

В.К. Шохин

Философия религии И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ



ШОХИН Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова и кафедрой метафизики и сравнительной теологии философского факультета ГАУГН, исполняющий обязанности заведующего сектором философии религии ИФ РАН. Специалист в области истории философии и философской компаративистики, онтологии, аксиологии, философии религии, философской теологии, философии культуры. Ответственный редактор международного периодического издания «Философия религии: Альманах». Автор 600 публикаций (включая энциклопедические статьи), в том числе 13 монографических изданий, среди которых: *Школы индийской философии: период формирования (IV вв. до н.э. – II в. н.э.)*. М. : Восточная литература, 2004; *Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты*. М. : ИФ РАН, 2004; *Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль*. М. : РУДН, 2006.

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В.К. Шохин

**Философия религии
и ее исторические формы
(античность — конец XVIII в.)**

МОСКВА • АЛЬФА-М • 2010

УДК 13
ББК 86.2
Ш82

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 10-03-16070д*

*Одобрено Ученым советом философского факультета
Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова
и Ученым советом Института философии РАН*

Шохин, В.К.

Ш82 **Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.) / В.К. Шохин. — М. : Альфа-М, 2010. — 784 с.**

ISBN 978-5-98281-239-1

Впервые предлагается опыт систематизации и критического анализа по методологическим проблемам в начальной российской философско-религиозной литературе (которая отличается автором от религиозно-философской) и практически уже необозримой англо-американской и европейско-континентальной. Предлагаются авторские решения проблем идентификации предмета, задач и «заданий» философии религии и периодизации ее исторического становления. Основная часть книги посвящена истории философского осмысления религии за 23 столетия — от Ксенофана и старших софистов до раннего Шлейермахера. Наряду с классиками «первого эшелона» подробно исследуется наследие мыслителей, неизвестных отечественному историку философии (З. фон Шторхенау, Ф. Пара дю Фанжас, Ф. Клэйкер, К. Хайденрайх, К. Форберг и др.).

Для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов, специализирующихся по философии религии, а также смежным регионам знания («науки о религии» и «науки о духе»).

**УДК 13
ББК 86.2**

В оформлении переплета использован фрагмент фотоработы Д. Вассермана

ISBN 978-5-98281-239-1

© «Альфа-М». Оформление, 2010
© Шохин В.К., 2010

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	7
ЧАСТЬ I	
ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В РОССИЙСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	14
§ 1. Основные взгляды на предмет и границы философии религии	15
§ 2. Идеи относительно генезиса философии религии	35
§ 3. Закономерности и тенденции	44
ГЛАВА 2. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	46
§ 1. Основные программы разработки философии религии	49
§ 2. Способы установления генезиса философии религии	112
§ 3. Закономерности и тенденции	122
ГЛАВА 3. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В ЕВРОПЕЙСКО-КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ.	124
§ 1. Основные парадигмы предназначения философии религии	127
§ 2. Реконструкции генеалогии философии религии	184
§ 3. Закономерности и тенденции	196
ГЛАВА 4. АУТЕНТИЧНАЯ ПРЕДМЕТНОСТЬ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ.	198
§ 1. Возможности метода элиминации	198
§ 2. Основные задачи и «задания»	213
ГЛАВА 5. ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМАТЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ.	239
§ 1. Сравнительный анализ позиций	239
§ 2. Опыт периодизации.	248
ЧАСТЬ II	
ГЛАВА 6. ПЕРИОД ПРОТОРЕЛИГИОЛОГИИ (ОТ ИСТОКОВ ДО 1600 г.)	256
§ 1. Античная культура и школы античной философии	256
§ 2. Патристика и схоластика	287
§ 3. Гуманизм и Реформация	304
§ 4. Pro et contra.	316
ГЛАВА 7. РАННЯЯ РЕЛИГИОЛОГИЯ (1601–1772)	328
§ 1. XVII столетие	332
§ 2. Английское Просвещение	348
§ 3. Французское и итальянское Просвещение	368
§ 4. Pro et contra.	401
ГЛАВА 8. ФОН ШТОРХЕНАУ И ПАРА ДЮ ФАНЖАС: «ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ» КАК ФИЛОСОФСКАЯ АПОЛОГЕТИКА «РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ»	414
§ 1. Философское фундирование «двух религий»	419
§ 2. Философская апология и богословское обличение естественной религии	439
§ 3. Pro et contra.	451

ГЛАВА 9. ВОЛЬФИАНЕЦ КАНТ, НЕОЛОГ ЗЕМЛЕР И ГУМАНИСТ ГЕРДЕР: НАЧАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ СЕКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ	459
§ 1. Религия как часть и санкция этики.	460
§ 2. Религия как «частное дело»	485
§ 3. Религия как «человечность»	489
§ 4. Pro et contra.	492
ГЛАВА 10. РЕЙНГОЛЬД И КЛЁЙКЕР: ДВЕ РЕКОНСТРУКЦИИ «КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ»	503
§ 1. «Чистая религия разума»	507
§ 2. Апология «положительной религии»	526
§ 3. Pro et contra.	539
ГЛАВА 11. ХАЙДЕНРАЙХ И «НАЧАЛЬНЫЙ ФИХТЕ»: ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ И КРИТИКА ВСЯКОГО ОТКРОВЕНИЯ	549
§ 1. «Религия разума» с Откровением	549
§ 2. Откровение на суде «религии разума»	553
§ 3. Pro et contra.	579
ГЛАВА 12. ПОЗДНИЙ КАНТ: «РЕЛИГИЯ В ГРАНИЦАХ ОДНОГО РАЗУМА»	588
§ 1. Религиология как строительство системы «чистой религии разума»	591
§ 2. Методологические рассуждения	626
§ 3. Pro et contra.	633
ГЛАВА 13. ФОРБЕРГ И ИЕНСКИЙ ФИХТЕ	649
§ 1. «Тяжба об атеизме» и «религия как практическая вера в моральное мироправление»	651
§ 2. Философия-о-религии как теория трансцендентального «религиоучения»	666
§ 3. Pro et contra.	689
ГЛАВА 14. ШЛЕЙЕРМАХЕР: РЕЛИГИЯ КАК МИР «КОСМИЧЕСКИХ СОЗЕРЦАНИЙ»	702
§ 1. Становление проекта	704
§ 2. Альтернатива рационалистическо-моралистической религиологии	710
§ 3. Pro et contra.	743
ПОСЛЕСЛОВИЕ	751
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	757
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	777
SUMMARY	783

ВВЕДЕНИЕ

Кажется, Бернард Шартрский (ум. 1126/1130) первым сказал о себе и своих современниках, что они «новые», в сравнении с «древними», и подобны карликам, сидящим на плечах гигантов, вследствие чего могут видеть больше и дальше¹. Эта крылатая фраза была воспроизведена едва ли не десятком авторитетных людей, включая Исаака Ньютона. Популярность афоризма вполне объяснима, так как он образно и точно обобщает основное условие прогресса в любой области познания, которое есть преемственность, избавляющая каждое поколение от необходимости начинать все сначала, и без которого люди обречены каждый раз изобретать заново огонь и колесо.

Философия, по крайней мере современная, отличается от других областей познания двумя свойствами. Во-первых, тем, что те, кто ее делает, не могут прийти к консенсусу в своих результатах, поскольку их достоинство состоит в значительной мере как раз в различии их исходных позиций, которые не могут быть фальсифицированы ни каким-либо экспериментом (что отличает философию от эмпирических наук), ни апелляцией к авторитетным текстам (что отличает философию от теологии). Во-вторых, тем, что, несмотря на востребованность исходных посылок «древних» для «новых» (вследствие того, что философия занимается вечными проблемами), аккумуляции философской информации все-таки не происходит. А это значит, что, перефразируя Бернарда Шартрского и его последователей, «карлики» в лучшем случае сидят на плечах у «карликов» же, что, разумеется, не может не сказаться на их горизонте².

Правда, «карлики» могут сказать в свое оправдание, что одно лицо исполнять должности и философа, и историка философии,

¹ См.: [Шишков, 2003. С. 127].

² Такова ситуация на Западе, где пишущие по философии все-таки, как правило, друг друга читают, критикуют, рецензируют. У нас, к сожалению, философы нередко либо только читают, либо, что бывает несравненно чаще, только пишут, а потому во втором случае «карлики» сидят уже не на плечах «карликов», но только на собственных.

как правило, не может — и то и другое требует полной самоотдачи, и сами типы креативности в этих видах деятельности принципиально различны. Могут сослаться и на самих «гигантов», отметив, например, что если бы Кант очень внимательно изучал достижения своих предшественников и современников, а Гегель занимался бы не «реконструкциями» в истории философии, а ее научным исследованием, то они вряд ли смогли бы сделать то, что совершили. Эти аргументы и иллюстрации будут правильными, но возникают два возражения. С одной стороны, кто в настоящее время, будучи в здравом уме, сравнит возможные результаты своего освобождения от историко-философского бремени с кантовскими и гегелевскими? С другой — кто не признает, что занятия историей философии для философа, вследствие самой «вечности» ее проблем, имеют несравнимо большее значение, чем занятия историей химии для химика или даже лингвистики для лингвиста?

Задаче водружения «карликов» на широкие плечи «гигантов» с целью расширения их горизонта в одной из самых «растущих» областей современной философии — философии религии (далее — ФР) и посвящена эта книга. В том, что эта задача не надуманная, читатель без труда убедится, удостоверившись в том, что современные философы религии очень редко, почти в единичных случаях обращают внимание на то, что в их области делалось в течение двух с половиной тысячелетий. Ее пришлось решать неспешно и поэтапно, так как предварительно надо было определиться с тем, что на что водружается, а затем — какие «леса» и «подъемные краны» здесь могут быть применимы.

Первый этап работы представил, пожалуй, наибольшие трудности, так как способ корреляции друг с другом двух составляющих понятия ФР, каждая из которых по отдельности означает бесконечность, введенный в западную мысль в 1772 г., никак не получает с тех пор сколько-нибудь единого истолкования. Более того, подходы к предмету ФР в настоящее время более всего напоминают разлетающиеся галактики. А в соответствии с этим закономерно разнятся и панорамы ее истории, которую и было решено актуализировать.

Возведению «лесов» и установлению «подъемных кранов» и посвящена Часть I настоящей монографии, поскольку ее автор не считает (в отличие от многих его коллег), что имеет «эпистемическое право» не замечать того, что сделали и делают в интересую-

щей его области философии его современники. Первая задача, которую он перед собой поставил, и заключалась в выявлении основных взглядов на предмет и историю ФР в трех философских регионах: в российском, англо-американском и европейско-континентальном. Отличие первого от двух других состоит в том, что в России ФР хотя и становится все более популярной, но находится пока еще в начальном состоянии, тогда как на Западе она функционирует в весьма длительной и разветвленной преемственности, вследствие чего речь идет и на чисто количественном уровне соответственно о двузначной и трехзначной (если уже не четырехзначной) цифре основных публикаций. Поэтому и соответствующие историографические обзоры (гл. 1–3) в первом случае претендуют на большее выявление соответствующих позиций, а в двух других — на значительно большую выборочность. Так или иначе, основные воззрения на ФР и ее генезис в трех философских регионах были, как представляется, выявлены, а их плюралистичность и альтернативность по отношению друг к другу вполне документированы.

Из этой плюралистичности и альтернативности автор сделал совсем не те выводы, к которым склоняет массовое сознание постмодернистский «паттерн». А именно, он не считает, что если 2×2 по мнению *A* равно 4, по мнению *B* — 8, а по мнению *C* — 34, то все три могут (и даже должны) быть правы вместе, а отрицание этого равноправия равнозначно «тоталитаристскому» (даже «маскулинистскому») сознанию, но решил, что только первый способ решения данного уравнения может быть правильным и что если никто еще к нему не пришел, его стоит ввести. Реализации такого рода безнадежно отсталой идеи (которую некоторые постмодернисты презрительно называют «аристотелевской») и было уделено специальное место (гл. 4), где вначале методом элиминации были приведены доводы в пользу несостоятельности большинства современных позиций по предмету и задачам ФР, а затем предложена авторская альтернатива в видении ее предметности и соответствующих ей задач. Точно так же данный метод был применен к взглядам на исторический генезис и становление ФР, и одновременно была предложена авторская версия периодизации ее истории (гл. 5).

Полученные результаты правомерно трактовать как *средства* для решения проблемы реконструкции истории ФР, поскольку

для того, чтобы изучать историю чего-то, надо выяснить, что собой это что-то представляет. Но в другом контексте они имеют и *самоцельное* значение. Это относится уже к классификации основных позиций по идентичности ФР (в отечественной литературе удалось выделить 5 основных «взглядов» на нее, в англо-американской – 13 «программ» ее реализации, в европейско-континентальной – 15 ее «предназначений»). Но прежде всего речь идет о разработке авторской модели теории ФР, исходные вопросы которой связаны прежде всего с идентификацией той деятельности, что может быть названа одной из философий родительного падежа¹ и должна быть отграничена от смежных дискурсов (их вместе с ней можно было бы обозначить как «науки о религии» и «науки о духе»). Проблема периодизации ФР (как одной из составляющих ее теории) также отнюдь не формальна: заложенный в нее принцип «нарастания авторефлексии» соответствующего философского дискурса имеет самую широкую культурологическую релевантность². Полемический контекст решения этих задач обусловливается убежденностью автора настоящей книги в том, что контroversия была, есть и будет естественной и органической средой любого аутентичного философствования. Пример основателя индийской школы навья-ньяя Гангешы Упадхьяи (XIII в.), который выстроил свое определение связи между большим и средним членами силлогизма (как механизма логического выведения – *вьяпти*) на основании логической верификации 29 предшествовавших, всегда автору импонировал. Не работать с достижениями и, соответственно, aberrациями предшественников, занимаясь тем же, что и они, – это демонстрировать либо элементарную леность, либо самоуверенность. Схоластический метод, которому автор здесь вполне сознательно следует, боится от обещанных болезней сразу. И он поэтому представляется также

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, философия биологии и т.д.), философия техники, философия права, философия политики, философия образования и т.д. (подробнее см. гл. 4, § 2).

² Именно как конечные результаты, а не как посылки для реконструкции исторических форм ФР эти выводы были представлены в совсем недавно вышедшей монографии [см.: Шохин, 2010].

и «добродетельным», ибо здесь признаются две бесспорные вещи: и то, что наши предшественники для чего-то все-таки работали, и то, что делать философию «самим с самого начала» дано было только первым философам, но отнюдь не тем, кого от них отделяют тысячелетия, а осознание этого несомненно должно вести к некоторому смиренномудрию.

Часть II посвящена наиболее «объемной» задаче настоящего издания – восстановлению исторического развития ФР в стадильно-хронологической последовательности. Эта реконструкция опирается на принцип селекции материала для исторической экспозиции соответствующей области философии, которая в свою очередь определяется ее теоретической идентификацией. Разумеется, это определение *исторического* через *логическое* «авторским» не является, поскольку любой историк чего-либо руководствуется представлением об этом «чем-либо», и чем яснее его представление о нем, тем четче осуществляемая им историческая реконструкция. Более специфичным было само выписывание перехода от «эйдоса» предмета к его эмпирической реализации, которое нашло уже отражение в некоторых монографических исследованиях, посвященных другим регионам философии¹. И в данном случае, как и в упомянутых, исторические изыскания преследуют две цели. *Историко-философская* заключается в реконструкции того, как представители вначале нескольких праформ, а затем и начальной формы ФР обеспечивали следовавшие за ними исторические стадии проблематизации философско-религиозных тем и соответствовавшей ей терминологии. При этом и в обсуждении отдельных отрезков исторического пути философско-религиозного дискурса также была заложена идея приоритетности роста авторефлексии последнего. Остальные факторы (общеевропейские, собственно религиозные, собственно философские) рассматривались в контексте причин и следствий движения данного философско-религиозного дискурса в обозначенном направлении. Специальное внимание было уделено дискуссиям фи-

¹ См. наши исследования по философской компаративистике (Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998), трансцендентальной онтологии (основанной на дифференциации «онтологии реальности» и «онтологии бытия») на индийском преимущественно материале (Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004) и по аксиологии [Шохин, 2006].

лософов, осмыслявших религию (так как именно в них осуществляется кристаллизация конкурирующих концепций), и языку, которым они при этом пользовались. *Философская* же цель состояла в попытке актуализации соответствующего материала, в стремлении различить, что из философско-религиозных размышлений прошлого может войти в фонд непреходящих достижений и быть востребовано и развито в настоящее время, что из него бессознательным образом воспроизводится сегодня и что, наконец, может представить интерес только для историков мысли. Иными словами, автор не отказывал себе в праве подвергать оценкам философско-религиозные идеи, извлеченные из исследованных первоисточников.

Если «более серьезный» историк философии (близкий, например, школе анналов) сочтет выраженные признания и претензии к классикам как таковые устаревшими «по самому жанру», его можно спросить, на каком основании мы должны считать «археологические» задачи единственно законными при общении с философами прошлого. А если он сочтет таковые признания и претензии, поскольку речь идет о философах прошлого, в том числе и весьма далекого прошлого (после которого произошло так много событий в истории мысли), наивными, то ему можно возразить, что потребность в самом серьезном «общении с классиками» объясняется тем, что в философии, как всем хорошо известно, отнюдь не такие же критерии прогресса, как в науке, и потому если сегодняшнему астрофизику нет уже смысла обращаться за решением своих проблем к Копернику или полемизировать с ним, то для философа мнение даже современника Птолемея может оказаться никак не менее значимым, чем его сегодняшнего коллеги. Читатель убедится сам, что многое из того, что является «писком моды» на современной стадии интересующей нас области философии, оказывается лишь «тривиальной проекцией» построений Нового времени, при том что «современные коперники», как правило, об этом и не догадываются, а порой не знают даже имен тех, кто давно сказал фактически то, что и они, только другими словами. В соответствии с этим собственно исторический раздел исследования (гл. 6—14) выполнен в рамках единого композиционного замысла. В каждой из глав первые параграфы посвящены изложению соответствующего исторического материала в хронологической последовательности, последний — оценкам соответствующим

щих исторических отрезков и работы конкретных философов с точки зрения и историко-философской и философской.

То, что реконструкция исторических форм ФР завершается концом XVIII в., имеет разнообразные объяснения. И чисто теоретическое, периодизационное: с начала XIX в. мы вступаем в эпоху становления ФР как современной (по своим системным соотношениям с другими) философской дисциплины, а это значит, что очень длительный формационный период ее уже оказывается завершенным, и «признание на деле» данного факта представляется логичным. И лично-оценочное: автор убежден, что все основные события в философии (из которой ФР никак не является исключением) состоялись к завершению «века разума», а потому все, что за ним следовало, должно быть и как-то от него дистанцировано. Последнее объяснение по порядку, но никак не по значению — это издательско-типографские лимиты, которые сделали бы дальнейшее расширение объема монографии весьма затруднительным.

В завершение автору остается только поблагодарить своих коллег П.Б. Михайлова, который сделал для него доступными тексты нескольких авторов XVIII в. (в их числе таких «раритетных», как И. Клэйкер и Ф. Пара дю Фанжас), а также М.Л. Хорькова, приславшего ему во время работы над настоящим исследованием электронную версию классического труда К. Файерайса «Перечеканка естественной теологии в философию религии: духовная история Германии XVIII в.» (1965), без учета материалов которой настоящее издание очень многое бы потеряло.

О том, что ФР сейчас становится в России популярной, свидетельствует многое. И повсеместное чтение курсов по ФР в размножившихся за последние десятилетия университетах – светских и духовных (с соответствующими учебными пособиями и программами), и посвященные данной проблематике конференции и семинары (при очень значительной доли соответствующей секции и в общефилософском российском конгрессе), а также пользующиеся большим спросом немногие специализированные в этой области (и частично специализированные) периодические издания и антологии, и внимание, уделяемое этой тематике в общефилософских и богословских изданиях. Однако исторические посылы для ФР в России следует признать сравнительно с европейскими весьма незначительными. За весь имперский период до нас дошел, из более или менее известных, лишь один курс под названием «Философия религии», который скорее всего во второй половине 1830-х гг. читал в Киеве протоиерей профессор Иоанн Скворцов, излагавший и критиковавший воззрения на религию Канта, Фихте и Шеллинга¹, и несколько духовно-академических курсов под другими названиями. А также лишь «два с половиной» монографических издания – две докторские диссертации под названием «Религия, ее сущность и происхождение» профессора Московской духовной академии В.Д. Кудрявцева-Платонова (1873) и протоиерея Тимофея Буткевича (1902) и одна 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

¹ См. публикацию его лекционного курса [Скворцов, 2007] и комментарий к нему [Куценко, 2007], а также [Скворцов, 2010].

знания, притом не светского, но духовного¹. В советский же период изобильно переиздавались комментированные антологии положений классиков марксизма о сущности и происхождении религии и немало памятников домарксистского («донаучного») атеизма и богоборчества и в массовом количестве книги и брошюры по «научному атеизму» (см. введение). О собственно исследовании того, что могло бы составлять предмет ФР, не могло быть и речи: «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 «философия религии» 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 же 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.

Поэтому не удивительно, что первый прецедент реального обсуждения философско-религиозной тематики датируется уже эпохой распада официальной атеистической идеологии. Речь идет о книге Ю.А. Кимелева «Современная западная философия религии» (1989), в которой предлагалось практически объективное (с очень умеренной марксистской критикой) изложение взглядов таких известнейших философов религии XX в., как Р. Шеффлер, Б. Вельте, и ряда англо-американских философов. В этом следует видеть причину авторитетности Кимелева в отечественной литературе: когда российские авторы вообще на кого-то ссылаются (см. введение), то преимущественно на него. При том, однако, что 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

Эти воззрения российских авторов на указанные основные параметры ФР целесообразно рассмотреть в их логиче-

¹ Изыскания о религии включались в некоторые известные курсы по основному богословию (см., к примеру: [Рождественский, 1893; Тихомиров, 1897]), но соответствующие издания нельзя считать философско-религиозными монографиями.

ской 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, § 1), а в данной главе будет рассмотрена их региональная специфика (см. § 3). Таких основных позиций я бы выделил пять.

1. *Синкретический подход: ФР как единство разнородных дискурсов.* Трудно сказать, многие ли из современных российских авторов, пишущих по интересующему нас предмету, изучали выше-названную монографию протоиерея Н. Боголюбова «Философия религии», но его основные посылки воспроизводятся не в одной современной публикации. В книге Боголюбова прежде всего констатировался тот факт, что с понятием «философия религии» 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 предложенном и совершенно правильном разграничении идет явно о двух совершенно различных областях знания, автор никак 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 никак нельзя считать, как то нередко делают современные ему европейские ученые (прежде всего английские), чем-то вроде «введения или пролегомен к истории религий» или к «науке 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 частных свойств и отношений. Потому ФР в этом смысле так же соотносится с науч-

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

ным 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, вышеназванной монографии «Современная западная философия религии» также распределяет концепции западных философов религии по двум сходным рубрикам, которые у него соответствуют двум основным формам ФР, — *философское религиоведение* и *философская теология*. Первая «форма» мыслится им как совокупность философских рассуждений, предмет которых — «религиозное отношение» или «религиозное сознание», а также религия как культурное явление (тогда как «объект религии» — божественная реальность — здесь вторична), вторая — как дисциплина, выполняющая многообразные экспликативные и конструктивные функции в рамках самой религии. Но далее эта вторая «форма» мыслится у Кимелева в широком и в узком смысле: в первом как отношение философии к теологии в положительной модальности (в этом смысле она совпадает в определенном смысле с христианской теологией в целом), во втором — как стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами². «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 остальными³. 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»⁴.

¹ Там же. С. 29.

² Кимелев, 1989. С. 12–13, 15–16.

³ Там же. С. 16–18.

⁴ Там же. С. 10.

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 каждое его положение опирается на предшествующее. Уже в предисловии выясняется, что «философия религии — это философия в ее отношениях с религией», а та ФР, о которой идет речь в книге, есть философия в ее отношениях с европейской религией или, по-другому, с христианством, включая и те отношения, которые сложились с ним у русской философии¹. 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 философии»². И здесь Кимелев, как и Боголюбов, только значительно более «прописанно», вновь подтверждает законность различения ФР в *широком* и в *узком* смысле.

В первом 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»³. 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»⁴. И 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»⁵. ФР в узком смысле — это «экс-

¹ Кимелев, 1998. С. 3.

² Там же. С. 5.

³ Там же. С. 7.

⁴ Там же. С. 7–8.

⁵ Там же. С. 8.

плицированное автономное философское рассуждение о Боге и (курсив мой. — *В.Ш.*) о религии, особый тип философствования»¹. 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 же касается двух выделенных форм ФР, то философское религиозоведение вновь определяется Кимелевым как совокупность философских рассуждений, предмет которых — «религиозное отношение» или «религиозное сознание», а также религия как культурное явление (тогда как божественная реальность или «объект религии» для него вторичны), а философская теология — как ФР, 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 средствами². Во второй монографии автор вновь подтверждает, что «философская теология» обозначает то 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 них по отдельности³.

Каким образом 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 она может исследовать его, а в другом — продуцировать, «в любом случае она имеет дело со знанием»⁴. В историческом плане преобладание имела философская

¹ Там же. С. 9.

² Там же. С. 12–13, 15–16.

³ Там же. С. 16–18.

⁴ Там же. С. 10.

теология, так как до эпохи Просвещения в ФР можно обнаружить лишь «компоненты» философского религиоведения¹.

В вышедшем уже третьем издании весьма авторитетного учебника по философии для вузов «Философия» (1-е изд. — 1996) известная специалистка по экзистенциальной философии С.А. Коначева очень близко к Кимелеву воспринимает 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»), следующий — религиозному опыту (что соответствует «философскому религиоведению»), но в параграфе «кризис традиционного теизма» вводит на философско-религиозное поле и «третьего игрока» — *религиозную философию*, последовавшую за Хайдеггером в отказе от традиционной метафизики и ее разоблачении².

Хотя М.М. Шахнович не различает ФР в «двух смыслах», она в своей статье «Античная философия религии и парадоксы античного атеизма» (2000) четко следует Кимелеву в том, что данная область философии без проблем делится пополам 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»³. 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»»⁴. Данное деление воспроизводится и в ее фундированной монографии «Сад Эпику-

¹ Кимелев, 1998. С. 14–15.

² Философия, 2003. С. 616–639.

³ Шахнович, 2000. С. 148.

⁴ Там же. С. 119.

ра: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры» (2002), где также в начальные стадии «античной философии религии» включаются и первые попытки объяснения потребности человека в религиозных верованиях и первые опыты доказательства существования богов¹.

Кимелевское деление ФР на «философское религиоведение» и «философскую теологию» принимают и некоторые авторы, склонные в целом к тому, чтобы осмыслять ее несколько более определенно. Так, К.М. Антонов (2008) считает это различие самоочевидным и заслуживающим уточнения разве только в применении к русской ФР. Основные его аргументы сводятся к тому, что, во-первых, в русской литературе за немногими исключениями само словосочетание «философия религии» было малопопулярным и, во-вторых, что то, что в русской философии соответствует ему, 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»².

Однако и не ссылаясь на Кимелева, некоторые авторы воспроизводят его деление ФР. 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»³.

ФР в качестве почти равноправного двуединства этих двух своих основных «форм» предстает и во многих введениях в философию, в которых данная область философии получает хоть какое-то внимание. Так, 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»⁴.

Правда, в одном из оказавшихся нам доступных учебных пособий уже специально по ФР была предпринята попытка различить

¹ Шахнович, 2002. С. 7–11.

² Антонов, 2008. С. 5–7.

³ Гуревич, 2008. С. 4.

⁴ Губин, 2005. С. 297.

сами способы углубления мысли в *содержание* религии и в *формы* религиозности. Там, где имело место только первое, было предложено констатировать наличие лишь «религиозной философии», которая начинается с Филона Александрийского. Религия же как таковая становится предметом философского рассмотрения лишь с XIX в. — вначале у Канта (?!), затем у Шлейермахера, но подлинным ее создателем следует считать все же 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 основную тему данной философской дисциплины, но духовные основания жизни. Так, Д.В. Пивоваров, автор сериала учебников, 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 другом его издании, утвержденном Уральским государственным университетом в качестве учебного пособия по ФР, под названием «Бог, пророк, церковь» (2002), говорится, что ФР должна рассматривать «предельные *идейные основания* религии»³. Исследуя же 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». Существуют и другие курсы того же автора, в котором ФР не отличается от уточ-

¹ Копцева, 1999. С. 5.

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

³ Пивоваров, 2002. С. 3.

нения 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), написанной, однако, в жанре 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 печется о душе, чем о теле. Исходя из того, что Декарт повинен в том, что Бог и религия начиная именно с него стали рассматриваться в философии раздельно¹ (оказывается к тому же, что это не заслуга, а вина), автор предлагает вернуться к предшествовавшим ему временам, видя и первые предпосылки самой ФР в самом христианском вероучении². Оказывается также, что есть и два типа ФР — германская и русская, различие между которыми прежде всего в том, что первая постулирует «полную ясность религиозных основ бытия», а другая настаивает на «невысказанности и непостижимости религиозного предмета»³. Наконец, Усачев выполняет обещание, заключающееся 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), хотя в ее компетенцию и входят вопросы об определении религии и ее сущности, а также о классификации религий, основными являются другие: в чем заключается философское понимание Бога? Как возникает идея Бога в сознании человека? Соответствует ли само многообразие

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 (см. выше).

религий представлению о едином Боге? Доказуемо ли Его существование рациональными средствами? Имеются 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» (вышло посмертно – в 2009 г.) автор отделял ФР от религиозной философии (ей был посвящен отдельный его курс) прежде всего на основании мировоззренческих признаков: задача второй (в отличие от первой) состоит в том, чтобы ставить и решать проблемы с учетом связи изучаемого с Высшей реальностью³. ФР – это «иная, специализированная область философских исследований», в которой осмысливается 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 «разные исследователи» трактуют общность

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 одной) 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 не понятно, как православный философ религии (от обобщенного

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 удивительным, если бы самоочевидное предположение здравого смысла о том, что ФР должна заниматься в первую очередь самой религией, не имело у нас сторонников. И эту точку зрения действительно многие разделяют и эксплицитно и имплицитно.

К имплицитному признанию этого положения, правда, неходя, однако, и от своих прежних (опять-таки неэксплицированных) предпочтений, последнее время склоняется и Д.В. Пивоваров. Если в двух цитированных учебных курсах он руководствовался в идентификации ФР «чистой интуицией», то теперь он

лица которого выступал автор) может подвергать их духовную жизнь «критическому анализу».

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

² Позднее выясняется, что православная ФР, будучи дисциплиной нормативной, может (и должна) привлекать для этого «критерии оценки из православного духовного опыта *в целом*» (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 личной интуиции.

³ Там же. С. 5–6.

⁴ При этом остается непроясненным, что он понимал под «европейской религиозной философией», если поставил ее в режим «диалога» с теистическими религиями.

обращается к кимелевской «синкретической позиции», хотя понять, что он все-таки подразумевает под соответствующей дисциплиной знания, пожалуй, немного труднее, чем в предыдущих случаях. А именно, во введении к своему новому учебному пособию «Философия религии» (2006) он подчеркивает, что оно написано «именно как введение в историю и философию религии, оно не претендует на всеохватывающий обзор *религиоведческой* проблематики»¹. Если в сказанное вдуматься, то ФР не отделяется автором всерьез 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.). Ему, однако, ближе третья из этих «форм»². Оказывается, однако, что в ходе истории возникали «три типа» ФР (которые отличны от ее «форм»)³: 1) теология, 2) религиозная философия и 3) философское религиоведение⁴. Все они, по Пивоварову, в качестве ФР вполне законны, но третий тип снова ему ближе. Наконец, он (видимо, как тайный 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) осмыслять язык религии. На сей раз автору ближе не третья, а первая позиция⁵. Это видно и 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 верующего» (начинается с освоенной уже темы души и духа). Продумы-

¹ Пивоваров, 2006. С. 8.

² Там же. С. 8–9.

³ Если бы автор вдумывался в свой текст, он увидел бы, что его «три формы» возникают не «в истории», а имеют спекулятивное происхождение.

⁴ Таким образом, Пивоваров называет «типами» ФР то, что у Кимелева называлось ее «формами», но сами принципы деления вполне воспроизводятся.

⁵ Пивоваров, 2006. С. 9.

вать связующие звенья между своими тематическими блоками (не говоря уже об основании их в качестве предмета именно ФР) автор предоставляет 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, обосновывает это тем, что субъект религии в определенном смысле как бы всегда идентичен себе². С другой стороны, 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 достаточное отражение и в учебных пособиях по философии. Например, учебник под редакцией В.П. Горюнова (2005) можно понять в том смысле, 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, поскольку речь идет о частных отношениях с Богом, которые никого не касаются³.

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 этой связи попытки выявления «минимума признаков

¹ Там же. С. 10.

² Тульпе, 2004. С. 105.

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

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 со стороны религиоведов этого минимума как рецидива «преформизма» – перенесения форм мышления христианского субъекта религии и на другие религии, прежде всего «восточные»)¹.

Наконец, в последнем 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» представил будущим философам религии академик Л. Н. Митрохин в программном докладе (на III Российском философском конгрессе) «Философия религии: новые перспективы» (2003). Хотя он никак не ставил перед собой специально вопрос о предметной идентичности соответствующей дисциплины⁴, его скорее практическая установка по отношению к ней представляется очевидной: задача ФР (или, как он выражался, «более грамотного осмысления проблематики философии религии»⁵) состоит в том, чтобы содействовать становлению полуу-

¹ Кантеров, 2006. С. 831. Нельзя, правда, согласиться с тем, что идеи спасения и воздаяния как таковые содержат в себе нечто специфически христианское, поскольку они прекрасно документированы теми же «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 Марковского наследия)*. М.: Республика, 1993, в которой прослеживается история воззрений Маркса и Энгельса на природу религии, рассматриваются 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.

⁵ Митрохин, 2003. С. 15.

манистического-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 на будущее.

Предположение о том, что предмет ФР есть все-таки философское исследование религии, а не философская теология, выражено и в целом ряде историко-философских изысканий. В обстоятельной статье Ю.Ю. Федоровой «Кант, неокантианство и философия религии в России» (2004) перед читателем раскрываются основные ракурсы рассмотрения религии в европейской философии Нового времени (до Канта – как компетенции теоретического разума, у Канта – практического, у Шлейермахера – эстетического)¹. Основное же внимание уделяется раскрытию тем «религия и культура», «религия и мистика» 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 одновременно в 2007 г. В статье «Философия религии В.С. Соловьева» автор заранее сообщает читателю, что его предметом будут именно размышления русского философа о религии², анализирует объем самого понятия 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 С.Л. Франка» он решается на обобщение, состоящее в том, что «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...»³. Из этого следует, что «философско-религиозное» и «религиозно-философское» у автора смешиваются.

¹ Федорова, 2004. С. 60–61. Исследовательница считает, что именно шлейермахеровское ощущение религии оказалось наиболее близким русскому неокантианству.

² Антонов, 2007а. С. 32.

³ Антонов, 2007б. С. 73.

Однако объекты рассмотрения Антонова и здесь все же первого типа: осмысление религии в соотношении с культурой у раннего Франка; святость как ценность; «естественная религия» как формат осмысления религии; религиозная вера (в перспективе Шлейермахера); противопоставление религиозного чувства (снова шлейермахеровская тема¹) мифу, догмату и культуре; «примирение с жизнью» как основная функция религии и т.д. Аналогичны темы и статьи Антонова «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 позиций².

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 Бог, к познанию которого стремится метафизический или мистический гнозис, и не вероучение, систематизацией которого занимается научное богословие. Будучи философской рефлексией по поводу религии, философия религии стремится философскими средствами выявить основополагающие, сущностные черты религии»³. Правда, идентификация Антонова ФР как «философского религиоведения» не последовательна, поскольку он в число приоритетных объектов исследования ФР включает наряду с религиозным со-

¹ Франк переводил знаменитые шлейермахеровские «Речи о религии» (перевод издан в 1911 г.), и потому наличие у него шлейермахеровских тем вполне объяснимо.

² Антонов, 2007в. С. 18. В связи с данной формулировкой можно было бы задуматься о логике словоупотребления, отметив, что ФР, «чисто философским, рефлексивным» дискурсом не являющаяся, никак не соответствует своему понятию, не принадлежа к философии как таковой, а потому не может быть и одним из видов ФР.

³ Ермишин, 2008. С. 7.

знанием, языком религии, согласованностью религиозного опыта с другими формами человеческого опыта, существенными чертами человека как *homo religious*, самым определением религии также «онтологические возможности религиозного опыта, его гносеологическую ценность, степень его объективности»¹ – 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. Границы между ФР и религиоведением весьма подвижны и условны. Фактически речь может идти лишь о разных подходах к одним и тем же объектам изучения: 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.

Несмотря на то что указанные позиции частично воспроизводятся и в обобщающей монографии К.М. Антонова «Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX вв.» (2009), он здесь 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 считает 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» требу-

¹ Там же. С. 7–8.

² Антонов, 2009. С. 6. О том, сколь приблизительно автор знаком с этой историографией, свидетельствуют его ссылки всего на две книжки – Дж. Хика и Б. Дэвиса, из которых вторая отличается заметной легковесностью (см. о ней гл. 2, § 1) и ни одна не представляет и «германоязычную» литературу.

ет изменений и в «теории». Антонов и в монографии утверждает, что граница между ФР и теологией проводится сравнительно легко¹, однако уже на следующей странице оказывается, что ФР «постоянно балансирует на грани превращения в теологию или в частное научное направление»². При этом от религиозноведческого исследования философско-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»³. Постоянно балансируя между теологией и религиозноведением ФР сохраняет свою идентичность, по Антонову, лишь «поскольку она стремится к максимальной общезначимости и обобщенности своих результатов, обоснованно реализует присущий ей нормативный элемент»⁴. Закономерно, что монография по ФР в России включает самый разнородный материал — от высказываний о религии П.Я. Чаадаева до «метафизики власти пола и культуры» у В.В. Розанова. Опущены разве только немногочисленные специальные философские исследования религии: В.Д. Кудрявцева-Платонова, протоиерея Т. Буткевича, протоиерея Н. Боголюбова, с которых мы начали разговор о состоянии этой философской дисциплины в дореволюционной России⁵.

4. ФР как раздел религиозноведения. В «основах теоретического религиозноведения» (1994) И.Н. Яблоков утверждает, что «главное в религиозноведении — это философское содержание»⁶, и потому присваивает ФР первое место в составе религиозноведческих разделов —

¹ Антонов, 2009. С. 9.

² Там же. С. 10.

³ Там же. 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 будет религиозноведение, а если в компаративистском ключе, то уже ФР.

⁴ Там же. Что понимается под присущим ФР «нормативным элементом», не уточняется, но очевидно, что по этим приведенным признакам она никак не отличается от теологии.

⁵ 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).

⁶ Яблоков, 1994. С. 7.

впереди социологии, психологии, феноменологии, герменевтики и истории религии¹. В его учебнике «Религиоведение» (2000) за ФР также сохраняется первое место среди них, и за ней также следуют названные «разделы» — за вычетом герменевтики религии. Он, правда, не разделяет идею возможности включения в нее ни философской теологии, ни религиозной философии², предполагая, что и та и другая должны быть объектами исследований ФР — наряду с ее собственным местом в системе религиоведческих знаний, а также с изучением сущности, онтологических и гносеологических основ и предпосылок религии, типов религиозных мировоззрений, религиозного мышления и языка³.

К сторонникам последней позиции можно в определенном смысле отнести и известнейшего православного публициста Андрея 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 даже настолько, по мнению автора, дискредитировали само понятие ФР, что породили 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». И именно такой подход осуществляется, по мнению Кураева, в дисциплине знания, которая возникла на рубеже XIX–XX вв. и получила название «научного или сравнительного религиоведения». При этом он подчеркивает, что сказанное отрицает значимость только рационалистической ФР Нового времени, а не ФР как таковой⁴. Хотя читатель может выразить недоумение, что для нее остается после

¹ Там же. С. 7–8.

² Видимо, ее «подозрительной близостью» к теологии объясняется и устранение из «разделов» религиоведения герменевтики.

³ Яблоков, 2000. С. 11–12.

⁴ Кураев, 2005. С. 850–851.

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

5. *ФР как метатеория «наук о религии».* Данный подход был предложен мною в статье, открывавшей первый выпуск нового периодического издания «Философия религии: Альманах», под названием «Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение» (2007). На основании критики и синкретического подхода к ФР как двуединству «философской теологии» и «философского религиоведения» (см. выше) и ее однозначной идентификации как «философской теологии» я предложил представить ее предметность 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 правомерной и 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 как религиоведческого, так 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 было подчеркнуто, что все эти задачи находятся еще в стадии конструирования, они скорее заданы, чем даны².

¹ Впервые эти «философские операции» как родовые признаки философской деятельности были выписаны мною 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 протоиерея 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). В первом смысле (т.е. как религиозная философия или «теософия») ФР не уступает по древности философии как таковой. Это для автора 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 киевского профессора, 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 предлагает учесть и тот фактор, что сама наука еще не «осознала свою самостоятельность по отношению к религии»³ до определенной эпохи (здесь он следовал

¹ Там же. С. 24.

² Так, по мнению Боголюбова, неверно представление, будто ФР в рассматриваемом смысле не могла возникнуть в древности вследствие того, что материала для осмысления было недостаточно (его никогда не достаточно) 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, кстати, вновь переиздана): *Гейдинг Г.* Философия религии. СПб., 1912. С. 2.

³ Боголюбов, 1915. С. 27.

самому авторитетному в его время немецкому историку ФР О. Пфлейдереру). Этой эпохой и оказалось Новое время, и потому не случайно, что именно тогда обнаруживаются первые попытки создания «общей науки о религии». Не случайно и то, что сам термин «ФР» 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 Ю.А. 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, с другой – приобретение самостоятельности самой философией. Другими словами, философия должна была приобрести возможность того дистанцированного, объективно-познавательного отношения к религии, которое было недоступно для нее в Средневековье. Хотя Кимелев не указывает создателей ФР в узком смысле «эксплицированно», исходя из того, что он перечисляет в связи с ней философов в такой последовательности, как Спиноза, Кант, Гегель, Э. фон Гартман, Лотце, Коген, Наторп, «имплицитно» вполне можно себе представить, как он хронологизирует ее начало и дальнейшие стадии¹.

Различение генезиса ФР в «широком» и «узком» смыслах нашло освещение и в нашей новейшей энциклопедической литературе. Так, у В.И. Гараджи и Л.Н. Митрохина – в статье, посвященной данной дисциплине знания, для «Новой философской энциклопедии» (2001) – ФР «в самом широком смысле слова» означает «остающиеся в пределах рационального дискурса суждения относительно религии», включая предлагаемые самими религиями онто-теологические, этико-антропологические и сотериологические проблемы, и в этом смысле ее начала восходят еще к трактату «О природе богов» Цицерона. ФР в узком и собственном смысле появляется в Новое время как самостоятельная философская дисциплина, предметом которой является религия – это «когда авто-

¹ В первой своей 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].

номный 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 и хотел назвать «Философия религии»¹.

«Удвоение» генезиса ФР оказывается признанным и в учебной литературе. Так, например, в пособии «Проблемы философии религии и религиоведения» (2003) ФР в широком смысле — это любая философская рефлексия по поводу религии, которая восходит уже к рассуждениям о богах Ксенофана, Демокрита, Эпикура и Цицерона. Ее же автономизацию и тематизацию авторы относят к Новому времени. Авторы принимают распространенные мнения, по которым ее основоположниками выступают Спиноза *или* Юм, а свое окончательное оформление на ранней стадии она получает у классиков немецкой философии, когда была выявлена и 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 тут же оговаривается, что уже в античной философии можно обнаружить суждения о Божестве, об отношении между бесконечным бытием и конечным. А потому «прежде чем стать особой философской дисциплиной, со своим предметом, методами и направлениями, философия религии присутствовала в любом философском построении, проясняющем бытие сущего в целом»³.

Ту же «теорию» разделяет и И.Н. Яблоков: с одной стороны, религия, по его предположению, была предметом философии все-

¹ Гарраджа, 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 (см. гл. 12, § 2).

² Проблемы философии религии, 2003. С. 8.

³ Философия, 2003. С. 616.

гда, с другой – экспликация ФР как специальной предметной области философствования происходит не ранее XVIII в., начиная с Юма¹. К тому же представлению относится и 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») – как реакция 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», в котором ставится вопрос о возможности конфликта между благочестием и справедливостью. Однако из предлагаемой им схемы периодизации истории ФР Гуревич все же Платона 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 религий². Но только на второй стадии истории ФР можно говорить уже о «развитии собственно философии религии, в отличие от религиозной философии»³. Наступает она, 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 и 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 прин-

¹ Яблоков, 2000. С. 11–12. Почему был для этой роли избран именно Юм, а не кто другой, никак, впрочем, не разъясняется. 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., некоторые из которых правомерно подаются в качестве преемников древнегреческих натуралистов.

² Гуревич, 2008. С. 5–8.

³ Там же. С. 8.

ципов 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. Судя по тому, что 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), 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).

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»³, 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»⁴. 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» намечается движение ФР в сторону

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

² Аринин, 1998. С. 37.

³ Не указывалось, к сожалению, до какой степени «длительной» данная традиция в связи с ФР, по расчетам автора, была до XIII в.

⁴ 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].

«апостериорности», когда внимание переключается на понимание «человеческого духовного опыта», соотносящего человека с трансценденцией¹.

2. *Другие способы понимания генезиса ФР.* Этим попыткам «компромиссного» 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 дальше.

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, автор понимал 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 ее происхождения, а также мировоззренческой и социальной функций, то у Аристотеля «философские проблемы религии» были «переведены в плоскость метафизики» (автор подразумевает, скорее всего, прообраз космологического доказательства бытия Божества)². Майоров выражал сожаление, что подавляющее большинство свидетельств об античной ФР дошли в виде фрагментов и цитат, а также что и Платон с Аристотелем «специальных трудов по философии религии» нам тоже не оставили. Первыми среди них он считал три трактата Цицерона: «О природе богов», «О дивинации» и частично «О судьбе»³.

Для М.М. Шахнович, которая придерживается мнения, что уже в античный период начали оформляться обе формы ФР, различаемые Кимелевым, — и «философская теология», и «философское религиоведение» (см. § 1), также нет никаких сомнений в том, что ФР во всей своей полноте начинает свою «биографию» уже в античности. Автор 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: вряд ли кому-нибудь

¹ Василенко, 2009. С. 7–8.

² Майоров, 1989. С. 3.

³ Там же. С. 4.

придет в голову утверждать, будто до него эстетики не было. Точно так же обстоит дело и с ФР. В этой связи она цитирует одну из англоязычных философских энциклопедий, согласно которой хотя «понятие «философия религии» – сравнительно новое в философском лексиконе, но то, что оно обозначает, старо, как сама философия»¹. И здесь же ссылается на фундаментальный труд немецкого историка и филолога О. Гильберта «Греческая философия религии» (1911), который не только не сомневался в существовании «античной философии религии», но и сделал ее предметом своего специального исследования². 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, каким он представляет себе генезис ФР, но «классическая философия религии», которая стремилась к объективному и «идеологически нейтральному описанию религиозного сознания» (ср. трактовку Кимелева), связывается у него с временем издания книги А. Росса «Религии мира» (1653) и «Богословско-политического трактата» Спинозы³. Предшествовали этой классической стадии «начало религиозной компаративистики» (которое положили Плутарх, Лукиан и другие, сопоставлявшие религии разных народов); затем английские и французские вольнодумцы (Толанд, считавший, оказывается, все религии, кроме языческих, ложными, и Юм – «апостол «естественной религии»); Ламетри, Вольтер и Даламбер, чье последовательное отрицание религии привело к тому, что «в Европе сформировалась мощная альтернатива монотеизму – атеистический полюс»⁴.

Е.И. Аринин в «Религиоведении» (2004) дает уже более четкое представление о том, каким он видит историческое становление ФР. Начиная с эпохи Возрождения и Нового времени имеют место попытки понимания религии и религиозности как таковых (вне конфессиональности), следствием чего становится

¹ Шахнович, 2002. С. 7.

² Там же.

³ Пивоваров, 2006. С. 5–6.

⁴ Там же. С. 4–5.

ся своеобразная методологическая бифуркация: исследование гносеологических и методологических проблем, развивавшихся в рамках «философии религии»¹, и изучение исторических особенностей развития конфессий — в рамках описательной «науки о религии»².

Я в своей специальной и уже цитированной статье (2007) предложил, с одной стороны, решительно отказаться от понимания ФР в «широком смысле», при котором она не отличается от религиозной философии, 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, в трактатах Цицерона, в определениях религии из «Сумы теологии» Фомы Аквинского, в различениях религиозных субъектов в труде «О предположениях» Николая Кузанского, уделяя пропорциональное внимание и Новому времени. При этом я акцентировал внимание на сущностном значении начальной авторефлексии данного направления философии, которую связывал с появлением сочинения под названием «Философия религии» (1773) и дополнений к нему З. фон Шторхенау, в которых философское осмысление религии впервые приблизилось к своему дисциплинарному самосознанию³. В статье же «Философия религии: становление авторефлексии» (2010) я уделил специальное внимание концептуализации и терминологизации феномена ФР в XVIII в., видя в этих процессах принципиально новую стадию развития самой ФР (вследствие авторефлексивности философского дискурса как такового)⁴.

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») в определенное время обна-

¹ То, что автор пишет это словосочетание в кавычках там, где контекст этого не требует, может свидетельствовать о его скептицизме по отношению к данной области знания в период написания цитируемой работы.

² Аринин, 2004. С. 18.

³ См.: [Шохин, 2007. С. 64–88; Shokhin, 2008. P. 67–69].

⁴ Шохин, 2010а.

руживается потребность в осмыслении многообразия религиозной жизни, которая приводит постепенно и к вопросу о сущности религии. «Определенная философия религии» может возникнуть из религиозно-философских изысканий, которые в свою очередь являются, таким образом, следствием теологической рефлексии. С другой стороны, он усматривает «логическое происхождение» ФР из религиозной философии, понимаемой прежде всего через «вторжение религиозного опыта» в «секуляризованный мир» религиозного рационализма¹.

Что же касается самого курса лекций Ермишина, то они создают отчетливое впечатление, что их составитель мыслит ФР не то что в «широком», но даже в «беспредельном» смысле. Правда, во введении он различает два смысла «ФР» — почти точно, как Н. Боголюбов (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»². Однако история ее начинается у Ермишина вовсе 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 моделей европейских и вызывают ассоциации соответственно с танцем и хороводом³. При этом не ставится вопрос о том, как же индийцы и китайцы мыслили *религию*, — автору кажется, что он уже ответил на него, пересказав, что они думали о *мироздании*⁴. Далее в книге излагаются общие сведения по религиозной философии (и религиозным мировоззрениям наиболее известных философов) античности, Средневековья, Нового и Новейшего вре-

¹ Антонов, 2008. С. 14–16.

² Ермишин, 2008. С. 18.

³ Здесь он опирается на А.Е. Лукьянова (там же. С. 21). При этом сама последовательность изложения материала более всего напоминает ту, которая пародируется в «Из всеобщей истории, обработанной “Сатириконом”» Тэффи.

⁴ 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 за отсутствием знания о них). — Там же. С. 125–126.

мени (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, 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 (протоиерей Иоанн Скворцов, В. Соловьев, С. Франк), его сопоставлению с европейской мыслью XIX в., а также попытки осмысления самой отечественной философско-религиозной проблематики и терминологии. Наконец, было обращено внимание на саму авторефлексию философско-религиозного дискурса. При учете полной «юности» российской ФР в сравнении с западной (несмотря на первые, сравнительно ранние подходы к ней, перерывы были «глобальными» — см. введение к главе) это не так мало.

В целом, однако, предпочтение отдается пока что компромиссным, двойственным, диффузным решениям вопроса о предметной структуре ФР («философская теология» и «философское религиоведение», нередко и «религиозная философия»), о ее идентичности («ФР в широком смысле» и «ФР в узком смысле»); признается даже помимо эксплицитного 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») — как на стадии 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 нежелании пока что рассматривать методологические проблемы всерьез, продумывать логические последствия того или иного их решения. 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 люди (причем в режиме «нон-стоп»), которые всерьез полагают, что Толанд считал язычество единственной истинной религией, Вольтер был атеистом, Юм апостолом «естественной религии» (критике которой и были посвящены основные его сочинения о религии), а студентов порой учат те, кто не знает, когда писал свои сочинения Кант. 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 хорошими тиражами книги без рецензирования, написанные доступно, но никак не соответствующие стандартам ни рациональности, ни академичности (как в случае с пособиями Пивоварова или Ермишина) и своими претенциозными титулами «Философия религия» сильно снижающие планку публикаций в фактически рождающейся у нас заново области философии.

ГЛАВА 2 ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Английский язык одним из первых начал осваивать словосочетания, означающие интересующую нас область знания. Уже в 1748 г. в Эдинбурге была опубликована книга М. Рамси под названием «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 – уже обвальныи рост публикаций, авторы которых идентифицируют предмет своих изысканий либо непосредственно как «ФР», либо в виде таких непрерываемо 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», в том числе религиозными, высказываниями 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 положения-

¹ См.: [Jordan, 1995. P. 759].

² См., например: [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. специальная гл. 3) понимается европейская за вычетом британской, которую можно обозначить как «островную».

ми философского теизма, разделяемыми тремя монотеистическими традициями (при том, что 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. гл. 1, § 1) не каким-то отдельным направлением философии, но применением общего аналитического метода к философско-религиозной (в принятом смысле) проблематике. Этот метод по существу своему не отличается от схоластического, является его современным продолжением и, по меткому выражению Б. Митчелла, соответствует тому, что может быть названо «мелочной философией» (*minute philosophy*)¹. Она осуществляется в делении предмета обсуждения на части, попытках их дефинирования, а также в учете мнения не только актуального, но и потенциального оппонента и, соответственно, в выдвигании оптимальной аргументации против него с учетом и его возможной контраргументации. Сходство с исторической схоластикой выражается и в том, что аналитические философы считают 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 проясненность своих утверждений они отнюдь не считают главной целью «философской работы», а в настоящее время некоторые из них, в духе постструктурализма, считают лучшим средством аргументации не столько доказательность, сколько разоблачение «истинных причин» позиций оппонента. Вполне естественно, что между аналитической ФР и антианалитической располагаются и 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

¹ 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, но в «квалификационном» смысле.

² Тот же Митчелл с удовлетворением вспоминает, как его лекцию в одном голландском университете представлявший его профессор рекомендовал словами: «Одна вещь, в которой мы удостоверились, приглашая лекторов из Англии, состоит в том, что то, о чем они собираются говорить, должно быть по крайней мере совершенно понятным» [*Ibid.* P. 26].

относятся преподаватели не только конфессиональных университетов (среди самых крупных католических можно назвать Нотр-Дам в штате Индиана, среди протестантских – Бэйлорский в штате Техас), но и секулярных. Хотя в Америке религия пользуется пока еще значительно бóльшим общественным уважением, чем в Европе, очень не многие из аналитических философов религии готовы признать, что они занимаются на деле не столько ФР в собственном смысле, сколько философской теологией. Но с 1978 г. функционирует и англо-американское межконфессиональное Общество христианских философов (SCP – самое большое из философских обществ Америки), первым президентом которого был «патриарх» аналитической ФР У. Элстон¹. Философы религии этого Общества отнюдь не представляют собой единомышленников по всем методологическим и содержательным вопросам, и между ними ведутся постоянные дискуссии (что является, однако, нормой существования философского сообщества). В Великобритании университетская профессура в меньшей степени «конфессионально привязана», чем в Америке, но здесь также действует христианское Британское общество философии религии, которое является (вопреки его названию) международной организацией². Оппоненты аналитиков объединяются в США вокруг Американской академии религии (ARA). «Академики» 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»³. Филиалы Академии функционируют и в Канаде, где существуют и собственные ассоциации, например Канадская корпорация изучения религии⁴.

Англо-американская аналитическая ФР реализует себя не только в многочисленных монографиях, сборниках статей и антологиях, но и 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),

¹ К 2000 г. Общество насчитывало примерно 1200 членов [Koistinen, 2000. P. 14].

² О его истории см.: [Loades, 2005. P. 140].

³ Koistinen, 2000. P. 162.

⁴ По сведениям Р. Уорна, профессора Университета св. Винсента на холме, по популярности специализаций в этом обществе лидирующее положение в настоящее время как раз занимает ФР (за которой следуют феноменология религии и систематическая теология). См.: [Уорн, 2009. С. 72–73].

«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.¹ Некоторые университетские издательства в США публикуют специальные серии книг по ФР («Корнелльские штудии по ФР», «Индианская серия по ФР», «К компаративной ФР» в Нью-Йорке и т.д.). Британские философы религии помимо своей задействованности в местных и международных периодических изданиях принимают участие и в двухгодичной Европейской конференции по ФР (см. гл. 3) и соответственно публикуются в ее сборниках.

§ 1. Основные программы разработки философии религии

В рассмотрении панорамы методологических направлений англо-американской ФР целесообразно двигаться (в соответствии со сказанным выше) от центробразующих аналитических установок к «неаналитической периферии». Разумеется, в предлагаемой рубрикации будет допущена и известная схематизация, связанная с затруднительностью установления «чистых типов» и некоторой условностью классификации позиций.

1. ФР как общая рациональная теология. Убежденность в том, что именно ФР как философская дисциплина должна разрабатывать, анализировать, верифицировать и т.п. теистические «притязания»² (равно как и контраргументы против них) относительно существования Бога (включая и основные и дополнительные аргументы), Божественных атрибутов (простота, вневременность, неизменность, всемогущество, всеведение, благодать, необходимость, бестелесность, вездесущность и другие), их соотношение как с некоторыми основоположными атрибутами человека (прежде всего со свободой выбора) и состоянием дел в мире (прежде всего с существованием зла), возможности будущей жизни и чудес

¹ 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 неплохое представление о современных публикациях по ФР.

² Так здесь и далее интерпретируется популярный, но плохо переводимый термин *claims*.

наряду с совместимостью всех них с «притязаниями» науки, — эта убежденность реализуется в бесчисленных монографиях, сборниках статей, антологиях, энциклопедических статьях, из которых мы можем ограничиться лишь немногими примерами. Данный предметный куррикулум не отличается от того, который подразумевается при обозначении различных разновидностей рациональной теологии — будь то «естественная теология» или «философская теология»¹.

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.

Согласно определению одного из ведущих современных философов религии Уильяма Элстона в статье «История философии религии», написанной для несомненно наиболее презентативной и популярной для настоящего времени среди многотомных философских энциклопедий десяти томной «Рутледжеской философской энциклопедии» (1998), «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 ФР включают аргументы за и против существования Бога, проблемы атрибутов Бога, зла и эпистемологии религиозных верований»². Из того же первого параграфа статьи становится, однако, очевидным, что автор без обиняков отождествляет ФР с другой дисциплиной знания — той самой, которая и обозначена в этой рубрике, ибо предлагает, называя конкретные ее проблемы, сосредоточиться «на том, что может быть более специально названо *философской теологией*». И тут предпринимается попытка демаркации. Во-первых, философский подход к религиозным понятиям и верованиям должен отличаться тем, считает Элстон,

¹ На деле это не тождественные понятия, но в аналитической ФР они, как правило, не различаются.

² Alston, 1998. P. 238.

что соответствующей задачей является скорее *понимание* (или, по-другому, 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, — и в этом отличие ФР от истории, социологии или психологии религии (по-другому, 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»¹.

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 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»². 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 же для Элстона 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 были 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 бы-

¹ Ibid. P. 239.

² Ibid. P. 240.

тия и атрибутов Бога» (1738) и 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 переобоснования средствами модальной логики у А. Плантинги в «Природе необходимости» (1974); моральный же 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), проблема зла и эпистемология религиозных верований (от Тертуллиана до Плантинги). Из этого следует невербализованный, но однозначно подразумеваемый вывод о том, что специальной истории ФР не имеет, но 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 теперь аналогичные способы той же идентификации в хронологической последовательности.

Так, уже П.Э. Берточчи (Массачусетский университет) во «Введении в философию религии» (1951) обозначил, 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 подвергая их анализу или обоснованию. Но когда они сталкиваются с аналогичными привязанностями других людей к своим верованиям, они вынуждены оценивать истинность религиозных верований

как таковых и понимать заключенные в них проблемы. И когда они делают это, они становятся философами религии¹. Основные из этих проблем, которые Бертоцци обсуждает в своей книге, — проблемы религиозного знания и опыта, человека и его ценностей, богопознания, зла, молитвы, бессмертия.

Интересно, что прямая идентификация ФР как философской теологии была впервые озвучена не религиозными мыслителями, но, напротив, агностиками, один из которых был очень близок к атеизму. Речь идет о «Новых эссе по философской теологии» Э. Флю и А. Макинтайра (1955). Составители привели аналогию словосочетания «философия религии» с «философией истории», «философией науки» и другими однородными образованиями. Но поскольку оно стало и продолжает ассоциироваться с идеалистическими попытками фундирования теистической теологии, им показалось более рациональным использовать его более «нейтральный» эквивалент «философская теология», который они решили заимствовать у П. Тиллиха и который содержит хорошие параллели с такими «добротными» словосочетаниями, как «философская этика» или «философская эстетика»².

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 для себя четыре основные темы данной философской дисциплины: объективность религиозного опыта (против «теорий разоблачения» Фейербаха и Фрейда); аргументы в пользу существования Бога (наибольший по объему раздел); религиозный язык — теория негативного и позитивного способов высказываний о Боге; проблема теодицеи — совместности Божественной благодати и мирового зла. Гайслер констатирует, что вопреки всем «разоблачителям религии» человек остается «неисцелимо религиозным существом»³; из всех аргументов он

¹ Bertocci, 1951. P. 8.

² 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, а потому «философская этика» и «философская эстетика» являются понятиями тавтологическими. Помимо этого не совсем понятно, почему составители сочли именно Тиллиха основателем философской теологии: в 1928–1930 гг. вышла специальная двухтомная монография на английском языке «Философская теология» Ф.Р. Теннанта.

³ Geisler, 1974. P. 26, 63.

предпочитает космологический, а в трактовке зла в конечном счете соглашается с бл. Августином в том, что его источник в благословенном 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 проблемы человеческой свободы и Божественной причинности, теодицеи и значения человеческого достоинства в отношении к Божественной суверенности. Завершается книга темами чудес, природы человека, откровения и необходимости вероучения¹.

Д. Стюарт, предваряя свою тематическую антологию текстов (преимущественно XX в.) под названием «Исследуя философию религии» (1980), начинает с предположения 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 представляет свои вопросы, 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 с религией, человеческого предназначения. Потому именно на них и должна быть нацелена строгость философского анализа. В отличие от теологии, или догматики, ФР является не систематической экспозицией религиозных верований, но вторичной активностью (a second-gate activity), сфокусированной на той или иной религии. Так, хотя христиане много говорят о Боге (как о чем-то само собой разумеющемся), философ религии обя-

¹ Об открытости автора к современной ему философии свидетельствуют рецензия и развитие утверждения Витгенштейна о том, что языковые игры «играются» на разных уровнях [Grisez, 1975. P. 6]

² Stewart, 1980. P. 4.

зан 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 ответа¹.

Г. Слатте в «Современной философии религии» (1986) попытался разграничить компетенции философии как таковой, теологии, религиозной философии и ФР. Последняя отличается от теологии прежде всего тем, что пытается 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 развития. Здесь, однако, возможны и уточнения. ФР можно трактовать как «исследование вразумительности (intelligibility) религии с философской точки зрения» или, по-другому, 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. Основными из основных ее тем должны быть теизм и теодицея². Она 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 уже незначительные, и их можно обобщить таким образом, что одна есть своеобразная буферная интеллектуальная зона между философией и теологией, а другая ближе ко второй, так как изначально признает некоторые положения Откровения.

¹ Ibid. P. 5–6.

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

³ Slaatte, 1986. P. VIII.

Известный автор Уильям Дж. Уэйнрайт (Университет Милуоки, штат Висконсин) видел задачу своей монографии «Философия религии» (1988) в восполнении недостаточности основных публикаций по теме для современного читателя. ФР есть философская 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), которая оказалась 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 и 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

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.

монографию «Философия религии с 1875 по 1980 г.» (1988), считает само собой разумеющимся, что к «специфическим проблемам» ФР относятся вопросы существования Бога, зла, бессмертия и существования души (как субстанции, отличной от тела), которыми могут заниматься люди самых различных мировоззрений. А в качестве ее методологических программ он готов рассматривать «метафизическое синтезирование», «философское теологизирование» и «лингвистическое анализирование», по выбору исследователя¹. Э.Т. Лонг; автор историографии «Западная философия религии XX столетия» (2000), предлагает исторический обзор всех основных течений рассматриваемой 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. И потому 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 издатели публикаций 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 подает оксфордский доминиканец Б. Дэвис в своем «Введении в философию религии» (1982). По его мнению, определить, что такое ФР, непросто. Можно, конечно, 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 определенной» и отличной от других областей в таком же смысле, как, скажем, химия отлична от

¹ Sell, 1988. P. 1–2.

² Long, 2000. P. 1.

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. Он и излагает их в последовательности: 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), который издали Дж. Джордан и Д. Говард-Снайдер, вере посвящено только два эссе; свободе (в статье Дж. Росса, в частности, сопоставляются свобода Божественная и человеческая — 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 и подборку материала для некоторых очень хорошо известных антологий по ФР. Так, для Мэйла Стюарта, составителя солидного издания «Философия религии: антология современных взглядов» (1996), вполне достаточным было оговориться во введении, что в то время как для европейско-континентальных философов религии доказательства бытия Божия не имеют большого значения в сравнении с разработкой герменевтики и изучением религиозного опыта, для англо-американских именно эта область познания наряду с Божественными атрибутами и «понятиями, относящимися к религиозным верованиям», была и остается приоритетной⁵. Поскольку же в антологии представлена именно эта традиция, то ей соответствуют и представленные в ней предметы ФР. И действительно, основные тематические рубрики издания — это вера и разум; аргу-

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.

менты в пользу существования Бога; проблема зла; Божественные атрибуты; возможность чудотворений; смерть и бессмертие; религиозный плюрализм. Еще более авторитетная антология «Философия религии: большие вопросы» Э. Стамп и М. Мюррея (1999) также представляет преимущественно философско-теологическую проблематику: Божественные атрибуты; аргументы в пользу существования Бога; проблема зла и теодицея; соотношение разума и веры, обоснование чудес, молитвы, бессмертия души и откровения¹. Во введении утверждается, что именно названные темы (прежде всего три первые) составляют «вечные предметы дискуссий для философии религии»². Менее солидная, но также известная антология С. Кана «Десять базовых текстов философии религии: классики и современные проблемы» (2005) была задумана как попытка продемонстрировать для «начинающих» континуальность проблематики и методов ФР от древности до настоящего времени. Согласно определению ее составителя, «философия религии — это древняя ветвь философского исследования, цель которого состоит в том, чтобы прояснять религиозные верования, делая их объектом критического изыскания»³. Основная демаркация проходит по той линии, что 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.

Выдержавшая уже пятое издание «Философия религии: антология» Л. Поджмана и М. Рэя (2008) открывается гимном религии, которая сравнивается с космической картой, позволяющей нам определить свое место в мире, и характеризуется как источник вдохновения в истории человечества художественных и музыкальных гениев, с одной стороны, и источник мужества для людей в величайших испытаниях — с другой. Однако Маркс и Фрейд убе-

¹ Завершается антология «полурелигиоведческим» разделом о соотношении нравственности и веры и чисто «религиоведческим поппури» с явным реверансом в сторону политкорректности: здесь и иудейская именно оценка «неиудейских религий» (учитывается, что 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.

дили человечество в том, что в религиозных истинах можно сомневаться, а саму ее считать лишь иллюзорной формой самообнадеживания человека. Хотя к ним самим можно предъявить немало претензий, 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 соучаствовать в Его задаче освобождения этого мироздания от зла и рассчитывать на продолжение своего существования после смерти. А если не существует, то нам следует искать смысл нашей жизни еще «где-то в другом месте», переосмыслять 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 из открытий 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 из 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 же эти мыслятся в последовательности: традиционные аргументы в пользу существования Бога (онтологический, космологический, телеологический), аргумент от религиозного опыта, проблема зла, Божественные атрибуты (включая проблему совместимости Божественного всемогущества со свободой человеческой воли), чудотворение и откровение, смерть и бессмертие, разум и вера, наука и религия (включая отдельно проблему совместимости эволюционизма с идеей мирового дизайна), религиозный плюрализм, религия и этика.

В некоторых же, по «фактуре» никак не менее представительных изданиях по ФР, включение в них эксклюзивно философско-теологического материала считается настолько самоочевидным, что вообще никак не оговаривается. Так, в самом, пожалуй,

¹ Pojman & Rea, 2008. P. XIII–XIV.

солидном библиографическом справочнике по предмету уже известного нам У. Уэйнрайта «Философия религии: аннотированная библиография писаний XX столетия на английском языке» (1978) 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 «Блэкуэлловского руководства по философии религии» (2005)², собранного известным американским философом-аналитиком У. Манном, обосновывается лишь оптимистическим заявлением о том, что подобно тому как религиозная вера оказалась непобедимой, так и ФР «жива и здорова», несмотря на все покушения на ее неприкосновенность со стороны позитивизма, постмодернизма и деконструктивизма. 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 оговариваться, в чем ее предмет. Читателю остается только дедуцировать это из содержания четырех разделов тома: это Божественные атрибуты (всеведение, всемогущество, вневременность и неизменность); существование Бога (основные доказательства и проблема зла); религиозная вера (христианство как образ жизни, мистицизм, конкуренция «притязаний» различных религий); религия и жизнь (человеческая судьба, конфликт между наукой и религией, теизм и основания этики, религия и политика).

Но в том же 2005 г. Уэйнрайт выпустил «Оксфордское руководство по философии религии» в двух частях. Наибольший интерес представляет первая, «проблемная» часть, позволяющая видеть, какой мыслится предметная карта ФР в этом авторитетном издании. В нее входят Божественные атрибуты (с учетом нетеистических концепций), аргументы в пользу существования Бога (онтологический, космологический и телеологический), а вслед за ними мистицизм и религиозный опыт, «воля к вере», проблема зла, религиозный язык и эпистемология и т.д.⁴ При этом и составите-

¹ См.: [Wainwright, 1978].

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

³ Mann, 2005. P. XI.

⁴ См.: [Wainwright, 2005].

ли руководств по философской теологии настолько свыклись с мыслью, что она составляет лишь конкретизацию ФР, что некоторые из них подготавливают, составляют свои издания как восполнение этого компендия по ФР¹.

Два следующих ракурса рассмотрения задач и предметности обсуждаемой философской дисциплины можно рассматривать в разной степени как применение 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 в качестве «эвиденциализма»², является Ричард Суинберн, профессор христианской философии Оксфордского университета, несомненный «живой классик» аналитической философии, автор множества монографий и статей в самых различных областях философии и не только (например, в вероятностной логике), но прежде всего известный своими трудами по ФР.

Суинберн вполне признает общую идентификацию ФР как философской теологии и пишет как о чем-то саморазумеющемся, 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 англоамериканской традиции, специально составленный для русскоязычного читателя (2007)³.

¹ Так, Т. Флинт и М. Рэй предлагают читателю солидный раздел по теодицее с учетом конспективности соответствующего материала в руководстве У. Уэйнрайта. См.: [Flint & Rea, 2009. P. 4].

² О термине см. прим. 2 к с. 56.

³ Суинберн, 2007. С. 89.

Противопоставляя европейско-континентальному пониманию ФР (как «полного описания опыта, верований и практик различных религий мира») ее понимание в англо-американской философии, автор акцентирует, 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 все ресурсы аппарата других областей аналитической философии для обсуждения предметов религии (например, применяя аппарат модальной логики для обсуждения вероятности существования Бога), а эпистемологии – для обсуждения нашей возможности знать об этом существовании. Все это относится к общему 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), в которой выяснялось, что мы вкладываем в наши слова, когда говорим, что Бог существует, и является ли данное утверждение «внутренне связным». В книге «Существование 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 свой труд исследованием индуктивной логики, различая умозаключения типа *P*, в которых посылки делают заключение возможным, и умозаключения типа *C*, в которых посылки добавляют нечто к возможности умозаключения. В обсуждении вероятности Божественного существования к

¹ Там же. С. 95.

² Swinburne, 2004. P. V.

посылкам предъявляется требование: они необходимо должны признаваться людьми разных мировоззрений (иначе заключение принято не будет)¹. Предметом же обоснования является теизм, который характеризуется 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 — 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 аргументы онтологический, космологический и физико-телеологический 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 кроме этих аргументов 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 разобратся, какие из них могут оказаться хорошими индуктивными аргументами типа *P*, какие — типа *C* и какие — аргументами дедуктивными⁷.

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, за то, 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 Ibid. P. 10–11.

⁶ Таковыми из трех оказываются космологический и физико-телеологический.

⁷ Ibid. P. 12.

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 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 аргументом¹. Это же относится и к индуктивным аргументам — вопреки тем, кто настаивает на валидности только дедуктивных аргументов². Потому задача философа религии должна состоять в установлении 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». И этот вопрос не является только спекулятивным: мы живем или, по крайней мере, должны жить в соответствии с нашими мировоззренческими презумпциями, а потому в наших интересах исследовать и все доступные для нас основания для них³. Это дает повод для углубления в тему классификации вероятностей — например, в виде начального отличия вероятности индуктивной от физической и статистической. Другой недостаток «некоторых пишущих по философии религии» состоит в непонимании самих выводных механизмов. Например, из того, что наличие порядка в мире совместимо с положением «Бог не существует», он не является уже основанием для заключения о Его существовании. Меж-

¹ 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.

² Так, 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.

³ Ibid. P. 13.

ду тем из одних и тех же посылок могут следовать противоположные выводы, и потому с такими посылками следует работать дальше, а не бросать их¹.

Под свое звание философского теизма, возводимое на страницах «Существования Бога», Суинберн закладывает крепкий фундамент. Вначале критически анализируется природа объяснения как такового (при различении личного объяснения и научного объяснения), а затем рассматриваются «внутренняя достоверность» теизма и его объясняющая сила. И только затем по отдельности – космологический аргумент; телеологические; аргументы от факта сознания, нравственности и провидения; проблема 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 задачу этой дисциплины в разработке «эвиденциалистского теизма», свидетельствуют и воззрения Эдварда Виренги (Университет Рочестер, Нью-Йорк), написавшего известную монографию по естественной теологии «Природа Бога» (1989), а также раздел «Философия религии» в десятом 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; в понятиях (concepts), например, всеведение или неизменность; в религиозных практиках (practices), прежде всего в молитве (разумно ли выражать желание, уже известное Богу?). Хотя все религии имеют такие проблемы, англоязычные философы всегда сосредоточивались только на тех, которые связаны с теизмом. Виренга цитирует старое определение Р. Флинта (в его монографии «Теизм», 1896), по которому это 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

¹ Swinburne, 2004. P. 19–20.

² Wierenga, 2003. P. 429.

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 тесно переплетена со всеми прочими, очень многое отражая из «остальной философии» и заимствуя из нее. 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 (личность, бестелесность, всемогущество, всеблагость), затем переходит к выяснению того, что есть творение мира, вечная жизнь и воскресение. Автор также уделяет внимание внутренней когерентности теизма, но в отличие от Суинберна невысоко ценит три основных аргумента в пользу существования Бога, предпочитая им аргументы от религиозного опыта и от чудес. Затрагивает он и проблему зла. Заключительный же его вывод формулируется вполне в суинберновском духе: существование Бога более вероятно, чем несуществование².

«Эвиденциализм» Суинберна 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 также согласны с ним в том, что вначале человек должен озаботиться приобретением рационально обоснованных правильных верований, а потом уже на основании их следовать правильной жизни³.

¹ Ibid. P. 430.

² См.: [Mawson, 2005].

³ Geivett, Sweetman, 1992. P. 3.

3. *ФР как диалектическая апология теизма*¹. Типичным образом понимания обсуждаемой дисциплины знания в контексте преимущественно «оборонительной стратегии» философского теизма мне видится «Философия религии» Стивена Эванса, которая вышла в виде четвертого выпуска издаваемой им же серии «Контуры христианской философии» (1981)². И эта оборонительная стратегия (предполагающая, как ей и положено, и контрнаступление на оппонентов) напоминает о первых апологиях в истории христианства II–III вв. ФР определяется Эвансом, 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?». Она, однако, не только задается вопросами, но и обращает внимание на те ответы, которые даются на них религиями. «Поэтому философия религии есть критическая рефлексия над религиозными *верованиями* (курсив автора. — В.Ш.)»³.

Ее следует тщательно отделять от смежных дисциплин, которые изучают религию. Тогда как историк или социолог также может изучать религиозные верования, его «фокус» — не в истинности или разумности их: ложные могут быть ничуть не менее важны для него, чем истинные, поскольку их задача не в установлении их валидности, но в начертании картины исторического развития той или иной религии или соответственно ее места в обществе. Сложнее определить границы, по мнению Эванса, между ФР и теологией. Но следует обратить внимание на то, что под второй можно понимать деятельность, осуществляемую внутри самой религии. Обозначенная же деятельность ФР — как «критическая рефлексия над религиозными вопросами и верованиями» — может осуществляться и теми, кто не является людьми религиозными (как и теми, кто является таковыми). Следует учитывать и то, что

¹ 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 *убеждать* кого-либо в чем-либо, нежели что-либо *доказывать* в собственном смысле.

² Первые три выпуска были посвящены соответственно эпистемологии, метафизике и этике, пятый — науке и ее границам. В 2009 г. книга была переиздана в отредактированном и слегка расширенном виде, при участии Р.З. Мэниса.

³ Evans, 1981. P. 11.

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 это не является его главным делом. 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»¹. Но все же эти дисциплины до конца не идентичны — потому уже, что одна из проблем ФР и состоит в том, является ли естественная теология жизненно важной для религии, а другая — в том, могут ли штудии по естественной теологии успешно осуществляться. «Философия религии как задача будет необходимой и в том случае, если от естественной теологии отказаться»². 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 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»³.

Однако в первой же главе, которая следует после вводной, 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?»⁴. Как и Суинберн, Эванс предваряет свой главный предмет — аргументы в пользу существования Бога — рассуждением об умозаключениях: разница в том, что он большее внимание уделяет аргументам дедуктивным и за-

¹ Ibid. P. 14.

² Ibid. P. 15.

³ Ibid. P. 16–17.

⁴ Ibid. P. 31.

имствует их из известной книги Дж. Маврода «Вера в Бога» (1970). Аргументы бывают формально истинными (valid), если из верных посылок могут быть выведены через них верные заключения (соответственно, 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 еще и 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 людей без исключения, полагая, что таковыми (всех устраивающими) могли бы быть предметы только совсем «неинтересные»¹. Основной акцент делается поэтому на *убеждении*, а не на *доказывании*.

Это и демонстрируется в его книге «Философия религии», в которой последовательно рассматриваются классические аргументы в пользу существования Бога: религиозный опыт; специальные Божественные акты — откровения и чудотворения; возражения против теизма с точки зрения его «устарелости», со стороны науки и аргумента от зла; проблема языка религии; религиозный плюрализм и личная вера. Не только в главе «Возражения против теизма», но и во всех прочих случаях Эванс вначале обозначает соответствующий теистический топик, затем приводит как традиционные, так и современные ему 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 с 1980-х гг. здесь наметился новый поворот — третий после лингвистического и метафизического, поворот к философ-

¹ Evans, 1981. P. 44.

ским проблемам конфессиональной христианской теологии. Однако предпосылки для него оказались налицо уже значительно раньше. Об этом свидетельствует хотя бы 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 не отличается фактически от рассмотренных выше пособий 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 смысле — доказуемым или научно вероятным». Оно, однако, может быть рациональным «в слабом смысле» — может быть равнозначным «не иррациональному»².

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 ФР — под провоцирующим названием «Совет христианскому философу» (1984). Основатель «реформаторской эпистемологии» подверг критике главный тезис «эвиденциализма» Суинберна (который он называет и «эпистемологическим фундаментализмом»), в соответствии с которым наши представления и верования (beliefs) делятся на базовые и небазовые 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 и предпринимаются все доказательства, должны апеллировать к любому носителю «базовых данных» опыта. Философ реформаторской конфессии Плантинга, последователь теологического «антиэвиденциализма» Кальвина, предложил, в противо-

¹ Penelhum, 1971. P. IX.

² Ibid. P. 58, 355.

положность этому, 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 был сделан вследствие прямого «озарения» (вполне опять-таки в духе Кальвина) в связи с открытием, что и апология классического теизма мало плодотворна в мире, который живет совсем иными, «нетеистическими ценностями», и философы которого воспитаны в ментально-идеологической среде, являющейся для этой апологии непроницаемой¹. Христианские философы 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 похожа на поле битвы различных сообществ с конфликтующими стандартами и презумпциями. Различные философские теории суть разработки различных «дофилософских» презумпций, которые в некотором смысле определяют методы и результаты соответствующих философских исследований, являющихся «по большей части разъяснением, систематизацией, артикуляцией, соотнесением и углублением дофилософских мнений»². Поскольку же эти презумпции изначально различны, нет большого смысла в том, чтобы искать и собственно философский консенсус.

В статье «Августинианская христианская философия» (1992) Плантинга предлагает «программный набросок... концепции христианской философии, которая вырастает из некоторых центральных августиновских эмфаз»³. Здесь он определяет четыре ба-

¹ «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].

² Ibid.

³ Plantinga, 1992. P. 291.

зовых компонента христианской философии: 1) философскую теологию, 2) апологетику, 3) христианскую философскую критику и 4) положительную христианскую философию. Если 1) и 2) получили достаточное признание, то 3) и 4) не были в достаточной 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 (см. выше) и религиозные корни современных философий и делать результаты этих своих изысканий доступными для христианского сообщества. Что же касается «положительной христианской философии», то она мыслится Плантингой как размышление над общефилософскими проблемами с христианской точки зрения исходя из теистических предпосылок.

Призыв Плантинги к разработке христианской философии разделялся не только его единомышленником, также кальвинистом, Н. Уолтерсторфом, но и значительно более широкими интерконфессиональными кругами Общества христианских философов. Например, баптист М. Бити (Бэйлорский университет, Техас) издал сборник статей «Христианский теизм и проблемы философии» (1990), авторы которого учитывали намеченные Плантингой задачи. А чуть 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) могли уже констатировать, что вследствие реализации программы Плантинги в пунктах 3) и 4) «новая и интересная работа осуществляется христианами философами по исследованию и развитию христианских импликаций в метафизике и эпистемологии»¹. Представленный том был призван продемонстрировать возможности реализации данной программы в этике, и его составители разделили 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,

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

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

Другой 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, и 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. И естественная теология и философская теология работают с общими философскими методами, «анализом и аргументацией», но принимают различные виды утверждений в качестве посылок. Естественная теология — только те, которые соответствуют тем, что доступны природным когнитивным способностям человека, философская — также и религиозные доктринальные утверждения (такие, как Троиединство и Воплощение), начально недоступные ни наблюдению, ни рассуждению. Но она должна использовать философские методы для

¹ Stump, 1993. P. 2.

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

³ Kretzmann, 1989. P. 17.

⁴ Kretzmann, 1990. P. 3.

прояснения их. У нее две задачи: первая является апологетической — защита христианских учений против обвинений «в абсурдности, непоследовательности или несовместимости с другими христианскими учениями»; вторая — прояснительно-исследовательской¹.

В менее концептуальной, но объемной книге проректора Юго-западной баптистской теологической семинарии Дж. Ньюпорта «Конечные вопросы жизни: современная философия религии» (1989) заявленная задача заключалась в том, чтобы поставить философские и теологические проблемы в контекст «истории библейской общины». В этом ключе и 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 страдание, смерть и жизнь после смерти, а также соотношение веры и разума в богословии и другие предметы².

Проект «христианской философии» является настолько влиятельным в современной аналитической ФР, что с ним солидаризируются и многие другие авторы. Некоторые пытаются уяснить сам смысл данного словосочетания³. Другие, среди них и ведущий «эвиденциалист» Суинберн, также начинают принимать его за

¹ Kretzmann, 1989. P. 16–17; 1990. P. 2–3. Кретцману близок и С. Макдональд, который в статье «Что такое философская теология?» (1996) отмечает, что основное внимание в философских исследованиях религиозных предметов уделялось преимущественно естественной теологии, цель которой заключалась в обеспечении христианского тезиса эпистемологической поддержкой. Необходимо, однако, 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 Откровению. Но философы не должны игнорировать и другой задачи — анализа и прояснения специфических христианских вероучений, что и составляет 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 Троицизм, Боговоплощение и Искупление — традиционных образцов учений, не доступных естественному разуму». См.: [MacDonald, 1996].

² См.: [Newport, 1971].

³ Пример дает [Wippel, 1984].

нечто самоочевидное, считают закономерным развитием «метафизического поворота» и связывают с возможностью апологии и исследования специфических христианских догматов с помощью аналитических методов¹.

Если, однако, 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, и 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 все в те же 1980-е гг., когда начался поворот к «конкретной теологии»: здесь мы явно имеем дело с быстрой реакцией 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»². Рот соглашается с Ницше в том, что классический (теистический) образ Бога (как всемогущего Существа) подрывает 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», и 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. Хартшорна, которая действительно ради «человеческого удобства» решила понизить «содержание трансцендентности» в концепции Бога. То, что у Рота прозвучало в виде намека, ведущий современный «процесс-теолог» Дэвид Гриффин в книге «Обаяние без супернатурализма: процесс-философия религии» (2001) уже обобщает пря-

¹ Swinburne, 2005. P. 35–36.

² Roth, 1971. P. 11.

мым текстом, развивая биполярную концепцию Бога¹ и применяя 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 много более соблазнительной для постмодернистской религиозности оказывается концепция «радикального религиозного плюрализма».

Вначале Джон Хик (в свое время священник Объединенной реформатской церкви в Англии и профессор теологии в Бирмингемском университете, затем — дэнфортский профессор на факультете религии в Клэрмонте, Калифорния) ничем заметным не отличался в своих воззрениях на интересующий нас предмет 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. Она не должна развиваться 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 опирается³. 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 была стандартной для тех, в которых ФР трактуется как философская теология: вначале рассматриваются атрибуты теистического Бога, затем аргументы в пользу Его существования, затем основа-

¹ Подразумевается различие между «абстрактной сущностью» Бога и «конкретными состояниями»: к первым относятся классические Божественные атрибуты неизменности, бесстрастности, необходимости, внетемпоральности, ко вторым — «страстность» (подразумевается, что Бог радуется и страдает вместе с нами), изменимость 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 выписана в [Griffin, 1997].

² См.: [Griffin, 2001].

³ Hick, 1963. P. 1.

ния для неверия в это существование, человеческая судьба, открытие, проблемы языка религии и верификации религиозных утверждений.

Но через десять лет выходит в свет другая книга Хика: «Бог и вселенная веры: очерки по философии религии» (1973), в которой предмет ФР видится уже совсем иначе. Здесь сравниваются три модели христианского отношения к другим религиям: 1) традиционный эксклюзивизм — убежденность в том, что спасение доступно одним христианам; 2) новый инклюзивизм — допущение того, что заслуги Иисуса Христа делают спасение доступным для всех¹; 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 третьей². Постепенно он издал несколько сборников статей, один из которых так и назывался — «Миф о Боговоплощении» (1977), в котором настойчиво доказывалось, 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 такого «онтологического центра религий», который существенно отличался от того, на котором настаивали его бывшие единоверцы. 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

¹ Подразумевалась прежде всего знаменитая идея Карла Ранера о том, что во всех религиях есть «анонимные христиане».

² 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 что, во-вторых, именно этот догмат является препятствием для того взаимопонимания представителей всех религий, которого так настойчиво требует современный мир.

собственный «антихалкидонский догмат». Суть его в том, что все религиозные традиции аффинируются 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 меру культурно-антропологических особенностей каждой исторической среды¹. Ключевые символы мировых религий, преломляющие свет ноуменального «Реального-в-себе», соответствуют его феноменальным манифестациям в виде образов личного наполнения (Адонай, Троица, Отец Небесный, Аллах, Вишну, Шива) и безличного (Брахман, Нирвана, Шуньята, Дхармакая, 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, Адонай 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 вычурное *the Real an sich* должно было убедить в этом читателя) и что ему принадлежит заслуга актуализации кантовского коперниканского переворота в понимании религий³. Под кантовскую теорию познания был «настроен» и конечный вывод: религиозные традиции лишь отражают Реальное, с разных точек «высвечивают» его, но не могут претендовать на адекватное его 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 всем прочим⁴. Эту борьбу за новое религиозное сознание Хик и трактует как свою ФР, обобщенную в его книге «Дискуссионные вопросы в теологии и философии религии» (1993)⁵.

¹ Hick, 1989. P. 233–251.

² Ibid. P. 373.

³ 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].

⁴ Hick, 1989. P. 378–379.

⁵ См.: [Hick, 1993].

Апелляция к тому, чему обязан соответствовать «прогрессивный современный человек», а также явная (открытая Марксом) привлекательность переделывания мира в сравнении с его изучением завоевали Хику 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, Б. Хебблетвэйт и П. Ниттер, потрудились в разоблачении христианского эксклюзивизма по отношению к другим религиям¹, а второй из них издал вместе с Хиком еще один «демифологизаторский» сборник «Миф о христианской уникальности» (1987). Но было бы удивительным, если бы сам хикеанский настрой на переделывание религиозного мира не отразился и в теоретизированиях на предмет назначения ФР как таковой.

Манчестерский философ Д. Пэйлин в «Фундаменте философии религии» (1986), в полном соответствии 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 как самих верований, так и практики конкретной религиозной веры. Таким образом, в ходе своей «топографической работы» философы религии уделяют специальное внимание «обоснованности оснований и строения 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 избытком зла в мире, возможность чудес и т.д.² 2) Поскольку нет ни одной религии «без проблем», философ религии может заняться уже и инженерной

¹ Эксклюзивизм других религий ни малейшего беспокойства у них не вызывал.

² Pailin, 1986. P. 1.

деятельностью: посмотреть, какие типы зданий могут быть возведены, на какой почве и с какими наличными материалами, а затем поинтересоваться, «какие соответствующие свидетельства в пользу религии будут работать и как различные составные [ее] части могут быть соединены заслуживающим доверия образом»¹. 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 человека².

3) Наконец, в качестве архитектора философ религии может воспользоваться услугами и «топографа» и «инженера» с тем, чтобы определить, в какой мере существующие религии содержат в себе «достоверность» и соответствуют (со своими достоинствами и слабостями) требованиям современного человека, а в какой «могут быть изменены, чтобы произвести что-то более удовлетворительное»³. Тут философ религии может уже не только наблюдать естественный процесс изменения религии, но и воздействовать на него — опять-таки 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 того анализа и пересмотра наличных верований, которые осуществляет ФР, состоит в том, чтобы учредить то, что можно назвать «честной верой». Негативно это означает проблематизацию истины, значимости и эффективности исторических верований, позитивно — «установление системы верований, к которым самоосознающие современные люди, живущие в современном мире, могут относиться как к обоснованным и значимым»⁴.

¹ Ibid. P. 2.

² 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 «ярсусу», чем проблема соотношения Божественной вечности и темпоральности мира.

³ Pailin, 1986. P. 1.

⁴ Ibid. P. 5.

Автор задается вопросом и о том, как ФР осуществляла и может осуществить себя в истории. Правда, М. Чарльзворт в своей книжке «Философия религии: исторический подход» (1972) уже предложил различать четыре типа «функционирования» ФР в общественной жизни. Однако Пэйлин не только иллюстрирует их конкретными примерами, но предлагает и 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 было бы обозначить в качестве философии, изучающей факторы историко-культурных влияний на веру¹.

б. ФР как разработка философского атеизма. Если большинство аналитических философов видят 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 поддержку его позиции книгу «Атеизм: философское оправдание», в котором 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

¹ Ibid. 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 такого типа ФР.

противоположное¹. Известностью пользуются и 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 любого обсуждения).

Однако лишь Кай Нильсен (Университет Калгари, Канада) во «Введении в философию религии» (1982) представил критику 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 схем². Другая деятельность может быть признана вторичной (*a second-order activity*) и настолько же отличной от религии, как философия науки — описание и прояснение научных понятий — от самой науки. И этот «чисто вторичный философский анализ религии» — «описание и прояснение религиозных понятий и свойств» — должен быть и религиозно нейтральным, тогда как, исходя из этой логики, любой возврат к оценочной деятельности может быть расценен как откат к апологетике. 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»³.

Прямой оппонент этой правильной установки — то, что Нильсен называет «витгенштейновским фидеизмом». Суть этой позиции в том, что мы не имеем эпистемического права подвергать

¹ См.: [Koistinen, 2000. P. 75–81].

² Nielsen, 1982. P. 8.

³ Ibid. P. 9.

критике сам «первичный религиозный дискурс» (the first-order religious discourse): это то, что нам дано, и чтобы его понять, надо вернуться к соответствующему образу жизни как целое. Задача же, которую ставит перед собой автор, — раскрытие непоследовательности и «неразборчивости» не только философских и теологических описаний религиозных суждений, но и самих этих «первичных» суждений. И здесь могут быть намечены «пролегомены к новому философскому обоснованию для нового атеизма или агностицизма»¹. Правда, такая философская критика должна следовать за анализом самих понятий религии, и здесь Нильсен согласен с витгенштейнианцами 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 таких «вторичных высказываний» (теологических), как «Бог — необходимо сущее», «Бог может быть познан посредством специального религиозного пути познания», «Бог — невыразим», но и таких «первичных», как «Бог сотворил небо и землю», «Бог есть», «Бог во Христе» и т.д.²

Более «снисходительный атеизм» предлагает Р. Ле Подейвен, 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), чье поле 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

¹ Nielsen, 1982. P. 11.

² Ibid. P. 12.

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

других, потребность в преследовании «духовных целей» и много прочего хорошего¹.

О том, что преемники Нильсена осуществляют его программу, свидетельствует недавно выпущенное М. Мартином «Кембриджское руководство по атеизму» (2007), имитирующее аналогичные издания по философской теологии. В статье К. Парсонса огонь ведется и по «эвиденциализму» Суинберна, и по «антиэвиденциализму» Плантинги², у К. Смита – по космологическому аргументу, а Д. Деннет работает в привычной для себя теме, отстаивая эволюционизм. Здесь, однако, 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, коим является философский теизм, 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 о религии создает впечатление, будто данная область находится в процветающем состоянии и не требует дальнейшего осмысления. На самом деле это лишь видимость, ибо о том, что есть ФР, как правило, никто не задумывается. На деле ФР, как обычно объясняют, охватывает две несколько различные 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 никак 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 данная деятельность и называется часто феноменологией

¹ Le Podevin, 1996. P. 119.

² Martin, 2007. P. 109–111, 114–115.

религии¹. Но при более тщательном взглядывании в предмет 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 насчитываются 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»². Но если, таким образом, оба модуса ФР настолько различны, то где должен располагаться их род? Ответом на вопрос будет, что это «наука» (science), виды которой нормативные и дескриптивные³. 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 лингвисти-

¹ Westphal, 1973. P. 129. Данная констатация общепризнанности двух «философствований» в рамках ФР представляется несколько оптимистической, так как в англо-американской философии она обычно отождествляется, как мы могли уже достаточно убедиться, с первым «философствованием».

² Ibid. P. 130.

³ Ibid. P. 131. Не отсюда ли и Ю. А. Кимелев мог заимствовать свое «эвристическое» предположение, что философскую теологию и философское религиозное объединяет присутствие в обоих дискурсах «религиозного знания»? (см. гл. 1, § 1).

ческих критериях, первая, как кажется, должна иметь в качестве своего основного предмета Бога, а вторая — религию». И это смещение интереса от Бога к религии является весьма значимым 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 влиятельными направлениями философско-религиозной рефлексии Уэстфал считает развитие деистического проекта в моралистической философии религии Канта; пантеистическое учение о церкви верующих во всеединство у Шлейермахера; «разоблачительную герменевтику» религии у Юма, который начал то выявление «реальных причин», стоящих за религиозными идеями и переживаниями, что затем получило последовательное развитие у Маркса и Ницше. А это означает, что философско-религиозная рефлексия все-таки включает для него и программы а-теологии.

Чуть позже, чем первая статья Уэстфала, вышла антология У.Б. Уильямсона «Решения в философии религии» (1976). Составитель 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 философии, поскольку оно не соответствует, по его мнению, ни религии, ни философии. Следует поэтому 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 различие в том, что

¹ Westphal, 1997. P. 111.

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

³ Williamson, 1976. P. 49.

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 — философ же должен подвергнуть «проверке» все, даже высказывания о Боге. В целом же 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 же становится более конкретной при перечислении тех вопросов, которые Уильямсон считает для ФР основными. Это следующие вопросы: 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 Уильям Абрахам (Тихоокеанский университет, Сиэтл). Во «Введении в философию религии» (1985) он констатировал, что осмысление границ излагаемого предмета необходимо для самого 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 проблему свободы и благодати, а также откровения. Вместе с тем он настаивал на том, что ФР должна изучать не абстрактную «религию», но живые религиозные традиции⁴. Данная

¹ Williamson, 1976. P. 56.

² Ibid. P. 57.

³ Abraham, 1985. P. X.

⁴ Ibid. P. XI–XII.

область должна рассматриваться, — подчеркивал Абрахам, — как применение родовых характеристик философской рефлексии к изучению религии. Философия же 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, каково место человека в устройстве вещей и что такое благая жизнь. В соответствии с этим и 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 в теологию и религию (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 рассмотрения тех аргументов, которые употребляются за и против религиозных верований (аргументы за и против существования Бога и т.д.). По Абрахаму, само внимание к этим материям позволяет видеть, что такое ФР, и без избыточного вопрошания 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 конкретной религии. Она не находится в «напряженных отношениях» с последними и даже где-то с ними «пересекается», но в целом ее «охват» шире¹.

Закономерно, что этот удобный «охват» предмета ФР, при котором не теряются ни теология, ни религиоведение, получил доступ и в энциклопедические издания. Так, в достаточно популярном «Словаре философии» П. Энджелеса (1981) ФР характеризуется через ее основные темы, среди которых чередуются и «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,

¹ Abraham, 1985. P. 8–9.

откровения, догмата; бессмертие 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 те, чьи задачи состоят в следующем: 1) оценке рациональности религиозных верований с особым вниманием к их когерентности и к убедительности их обоснования; 2) 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 не всегда просто установить. 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 рационально-теологической проблематикой и философского изучения религии, свидетельствуют многие популярные антологии и введения в предмет. Так, сборник четырех 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 «критический рационализм»); Божественных атрибутов, аргументов в пользу существования Бога, теодицеи; эпистемологическая тема «базовости» веры в Бога; тема религиозного языка и этики, а также посмертного существования, после чего следует обсуждение религиозного многообразия (религиозный плюрализм)³.

Аналогична структура и «Современной философии религии» (1998) такого известного автора, как Чарльз Талиаферро (философский факультет Колледжа св. Олафа, штат Миннесота). Основные темы монографии — философско-теологические (отчасти в духе Хика — с учетом неперсоналистического, прежде всего ин-

¹ Angeles, 1981. P. 245.

² Proudfoot, 1987. P. 308.

³ См.: [Paterson & Hasker & Reichenbach & Basinger, 1991].

дийского, 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». Однако предваряют их «религиозные верования» (включая рассмотрение пяти мировых религий¹ и определений религии) и «религиозные практики и картины реальности» (включая рассмотрение «форм жизни»). Сам 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.² Основные проблемы, которые, по мнению Талиаферро, «воодушевляют» современную ФР (или, по крайней мере, должны это делать), распадаются, как кажется, на три группы, которые можно было бы распределить на: 1) философско-теологические: являются ли религиозные взгляды на Бога, человека и мир истинными или ложными? Могут ли атрибуты Бога, признаваемые тремя монотеистическими религиями (всемогушество, всеведение, всеблагость, всеприсутствие и свойство быть творцом мира), быть поняты и соединены? требуют ли религиозные убеждения обоснований? каковы аргументы в пользу и против существования Бога?; 2) 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?; 3) «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? Соотносятся 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?³

¹ К иудаизму, христианству и исламу добавляются индуизм и буддизм.

² Taliaferro, 1998. P. 4.

³ Ibid. P. 4–5.

М. Петерсон и другие составители антологии «Философия религии: избранные чтения» (2006) решили ради историко-культурной политкорректности включить помимо современных и классических христианских авторов (Боэций, Фома Аквинский, Паскаль) и философов других монотеистических религий (Ибн Рушд, Маймонид), скептиков, атеистов, отрывки из Упанишад, Шри Ауробиндо и нынешнего далай-ламы¹. 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 религиозного 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 нравственности².

8. *ФР как анализ «грамматики» религиозного языка.* Витгенштейнианство как программа исследования языка религии в качестве одной из «языковых игр» существенно отличается от теологического исследования языка религии — по причине принципиального отказа от рассмотрения истинности высказываний на этом языке. Обоснование этих исследований следует видеть в убежденности (выраженной и невыраженной), 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), по-другому, некогнитивные аспекты языка религии, что и отличает существенно витгенштейнианство от теистической (как и атеистической) ФР, которая подходит к языку религии преимущественно с когнитивистских позиций. Расцвет философско-религиозного витгенштейнианства приходился на 1960–1970-е гг., когда це-

¹ Составители подобных попурри, очень популярных на книжном рынке, видимо, все-таки скорее всего и искренне не понимают, какой китч они производят, будучи заинтересованными только в том, чтобы угодить читателю, которому нужно все сразу.

² См.: [Peterson, 2006].

лая группа аналитических философов (Н. Малкольм, О. Бувсма, 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 вмещиваться в действительное употребление языка и может, в конечном счете, только описывать его, так как не может дать им никакого обоснования. Она оставляет все как оно есть»¹. Попытки же определять задачи и предмет ФР были среди его последователей не часты.

Согласно У. Блэкстону, автору книги «Проблема религиозного знания» (1963), основная задача ФР – определить саму религию. «Определить» – значит описать те роли и функции, что осуществляются такими утверждениями, которые в соответствующем контексте могут быть обозначены как религиозные. Эти дескрипции должны быть, по витгенштейновским максимам, оценочно нейтральными и не должны содержать попытки обосновать или опровергнуть религиозные убеждения².

Витгенштейновский подход к религии одним из первых решил использовать для осмысления языка христианства основатель Британского общества ФР Ян Рамси (см. выше), выпустивший антологию «Слова о Боге: философия религии» (1971). В 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. Две следующие части демонстрируют лингвофилософские тексты аналитической традиции от Б. Рассела до М. Блэка. В последней части антологии (куда включается 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»³.

Неявное определение задач ФР обнаружилось и в статье английского аналитика Д. Филлипса, писавшего на эти темы более

¹ Цит. по: [Koistinen, 2000. P. 142].

² Blackstone, 1963. P. 38–45.

³ См.: [Ramsey, 1971].

тридцати лет. В ответе на подробно рассмотренный выше манифест Плантинги «Совет христианскому философу» (см. выше) в статье под названием «Совет тем философам, которые христиане» (1993) Филлипс выразил основоположения своей школы. По его мнению, справедливость отвержения «эвиденциалистского» метода, который претендует на то, чтобы делегировать ФР статус «арбитра истины или рациональности религиозных верований»¹, не налагает еще на христианских философов обязательства поддерживать такой способ религиозного философствования, который считает истину или рациональность определенных религиозных положений гарантированной, и противопоставлять себя философам других убеждений. Хотя общей, религиозно нейтральной рациональности для веры или неверия нет, способ философствования является общим. Основная задача философа религии — фиксировать 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)². Такой результат должен быть следствием «незаинтересованного исследования» (открытого Витгенштейном 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»³. Филлипс настаивает на том, что «христианской философии» не может быть так же, как и «марксистской философии» или любой другой философии «того же рода», так как сам язык (по Витгенштейну) подобен городу, в котором нет одной «главной» дороги⁴.

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 «грам-

¹ Phillips, 1993. P. 225.

² Ibid. P. 226.

³ Ibid. P. 232.

⁴ Ibid. P. 234.

матические», определяющие правильное использование религиозных понятий, а не как предположительные фактуальные высказывания о мире¹. Он подчеркивает и амбивалентность статуса этих высказываний (в зависимости от контекста): извне «Бог существует и есть творец мира» — только «грамматическая форма», тогда как для верующего Воскресение Христово — непреложный исторический факт².

Три оставшихся из основных ракурсов видения задач ФР в той или иной мере обнаруживают влияние европейско-континентальной философии на англо-американскую (см. выше). 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 Фредерик Ферре (Диккинсонский колледж, штат 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 осмыслять 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» определением³. В специальной монографии «Базовая современная философия религии» (1967) Ферре уделяет специальное внимание тому, чем эта дисциплина не является и чем является, и приходит к выводу, что значительно легче ответить на первый вопрос, чем на второй. 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 философия науки иногда называется «метанаукой», так и ФР может быть названа «метаре-

¹ При такой трактовке можно было бы, надеется автор, избежать и той критики, которой эти утверждения подвергаются, например, у К. Нильсена (см. выше).

² Arrington & Addis, 2001. P. 177.

³ Ferré, 1961. P. 9–30.

лигией» (см. выше). 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» (а *meta-religious study*), сколько оборонительное оружие самой религии. В-третьих, ФР не есть и философская теология, ибо последняя, при всем своем пользовании философскими «методами и техниками», относится к теологии (а не к философии) как вид к роду. Поэтому философская теология может быть «только частью предмета философии религии»¹. Наименьший же риск в определении ФР автор видел в трактовке ее как «специальной области интереса, относящейся к предмету религии, в рамках общей дисциплины философии»². А это значит, что углубление в определение ФР должно совпадать с углублением понимания философской деятельности как таковой. И действительно совпадает, потому что после данного утверждения Ферре переходит к скрупулезному анализу философской деятельности самой по себе (вне связи с религией).

Р.М. Блэкстон в провокативной статье «Возможна ли философия религии?» (1972) начал с того, что ни религиозный человек (принимающий на веру все положения своей религии), ни светский философ (подвергающий все сомнению и не знающий религию «на практике») быть субъектами ФР не могут в принципе (а другие субъекты исключаются). Потому он оценил как парадоксальный тот факт, что она осуществляется в самых широких масштабах. Для нас в данном случае, однако, 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 и Л. Дюпре в книге «Другое измерение: поиск значения религиозных расположенностей» (1972). Первая среди

¹ Ferré, 1967. P. 9–11.

² Ibid. P. 11.

³ Blackstone, 1972. P. 180.

них — понимать, что *есть* в религии, определить ее место на карте всего человеческого опыта, а не инструктировать, что *должно быть* в ней. Основными его темами стали: определение религии, мистицизм, религиозный опыт и соотношение последнего с мистическим видением, а также чем реально религиозный человек отличается 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.

Задачей П. Бэрка в его небольшой монографии «Хрупкая Вселенная: эссе по философии религий» (1979) было понимание «природы и значимости религии как таковой», «ее специфической функции», «значения религии в отношении жизни». Он мыслил свою задачу как создание теории религий (во множественном числе), которая могла бы стать «пролегоменами ко всякой будущей теологии»². Сущность же религии заключается в «освобождении» или, что звучит более привычно, в спасении. То, что выделяет религиозное, и есть человеческая активность, «сосредоточенная на спасении»³. В соответствии с этим и религии есть культуры, действующие в направлении спасения, а все великие религии — продукты теперь забытых моментов различных культур, когда они появились на свет, и каждая из них заключает в себе нечто существенное для человеческого опыта. Эта 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). Его темы: определение религии, характер и различные черты религиозной веры, природа веры и неверия, типы религиозного скептицизма, принципы оценки ответов на религиозные «притязания». Шелленберг считает, что слишком большое внимание его коллегами уделяется религиозным верованиям

¹ См.: [Dupré, 1972].

² Burke, 1979. P. 10–12.

³ Ibid. P. 17.

(доктринального содержания) и их отрицанию (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, его 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 и юбилейного, двадцатипятилетнего, 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. выше).

В статье Р. Шарлемана (Университет штата Виргиния, факультет религиоведения) «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 и о том, под каким углом зрения должны быть рассматриваемы в ней религиозные феномены, учитывая, что это могут быть параметры субъекта, мира или Бога, и привлекает философско-религиозные концепции Пауля Тиллиха. 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 не представляет для философа больших затруднений, чем любая из трех перечисленных. Но если она рассматривается под углом зрения всех трех названных параметров, в том числе и в свете идеи Бога, она задает ему проблемы иного типа. Автор предлагает при их решении руководствоваться парадоксом Тиллиха, который состоит в том, что религия как таковая (укорененная в Необусловленном) вступает в противоречие

¹ Burke, 1979. P. 186.

² Ibid. P. 33, 37.

³ Scharlemann, 1995. P. 93.

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 (Бостонский университет, школа теологии) «Религии, философии и философия религии» открывается наблюдением, что последнее время религиоведы предпочитают говорить об изучении не столько *религии*, сколько *религий*². Причина этого прозрачна: наши знания о других религиях неузнаваемо расширились и мы, особенно после могучего подъема востоковедения в Америке с 1970-х гг., можем уже представить себе объем мирового религиозного многообразия. Тем более представляется «анахроничным», что аналитическая ФР не желает это многообразие замечать и, как наглядное подтверждение тому, ничтожная доля публикаций по восточным религиям в этом же «Международном журнале по философии религии» за все прошедшее десятилетие, который беспрецедентное расширение межкультурных горизонтов и в науке, и в политике, и в жизни практически не затронуло. 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 ее надо отграничивать) у нее много: это 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 на то, что его дисциплина может работать с одной из этих специализаций или со всеми вместе, настаивая только на том, что следует учитывать особенности философских методов³. Однако

¹ Ibid. P. 99–100.

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

³ Neville, 1995. P. 168.

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 о том, что философия как таковая должна быть критикой абстракций, — он предлагает считать, что «философия религий — это критика абстракций в религиях»¹.

Понять из статьи, что такое те самые «абстракции в религиях», которые ФР призвана критиковать, однако, 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, заключалась бы, как можно его понять, в том, чтобы 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»². Другой образец «критики абстракций» — 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 (коими религия будто и исчерпывается). Разумеется, все религии без исключения имеют таковые верования. Но следует помнить, что последние сами суть абстракции от многих контекстов религиозной жизни, к которым они отсылают, от несформулированных «инстинктов», «обычаев», «предчувствий». Потому правы были, по мнению Невилла, К. Гиртц и другие, которые подчеркивали, что наличные религии должны быть понимаемы только в «плотном описании». Религиозная жизнь должна рассматриваться в сложном переплетении социальных, культурных и «личных» систем³.

10. ФР как философское сравнительное изучение религий. Хотя эту, сравнительно новую, программу обычно почти отождествляют с концепцией «религиозного плюрализма» Дж. Хика, при этом

¹ Neville, 1995. P. 169.

² Ibid.

³ Ibid. P. 170–171.

не учитывается 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 (см. выше). Здесь же, несмотря на учет «хикейнства», 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 участников сборника можно обозначить лишь как демонстрацию «не сводимого к единству» многообразия религиозных форм и постановку вопроса о том, целесообразно ли вообще искать их общий источник. Один же из авторов, Дж. Кобб, считает возможным остановиться даже на таких двух «источниках»: «западная религия» сосредоточена на праведности, а большинство восточных на креативности или пустотности¹.

Одним из теоретиков этого направления выступил адъюнкт-профессор философии религий в семинарии Университета Чикаго Пол 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 редакциях.

Первую 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

¹ См.: [Dean, 1995].

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 последнего 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.

Другую редакцию сравнительной ФР он усматривает в работах тех авторов, 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 «критической философией религии» и подразумевая под ним рассмотрение понятий, рекомендаций и «притязаний», характерных для религиозного дискурса. Во всех случаях Кристиан использует примеры из отдельных религий — преимущественно из иудаизма, христианства и буддизма, — и это вынуждает его заниматься компаративистикой⁴.

Третью редакцию 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 некоторый вопрос, который принадлежит... одной (или более) из конкретных религий». Например, можно быть «конструктивно заинтересованным» в логике космологического аргумента в поль-

¹ Griffiths, 1997. P. 617.

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

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

⁴ Ibid. P. 618.

зу существования Бога, но выбрать себе в «собеседники» средневековых вишнуитов или североафриканских суннитов. Или, скажем, можно изучать Откровение или, по-другому, тексты, происхождение которых считается нечеловеческим, 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 — по мнению Гриффитса, весьма перспективного — недавняя книга Л. Йиэрли «Мэн-цзы и Аквинат: теории добродетели и концепции мужества» (1990), в которых не просто сопоставляются трактовки обозначенной добродетели в двух традициях, но и предпринимаются на этой основе поиски оптимального его понимания. Здесь большое место занимает «воображение», которое может питаться компаративным материалом¹.

Но в целом автор считает и второе направление (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». А в исторической перспективе ничто не мешает считать, что подобно тому, как обсуждение философских вопросов для христиан было обогащено знакомством с иудейской и мусульманской теологией XII–XIII вв., аналогичным образом они многое приобретут из изучения философских аргументов, произведенных буддистами, индуистами или конфуцианцами².

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 книжке «Индуистский взгляд на философию религии» (1991) поднимает и такие темы, как индуистские версии теодицеи или «христианские взгляды на Откровение в индуистском контексте»³.

11. ФР как экзистенциально-практическо-эстетическая философия. Протест против доминирования в ФР рациональной теологии был озвучен и значительно раньше — с позиций не религиозно-

¹ Ibid. P. 619.

² Ibid. P. 620.

³ См.: [Sharma, 1991].

ведения, а континентальной религиозной философии. Об этом свидетельствует своеобразный манифест Освальда Шрага, президента Общества философии религии Северной Каролины, «Экзистенциалистский вызов философии религии» (1973). Традиционная ФР, в соответствии с природой традиционной метафизики и онтологии, склонялась, по его убеждению, к «философии сущности». Между тем оказался невостребованным 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 жизни¹. 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. Вызов со стороны экзистенциализма должен состоять поэтому в переосмыслении самой философской заинтересованности в области религии: речь должна идти не о том, может ли существование Бога быть доказано, а как «человеческая ситуация» обуславливает религиозное сознание, но также и о том, чтобы рассмотреть отношение между опытом жизни и концептуализируемым миром и показать, как это рассмотрение ведет нас к осознанию символа и мифа².

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», а также понимания правильного соотношения этих важнейших перечисленных аспектов человеческого опыта³. Религия есть (здесь автор выражает идею Пауля Тиллиха) «хватание» (grasping) конечного человеческого существ-

¹ Schrag, 1973. P. 151.

² Ibid. P. 152, 158.

³ Ibid. P. 153.

вованя за Бесконечное, а экзистенциалистская перспектива — «приглашение к тому, чтобы возвратиться к конкретному опыту религиозной жизни»¹. 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), значение которых не столько в их «теоретических» формулировках, сколько в их «функциональной силе»².

В настоящее время в англо-американском пространстве мнение, что никто не принуждает ФР 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 направления» привлекают для решения своих задач и «эпистемологию добродетелей» (как определенную альтернативу «эпистемологии эвиденциализма»), и эмоционально-эстетические аспекты религиозного сознания. Именно в этом русле М. Мак-Ги выпустил специальный сборник статей под названием «Философия религии и духовная жизнь» (1992), а затем и 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), в которой поставил вопрос об эпистемической реабилитации эмоций в религиозном сознании. На него и на финского философа П. Йервелейнена, написавшего «Изучение религиозных эмоций» (2000), опирается английский автор 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 психо-

¹ Ibid. P. 158.

² Ibid. P. 165.

логии и нейрофизиологии)¹. Основные тезисы этой «эстетической ФР» можно сформулировать как то, что эмоциональные чувства могут функционировать в качестве модусов ценностного восприятия Бога, мира и человеческих индивидов; что они могут функционировать и как «парадигмы», направляющие развитие нашего дискурсивного понимания в религиозном контексте (как и в других); что 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 же идее «опережения» религиозными чувствами доктрин он считает себя продолжателем У. Джемса.

Одним из заметных авторов данного направления следует считать специалистку по религиозной эпистемологии Харриет Харрис (теологический факультет Оксфордского университета). Она уже давно обратила внимание на разочарование студентов в способах преподавания им ФР, от которой они ожидают обсуждения наших глубочайших жизненных вопросов — с тем, чтобы мы могли интегрировать наши опыты, желания и верования и таким образом расти в мудрости и понимании². Вместо этого 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 Бэзил Митчелл назвал «мелкой философией» (см. выше). В статье «Подрезает ли аналитическая философия наши крылья? Реформированная эпистемология как тестовый случай» (2005) Харрис 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 тех предметов, которые составляют средоточие забот философии религии»³. Признавая самоограничение в по-

¹ Wynn, 2005. P. XI.

² См.: [Harris, 2002].

³ Ibid. P. 101.

становке своих задач добродетелью аналитических философов, Харрис считает своевременным развитие и других добродетелей (моральных и духовных) для тех, кто хочет быть «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 здесь различные факторы, включая социокультурные и боговдохновенные. Специальное внимание она уделяет сходствам между «реформаторской» эпистемологией и феминистской, к представительницам которой она относит и себя.

12. *ФР как феминистская «деконструкция религии»*. Харриет Харрис – отнюдь не единственная из тех, кто ассоциирует себя с феминизмом и в то же время обратил внимание на философско-религиозную проблематику. Достаточно упомянуть П. Андерсон, которая опубликовала монографию «Феминистская философия религии: рациональность и миф о религиозной вере» (1998), а затем целый ряд статей и 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 Клэк «Философия религии: критическое введение» (1998) рассматриваются стандартные для преобладающего направления англо-американской ФР темы исследования аргументов 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 придает ей, а заодно и ФР, как их можно понять, обсуждение построений таких «радикальных теологов», как Дон Купит, 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 Грейс Янцен, опубликовавшую манифест «В чем разница? Знание

¹ Clacs, 1998. P. VII.

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 постструктурализм), и ее последовательная ориентация на второй отличает ее от выше-названных деятельниц феминистского движения. Принципиальное различие между этими мирами в ФР состоит, по определению 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, в то время как во «французской» (подразумеваются Ж. Деррида, Л. Ирагарай и Ю. Кристева) — 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 (вопреки «британской» философии) на уровне подходов XVIII в. к субъекту, языку и объекту религии и потому 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, «добротого старотого 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 же касается собственно религии, то для «французов» она есть явление однопорядковое с бессознательным, и как бессознательное «стягивает» рационального субъекта, так и религия — цивилизацию. Вопрос поэтому стоит не о том, хотим ли мы, как об-

¹ Jantzen, 1999. P. 457.

² Ibid. P. 463.

щество, быть религиозными, но каким образом — как не стоит и вопрос о том, имеем ли мы, как индивиды, бессознательное, но в каком отношении к нему мы состоим¹. Другие акценты, следующие из «французской» философии в отношении к религии, которые было бы хорошо усвоить «британцам», — это признание значимости тех «ценностей и символов», что поддерживают цивилизацию, и отсутствие сегрегации между религиями. Даже Дж. Хик (а уж казалось бы, — хочется уточнить — какой демократ!) признает в качестве «больших религий мира» только христианство, иудаизм, ислам и буддизм с индуизмом, в то время как о значении племенных и аборигенных религий никто не думает, а оно очень велико было в прошлом и остается таковым сегодня.

В своей монографии «Становление божественным: к феминистской философии религии» (1998) Грейс Янцен предъявляет шесть значительных претензий к «маскулинистской» ФР (на что только делались намеки в связи с «фаллоцентризмом» из рассмотренной статьи). Они сводятся к следующему: 1) концепция Бога (как и человека) соответствует идеалам безграничности, устранимости и бестелесности (не устраивают английскую феминистку и такие Божественные атрибуты, как всемогущество, неизменность и, разумеется, отцовство²); 2) акцент ставится на «смертности», а теология строится на «спасении»: ссылаясь на Х. Арендт, автор призывает повернуться к «рождению»; 3) акцент ставится на первичности убеждений, на том, что рациональность веры в Бога должна быть важнейшей из человеческих забот³ — вместо того, чтобы уделить должное внимание тому, чтобы самому человеку стать «божественным»; 4) аналогический, вместо метафорического, способ обсуждения Божественного; 5) «фаллоцентризм», обуславливающий «мужской язык» обсуждения религии; 6) преувеличение значения бинарных оппозиций типа теизм—атеизм, которые на деле содействуют доминации веры над желанием⁴. Специальное внимание уделяется в книге критике теодицеи — как организо-

¹ Ibid. P. 464.

² В качестве типичного примера приводится концепция теизма у Суинберна [Janzen, 1998. P. 36–37].

³ Ibid. P. 79.

⁴ Из последовательности этих претензий следует, что, по мнению Янцен, наши желания именно (как таковые) должны делать нас «божественными», тогда как разум препятствует нашему «обожению».

ванной вокруг чисто интеллектуальной, умозрительной проблемы¹. Зато значительно труднее определить, что Янцен может предложить в качестве альтернативной, содержательной программы для ФР².

13. Критика философии религии как теоретического проекта. Как бы ни различались рассмотренные программы реализации ФР друг от друга и сколь бы некоторые из них ни состояли в отношениях конфронтации, их объединяет лежащая за ними убежденность в ее эпистемической ценности и важности для решения духовно-практических задач человека. Существуют, однако, 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), чья статья «Философия религии» была издана в новейшей многотомной американской «Новой католической энциклопедии» (2003).

После обзора того, какие философы обычно считаются представителями данной дисциплины, Мартин 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. Но термин «религия» не относится ни к бытию, ни к существованию. В других случаях *X* — это область познания, и 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* — это 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, во-первых, то, с чем ассоциируется, как правило, ФР, соотносится не с деятельностным, а с экзистенциальным и, во-вторых, сама религия явно не относится к деятельности в том смысле, в ка-

¹ Jantzen, 1999. P. 259–264.

² Вероятно, здесь ситуация та же, как и с «феминистской эпистемологией», которая «креативна» преимущественно только в критике того обстоятельства, что теорию познания создавали мужчины.

ком 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 понимания задач самой естественной теологии. После Реформации некоторые протестантские богословы стали понимать ее как приложение богооткровенной теологии к конечному, природному миру, и в таком случае эта теология не может быть чем-то бóльшим, чем один из аспектов последней. Очевидно, что ФР не может трактоваться как естественная теология в этом смысле. У Фомы Аквинского естественная теология — это относительно автономный домен естественного разума, скоординированный, однако, с теологией богооткровенной, «...но было бы по крайней мере исторически некорректным делать философию религию синонимом естественной теологии. Более того, это был бы легкий путь вообще уйти от наличной проблемы [идентификации философии религии]»². Наконец, естественная теология проектировалась не только как автономное знание о Боге, но и как замена богооткровенной теологии. Такова была «религия разума» деистов, значение которой заключалось в том, что она стала 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 и 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, тогда как эти «идеалистические мировоззрения» (*idealistic Weltanschauungen*) составляют нечто «завершенное, конечное и ограниченное индивидуальными “системами” мыслителей», как и любые идеологии. В настоящее же время, когда эпоха этих идеалистических систем давно завер-

¹ Martin, 2003. P. 71.

² Ibid. P. 72.

шила и в мире господствует секуляризм, ФР не может обозначать что-то большее, чем одну 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.

§ 2. 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, которая неизбежно вызывает заинтересованность и в собственной «генеалогии». Поэтому в большинстве введений в ФР исторические вопросы остаются за кадром или констатируются самые общие положения без потребности в их обоснованиях. Но 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 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 на вещи нашел полное выражение в статье Г.Д. Льюиса «История философии религии», изданной в очень солидной философской энциклопедии Пола Эдвардса (1967). Автор, сам известный философ религии, обосновывает его тем, что

¹ Martin, 2003. P. 73.

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 уже оставаться чем-то самоочевидным – тем, что принимается по традиции, но очевидно, что в интервале VIII–IV вв. до н.э. осуществилось становление философской мысли уже «очень эксплицитного типа», включая и 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 мы обнаруживаем «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, как считает Льюис, к 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 аргументации, очень близкой к сегодняшним дискуссиям о религии (вполне понятно, правда, почему это утверждение

¹ Lewis, 1967. P. 276.

² Здесь нельзя не удержаться от параллелей с видением начальных стадий ФР у О.Т. Ермишина (см. гл. 1, § 2).

³ Льюис здесь явно путает Упанишады и X мандалу Ригvedы, 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. подг. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. С. 286.

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

ничем не подтверждается), а также рефлексию на предмет наших духовно-практических установок, типа социального служения, сострадания и т.д.¹

Совсем не много позднее того времени, когда Упанишады были записаны, в Китае тоже появилось философское учение о всеединстве². Таковы значения понятия Дао, а также идеи единства неба и земли. Снова речь идет о существовании некоей реальности за пределами окружающего нас мира, которую человек не в состоянии ни определить, ни даже постичь. Очень 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 очень близко к 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» оказывались взаимозаменяемыми⁵, ибо он, подразумевая первое, на деле писал о втором. Он замечал, между прочим, что все основные полемические позиции в философии в целом нашли отражение и в религиозной контroversии. Но главное в том, что и в Греции, как и в Ин-

¹ Ltwis, 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 и объясняет очень позднее «предание письму» как Ригведы (не много 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., к примеру, 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. гл. 1, § 1). Большие претензии к ним правомерны потому, что они пишут все-таки позже Льюиса.

дии 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 потому 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. С другой стороны, Протагор и Гераклит настаивали, в противоположность этому, на реальности множественности и становления на «здесь и сейчас»¹.

Прослеживая путь простого, кумулятивного развития ФР от древности к современности, Льюис, видимо, не заметил, что отношения части и целого оказались у него недостаточно отрефлексированы. Дело в том, что 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 У. Элстон в статье для «Рутледжеской философской энциклопедии» (1998), которая была подробно рассмотрена выше (см. § 1). «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. Интересно, что 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 же, для Элстона, есть 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». Как можно было видеть из его развертывания концепции ФР, для него вообще историчность со-

¹ Lewis, 1967. P. 278.

² Ibid. P. 283.

³ Ibid. P. 240.

ответствующего дискурса несущественна, о чем свидетельствует наилучшим образом изложение того же космологического аргумента от Платона до У. Роува. Из этого следует невербализованный, но ясно подразумеваемый вывод о том, что специальной истории ФР не имеет, но в каждом конкретном случае эта история может быть выявлена из сравнительной хронологии применения философской рациональности для решения тех или иных теологических проблем.

Наконец, в 2009 г. в Австралии была издана Г. Оппи и Н. Тракакисом пятитомная «История западной философии религии» с привлечением множества специалистов. Составители взяли за образец знаменитую «Историю западной философии» Б. Рассела, распределив материал, начиная с ранней античности, по именам. Реально это история западной философской теологии и религиозной философии (с привлечением мусульманских и иудейских философов во второй том, посвященный Средневековью)¹. Составители сочли уместным комментировать отсутствие персоналий за границами монотеистических традиций, тогда как сама концепция приравнивания истории ФР к истории указанных «наук о духе» нуждается с их точки зрения в обосновании.

2. История ФР и совпадает и не совпадает с философией-в-религии. Данная позиция типологически близка идее «двойственного генезиса» ФР в российской литературе (см. гл. 1, § 2). Она опирается, с одной стороны, на признание того исторического факта, что ФР как специальная дисциплина когда-то все-таки возникла, а потому в этом качестве должна была иметь и свою «специальную историю», с другой — на нежелании ясно отделять ее от любых форм религиозной философии.

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», а потому в текстах 1780–1790-х гг. «содержание “философии религии” составлял ряд рационально обнаруживаемых истин, полезных для религии и доступных для философии»², и он придает немалое значение данной хронологии. Но он же подчеркивает, что даже в современной англоязычной философской

¹ Автору этих строк оказались реально доступными в PDF только тома по средневековой и современной ФР (последний завершается статьями о Суинберне и Плантинге).

² Jordan, 1995. P. 759.

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 «метафизикой»¹, христиане времен патристики и схоластики — «мудростью», «священным учением» или «теологией», а мыслители Нового времени — «естественной теологией», «преамбулами веры» или «естественной религией»². 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 апологетам александрийской школы, сомневается в применимости термина «ФР» к деятельности философствовавших теологов трех монотеистических религий³, подробнее входит в 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»⁴. Из этого следует, как можно «дочитать» Джордана, что были две ФР — древняя, занимавшаяся богопознанием, и новая, занимавшаяся самой религией.

Также и Э.Т. Лонг (см. § 1) подчеркивает тот момент, что хотя философская рефлексия на предмет религии столь же древняя, как сама философия, словосочетание «ФР» является сравнительно недавним добавлением к истории западной философии. Эта

¹ Автор не учитывает того, что, хотя термин «метафизика» и имеет позднеантичное происхождение, сами греки не употребляли его, пользуясь термином «первая философия», который дожил до Нового времени.

² Ibid.

³ Вследствие того, что «они понимали свое учение и свои писания не как философию, но как изучение божественного закона, как интерпретацию божественного откровения, как кодификацию и разъяснение религиозных традиций» [Jordan, 1995. P. 761].

⁴ Ibid. P. 762.

дисциплина, какой мы ее знаем теперь, обособилась в Новое время и ассоциируется прежде всего с деятельностью Юма, Канта и Гегеля. Хотя он заимствовал эту констелляцию имен из монографии Дж. Коллинза (см. ниже), который видит значение названных классиков философии в систематическом исследовании самой религии, Лонг среди первостепенных ее проблем, обозначившихся начиная с указанного периода ФР, выделяет 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, начали считать себя независимыми от обязательств перед конфессиональной теологией и, следовательно, от Откровения и авторитета¹.

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

Хотя Джеймс Коллинз, автор специальной монографии «Возникновение философии религии» (1967), основанной на лекциях, прочитанных им в Йельском университете, не отрицал, что философы любой эпохи не были чужды серьезному интересу к религии и ее месту в личном и социальном существовании человека, он отчетливо выделял те специфические историко-культурные условия Нового времени, которые позволяют понять становление ФР как специальной области философии именно в эту эпоху. Те, кто ее создавал, 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 философской дисциплины осуществлялась в течение 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

¹ Long, 2000. P. 1.

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 же 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 ее становления. «Рискованно выделять какие-то хронологические границы для процесса, с которым связано так много континуальных факторов, — отмечает он, — но некоторые ориентировочные метки помогают идентифицировать процесс и различить принятое им направление. Решающее для эксплицитного и систематического развития философии религии столетие протянулось примерно с 1730 по 1830 г. Эти даты значимы, поскольку они 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 монография Коллинза — в указанной последовательности имен и с заключительными сопоставлениями концепций трех названных философов. Именно системность отличает мыслителей, развивавших общую теорию религии, — а это и суть те, о ком идет речь, — от тех, кто просто выносил о религии какие-то суждения. Среди многих проблем, с которыми работала эта начальная ФР, автор выделяет и сам характер отношения философии к религии, и соотношение философской рефлексии и религиозной веры (также философии и теологии), и осмысление этики на философском и религиозном основании³.

¹ Collins, 1967. P. IX.

² Ibid. P. VIII.

³ См.: Ibid. P. 351–422.

Коллинз полагал, что взятый им в качестве объекта исследования начальный и одновременно классический формат ФР поможет более корректной интерпретации других дискурсов о религии в европейской традиции, которые и предшествовали рассматриваемому им периоду и следовали за ним. Таковы, например, некоторые «полезные концепции религии в теистической традиции Августина, Аквината и Ньюмэна», мерилom для оценки которых должны быть новоевропейские философские концепции¹.

Идеи Коллинза в связи с новоевропейским 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 новоевропейской 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 является весьма значимым для становления той философской дисциплины, которая развивается в виде философии религии в Европе — от Юма до Ницше². 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, но также и деистические доказательства бытия Божия, окончательно сместили интерес философского разума от Бога к постановке вопроса о том, «что может сказать философия о религиозном измерении че-

¹ Collins, 1967. P. X.

² Westphal, 2004. P. 111.

³ Ibid. P. 112.

ловеческой 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). Слово сочетание *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. В любом случае, однако, эти конструкции предполагают возможность трактовать религию как некое родовое единство, имеющее видовые деления (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, однако, чужда античности и Средневековью (в последнем случае под «религией» понимались обычно институции, верования и практики, делавшие возможным общение с Богом³). Хотя она начинает обнаруживать себя 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 «философия религии»⁵. В самом деле, ФР не может быть там, где, по мнению Мартина, отрицается сама метафизика. Дело, однако, меняется в послекантовской немецкой философии – с формированием новой метафизики. У Гегеля ФР иссле-

¹ Ibid. P. 113.

² Griffiths, 1997. P. 615.

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

⁴ IGriffiths, 1997. P. 616.

⁵ Не уточняется только, когда и у кого.

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

§ 3. Закономерности и тенденции

Представленная широкая панорама программ ФР в англо-американской философии убеждает в том, что обозначенная с самого начала «карта» аналитического и неаналитического исследования философско-религиозных проблем вполне отражает закономерности в идентификации предмета и задач рассматриваемой области философии, а также картины 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» в большей мере обнаруживает признаки дивергенции.

Аналитическая разработка задач и предмета ФР как рациональной теологии остается пока преобладающей 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 христианства (при сохраняющемся в целом преобладании задач первого порядка). При этом доминирующим остается понимание самого понятия *philosophy of*

¹ Martin, 2003. P. 72–73.

religion в терминах П. Гриффитса в качестве «субъектной генитивной конструкции» — как развитие философии в рамках самой религии, лишь дополнительным (в качестве и «объектной генитивной конструкции») — как философской рефлексии над религией (см. § 2). 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 — антиатеистической философской теологией. Попытки построения антиатеистической религии (в рамках процесс-теологии и «хикейанства») философскими средствами, акцентировка экзистенциально-эстетических измерений религии и попытки феминистской «деконструкции» религиозной картины составляют в настоящее время три основные оппозиции магистральному аналитическому направлению ФР как обоснованию философского теизма через «апологетическую критику» когнитивного содержания теистических утверждений. При этом обе противостоящие стороны имеют свои сильные позиции: «аналитическая ФР» в виде хорошо систематизированного куррикулума топиков, а также «антианалитическая» в виде «притязаний» на расширение домена ФР за границы «анализа пропозиций». Между ними располагается «буферная зона», представленная, например, текстами Петерсона и Талиаферро, в которых разрабатывается «синкретическая» предметность ФР.

В исследовании исторического становления ФР также закономерно преобладает его понимание как стадий развития философской теологии — то, что я обозначаю в качестве философии-в-религии (наглядное свидетельство чему — пятитомник Оппи и Тракаксиса). 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 в общем контексте относительно маргинальными.

ГЛАВА 3 ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В ЕВРОПЕЙСКО-КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Словосочетание «ФР» начинает функционировать в немецком языке (как *Die Philosophies der Religion*) уже с 1773 г. — в титуле книги австрийца Зигмунда фон Шторхенау, а во французском (как *La Philosophies de la Religion*) с 1774 г. — в подзаголовке увесистого тома Пара дю Фанжаса — значительно раньше, чем в английском. И задолго до того, как англоязычные философы религии начали осознавать, какой «прозой» они говорят, германоязычные уже давно успели разделиться на остро конкурирующие партии. В течение всего XIX в. однозначный приоритет в ФР в Европе принадлежал Германии, который в целом сохраняется до середины XX в. Правда, в «количественном отношении» континентальный «философско-религиозный ренессанс» последнего полустолетия выглядит относительно скромным в сравнении с англо-американским (см. гл. 2), но никак не в качественном¹.

В Германии, Скандинавии и Нидерландах действуют философско-религиозные общества. Достаточно указать хотя бы на такие первостепенные современные немецкие специализированные периодические издания, как «Новый журнал по систематической теологии и философии религии» (евангелический) или «Теология и философия» и «Новый ежегодник по философии религии» (католические), упомянув также, что немногие собственно теологические периодические издания не содержат обсуждения проблем ФР. Во Франции соответствующих изданий меньше, но можно и среди них выделить такие, как, например, «Обзорение религиозной истории и философии». Философско-религиозные публикации появляются в солидном международном журнале «Нумен» (выходит в Голландии). Периодическим изданием следует считать и материалы «Двухгодичной 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 знаменитый «Клувер».

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

Философия последних десятилетий неспешно, но вполне определенно движется в направлении конвергенции (вопреки жесткой дуалистической схеме Г. Янцен — см. гл. 2, § 1), и потому «континентальная» традиция¹ никак не в меньшей степени обнаруживает рецептивность по отношению к англо-американской, чем та — к «континентальной»². Эту интеркультурность и тенденцию к синтезу можно считать «родовым признаком» современной западной философии в целом, и ФР никак не является здесь исключением. Тем не менее «континентальная» традиция несет и некоторые примечательные «видовые признаки», без учета которых невозможно разобраться и в ее понимании ФР. Первой из особенностей «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 Голландия, скандинавские страны (включая Финляндию), Австрия, а также постепенно присоединяющиеся к «философско-религиозному процессу» романские страны, в первую очередь Франция³. Последняя и в данном случае проявляет специфический культурный национализм: французские авторы по ФР ссылаются преимущественно на французских. Правда, в 1976 г. Германско-Скандинавское, Голландское и Британское общества ФР учредили регулярную, собирающуюся раз в два года Европейскую конференцию по философии религии, в которой участвуют преподаватели факультетов европейских университетов (помимо этого она открыта и для неевропейских участников), а также и периодическое издание, публикующее представляемые на ней доклады. Штаб-квартира организации находится в Утрехте (среди ее основных деятелей В. Брюммер и Х. Врум). Начиная с 1992 г. программа конференции каж-

¹ Название «континентальная» пришло из англо-американской лексики, и несмотря на его недостатки (Америка — тоже «континент»), оно иногда будет использовано и здесь.

² Что, однако, не означает осознания и некоторых больших методологических расхождений. Примером может служить резко критическая рецензия английского философа М. Бурли (Университет Лидса) на недавнюю книгу голландского религиоведа-компаративиста Х. Врума «Спектр мировоззрений: введение в философию религии в плюралистическом мире» (см. ниже, § 1) — прежде всего по той причине, что книга с таким названием по определению должна содержать оценки рассматриваемых религиозных верований с точки зрения их когерентности и валидности, что в ней никак не обнаруживается [Burley, 2007. P. 112–113].

³ 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 германоязычных странах посвящена обзорная статья [Roselau, 2000], специально евангелической ФР [Hummel, 1988].

дый раз тематизируется¹. Несомненно, тут чувствуется и стремление разрушить фактическую американскую монополию в англоязычном пространстве публикаций по религии², но задача привести к консенсусу разнородные европейские понимания ФР является приоритетной.

Вторая особенность «континентальных» штудий по ФР может быть соотнесена с различной степенью их «секуляризации». В скандинавских странах и в Голландии эти штудии осуществляются преимущественно в рамках теологических факультетов; в Германии и Австрии в них вовлечены и теологические факультеты, и философские, и религиоведческие, и другие; во Франции их относительно «новые шаги»³ делаются в чисто светском пространстве. И это институциональное многообразие закономерно дает о себе знать в попытках интегрировать ФР соответственно в теологию, «чистую философию», культурологию, социологию, политологию. Третья характерная черта «континентального» плюрализма — уже не географическая и не институциональная, а собственно философская. Хотя англо-американская аналитическая философия и представляет собой скорее определенное «стилевое единство» (см. гл. 1), в сравнении с ней «континентальная философия» — «обобщение по остатку», включающее целый спектр философских программ, которые объединяет только то, что они не «англо-саксонские». В этот спектр включается и та же аналитическая философия (с «континентальными особенностями»), но значительно большее пространство в нем занимают установки гуссерлевской феноменологии, кантианского трансцендентализма и экзистенциалистской герменевтики⁴. При этом один

¹ Темой 9-й конференции (1992) был «Традиционный теизм и его современные альтернативы», 10-й — «Концепция “личности”, человеческой субъективности и ее последствий для ФР», 12-й — «Понятие религии», 13-й — «Будущее религии и будущее подозрение», 14-й — «Религия, эстетика и понятие воображения», 15-й — «Критика Просвещения», 16-й — «Религия после метафизики», 17-й (2008) — «Жертвоприношение» (в Осло).

² П. Бирн, издатель едва ли не самого значительного англоязычного религиоведческого периодического издания Religious Studies, обратил внимание на то, что около 90 % публикаций журнала принадлежат североамериканским авторам [Koistinen, 2000. P. 14].

³ 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 потому не ставилась в ряд с собственно философскими дисциплинами.

⁴ Хотя некоторые обозреватели добавляют сюда постмодернизм и иногда отдельно и деконструктивизм, эти направления должны быть однозначно вычтены из этого 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.: [Janzen, 1999. P. 465].

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 и со своими теологическими установками. В итоге мы имеем такую «вязь» философско-теологических дискурсов, в сравнении с которой методологическая палитра большинства англо-американских философов религии завораживает своей простотой, особенно если учесть скромность их чисто методологических притязаний в сравнении 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 сфокусировано в сравнении с англо-американской аналитической ФР, где оно организовано преимущественно предметным куррикулумом философской теологии, ее стратегий и ее отрицаний (см. гл. 2, § 1) и потому значительно более «диффузно». С другой — это первостепенно важно — оно значительно в большей мере авторефлексивно, сфокусировано на установлении границ 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 серьезным образом проблематизировано¹. Правда, как и все хорошее в этом несовершенном мире, европейская «философская subtilitas» имеет и теневую сторону: европейский философ (и вообще, и в ФР в частности) далеко не всегда (в отличие от философа-аналитика) стремится к тому, чтобы его понимали, а риторическо-дидактические фигуры в его речи занимают, как правило, значительно большее место, чем у его англоязычного коллеги.

§ 1. Основные парадигмы предназначения философии религии

Вследствие только что обозначенного большего методологического синкретизма и «субтильности» философских дискурсов классификация позиций в европейско-континентальной философии по идентификации задач и предмета ФР пред-

¹ Поэтому не о дефиците, но, напротив, об интенсивности методологических размышлений свидетельствует тот верно отмечаемый факт, что отношения между ФР, систематической, фундаментальной и философской теологией и религиозоведением в германоязычных странах остаются «далеко не всегда четко установленными» [Rosepau, 2000. S. 7].

ставляет и большие сложности, чем в случае с англо-американской. Дифференциация идет часто по различию нюансировок одних и тех же исходных установок, и потому 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 целесообразно начать с тех направлений, которые ближе к англо-американской философии, постепенно переходя к специфически континентальным. Поскольку же континентальный философский дискурс и в случае с ФР демонстрирует значительно большую 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 уже вследствие того, что многие из тех, кто пишет 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, весьма варьируются. Из этих «модусов» можно выделить три основных.

1. *ФР как отдельный дискурс в рамках традиционной теологии.* Установка трактовать рассматриваемую философскую дисциплину в качестве «части» общей теологии представлена преимущественно протестантскими богословами, и ее огласил еще в начале рассматриваемого нами периода датчанин Р. Зое 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, и только теологическое позволяет мыслить «самосообщение» Бога в Иисусе Христе (и осознание этого уже является одним из предназначений ФР)². Единственная законная сфера приложения философско-религиозных усилий, как можно понять Зое, — это проблема «по-

¹ Далее цитируется по немецкому переводу 1967 г.

² Soe, 1967. S. 17.

стижимости Откровения для разума» с учетом того, что Боговоплощение предполагает положительный на этот запрос «ответ»¹.

Немецкий протестантский теолог Ульрих Манн предложил ту же идентификацию в книге с самообъясняющим названием «Очерки по теологической философии религии» (1961). ФР — законная и необходимая дисциплина теологии². Она должна размышлять об Откровении, однако именно здесь ей следует проявить «критику» понятия религии и быть вследствие этого «критической философией»³. 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 объективно осознаваемая действительность как истина, а истина экзистенциально-диалогическая, которая по существу своему персоналистична и в соответствии с этим соотносится с Безусловным⁴. Границы познавательной деятельности теологической ФР — то, что «по ту сторону Креста»⁵.

Из новых 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 богочитания); 3) выносить суждения и оценки наличной религии и ее теологии, чтобы превращать религиозные достоверности (*Gewissheiten*) и их теологические выражения в «философски ответственную истину» или дезавуировать их. Во всех трех случаях, однако, объектом философской рефлексии остается христианская вера и выра-

¹ Sør, 1967. S. 121–122.

² Mann, 1961. S. 14.

³ Ibid. S. 17.

⁴ Ibid. S. 29.

⁵ «Здесь действительность вся становится любовью. Это нельзя вывести философски... Здесь философия религии обретает свой конец и свою цель». Ibid. S. 285.

жающая ее теология¹. С другой стороны, и теология как «решающая инстанция» может сделать ФР своим предметом, «измеряя» ее право на существование и компетентность². Однако систематическая теология и ФР должны не опекать друг друга, но состоять в диалоге на предмет 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 различных философских позициях отражаются различные его проявления³.

В статье же 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 теологии⁴. Здесь не может быть исходной и некая «метapersпектива» (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 культурантропологической «теорией религии»⁵.

2. *ФР как рациональная теология.* Фактически речь идет о континентальном корреляте основного направления аналитической ФР. Наиболее системно и обстоятельно данная идентификация была прописана у Губерта Губбелинга, профессора систематической теологии в Гронингенском университете, члена 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 первой обоснование суждений должно ба-

¹ Baur, 1996. S. 240–241.

² Ibid. S. 241.

³ Ibid. S. 246.

⁴ Spann, 1996. S. 259.

⁵ Здесь Шпанн, как и многие другие континентальные авторы, следует концепции истории ФР К. Файерайса (см. § 2). Ibid. S. 261.

зировавшись на рациональности, которая, правда, понимается различно в разных философских направлениях — в зависимости от того, являются ли они «научными» или «мировоззренческими» по своим программам, во второй — на Откровении и/или на Предании и авторитете Церкви. Подвижность границ связана с тем, что философ религии на деле пользуется и философской и теологической аргументацией, а также с тем, что он может признавать определенные положения Откровения в качестве истинных на основании своего личного религиозного опыта. Тем не менее он, как философ, не может принимать таковые без исследования. Критическая же рефлексия теолога выражается в том, что он может различать положения Откровения исходя из их приоритетности и мерить самим Откровением суждения церковных авторитетов¹.

Само словосочетание «философия религии» открыто для двойственной интерпретации: если в качестве «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 для себя 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. Бохеньским и развиваемой континентальной аналитической традицией (см. ниже); 2) вопрос об истинности религии, который является, с точки зрения Губбелинга, для ФР главным. Именно в постановке этого вопроса она реально отличается от религиоведения, ибо последнее не задается вопросом об истинности или, соответственно, ложности изучаемых религий³.

То, что определений ФР было предложено много, 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?

¹ Hubbeling, 1981. S. 11–12.

² Тут явное совпадение с терминологией американца П. Гриффитса (см. гл. 2, § 1). Говорить в подобных случаях о заимствованиях, конечно, трудно.

³ Ibid. S. 13–14.

В чем смысл жизни? В чем жизненное счастье? Есть ли вечная жизнь? и т.д. Вопросы эти 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»¹. Само собой разумеется, что различным системам философии соответствуют и различные философско-религиозные системы. Дальнейшие темы монографии Губбелинга — это 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)², были включены раскладки Губбелинга по соотношению философии и религии в представлениях отдельных мыслителей (в исторической перспективе). Но были расширены и 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.³

Данная позиция в интерпретации ФР получила прямое выражение и в некоторых «вторичных» изданиях. Так, Х. Егер издал 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 их нормативным темам: доказательства бытия Божия, Божественные атрибуты (всеведение, вечность, всемогущество), проблема теодицеи и когнитивного статуса рели-

¹ Hubbeling, 1981. 14–15.

² Расширения были, скорее всего, сделаны благодаря работе членов теологического факультета Гронингенского университета с архивом покойного профессора.

³ Hubbeling, 1987. P. 121–130.

гиозных верований¹. 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 к разуму и проверяет те нормативные притязания на истину (Ansprüche)², которые выдвигает каждая религия³.

Данное направление получает в настоящее время и 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», во вступительной статье к которому Суинберн (главный редактор) выделяет в качестве основной его задачи развитие ФР в Центральной и Восточной Европе в контексте обмена идеями со стороны различных направлений ФР, отмечая, однако, что он был стимулирован «новым интересом к философии религии, направленным аналитической философией», которая начала взаимодействовать на европейском поле «с послекантовской континентальной философией»⁴. 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 германоязычном мире был в свое время и знаменитый лютеранский теолог Ингольф Дальферт (в настоящее время директор Института герменевтики и философии религии в Цюрихе), который, по его словам, посвятил в определенном смысле свою базовую философско-религиозную монографию «Религиозная речь о Боге» (1981) попытке оживить диалог между лютеранским богословием и англо-американской методологией⁵. Заслугу аналитической ФР он видел прежде всего в про-

¹ См.: [Jäger, 1998].

¹ Точная калька с английского claims.

² Müller, 2003. P. 351.

⁴ Swinburne, 2009.

⁵ Dalferth, 1981. S. 15–16.

блематизации значения (Sinn) религиозных высказываний, включая изучение как семантической структуры и прагматической релевантности этих высказываний, так и оправдание или обоснование их притязаний на истинность и рациональность религиозной речи и действия как таковые¹. Именно в использовании опыта обсуждения этих проблем автор усматривал своеобразный потенциальный инструментарий для понимания религиозной речи о Боге и специально «теории религиозной речи»².

Однако сам способ раскрытия Дальфертом этой темы свидетельствует о его значительно большей близости к другому направлению – к «философии понимания», философской герменевтике, одним из теоретиков которой он также является. Тот факт, что «о Боге говорится» (von Gott wird geredet), составляет 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 компетентный – 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 является Бог как Отец Иисуса Христа или Основание бытия, также не являются философскими по своей природе³. Философское вопрошание может «воспламениться» 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 – “необманым образом” *речевого* характера (курсив мой. – В.Ш.)»⁴. Бог не должен быть для философии неким «предметом», существующим

¹ Dalferth, 1981. S. 16.

² Ibid. S. 17.

³ Ibid. S. 18.

⁴ Ibid. S. 19.

помимо речи о Нем, — в противном случае ее ничто не сможет удержать от «спекуляции». Потому проблемой и вместе с тем предметом философии в перспективе предданного факта «говoreния о Боге» является не Бог, но «Бог» — Его вербальная данность в речи о Нем. Цель философского вопрошания поэтому 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 как: «Почему говорится о Боге?», но только как: «Что это значит — говорить о Боге?» Цели философской рефлексии над наличной речью о Боге могут быть достигнуты в том случае, если анализируемые ею вопросы приводят к осознанию бессмысленности некоторых постановок вопросов о Боге и к 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-darke*ned) 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 метарелигиозная рефлексия над логическими, языково- и ситуативно-логическими проблемами эмпирически постижимой речи о Боге является задачей *философии религии* (курсив автора. — В.Ш.) в специальном смысле». Этим она отличается от любой религиозной философии, ибо ее задачей должна быть не систематизация определенных утверждений о Бо-

¹ Автор ссылается здесь на книгу Р. Хеймбпека «Теология и значение: критика метатеологического скептицизма», вышедшую на английском языке в Лондоне в 1969 г.

² Ibid. S. 20.

³ Ibid. S. 21.

ге, но «процесс разьяснения условий и правил таких утверждений». ФР — как «метадисциплина, критически разьясняющая 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 «Боге», 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 начали уже осуществлять некоторые протестантские теологи, — была приспособлена к будущему синтезу лингвофилософской, философско-религиозной и лингвистической установок, направленному на анализ религиозной речи о Боге. Основные же задачи, которые Дальферт ставит в основных разделах своей монографии, сводятся к трем: 1) что значит религиозно о Боге *говорить*? 2) что значит *религиозно* о Боге говорить? 3) что значит религиозно о *Боге* 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 может показать философская рефлексия; 2) *оправданным* притязанием на истину — когда есть утверждаемый христианами «базовый опыт» (*Grund Erfahrung*); 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.

Эти схоластически изящные итоговые дистинкции позволяют уточнить соотношение ФР и теологии в сложной «архитектуре» Дальферта, которые следует понимать в соотношении средства (пусть и метатеологического) и цели. Его же уточнение самой разьясняющей деятельности ФР по отношению к религиозному дискурсу позволяет предположить, что он ошибочно ассоцииро-

¹ Dalferth, 1981. S. 21–22.

² Ibid. S. 23.

³ Ibid. S. 711.

вал себя с аналитической традицией в целом, будучи близок лишь к одному из ее направлений¹. Несомненно, что аналитическая составляющая в герменевтической в целом тенденции дальфертской философско-религиозной рефлексии была витгенштейновская. Но он, видимо, совсем 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, не испытывая никакой потребности при этом в авторефлексии. Со временем, однако, Дальферт начал дистанцироваться от англо-американской ФР, подвергнув критике сам теизм (обоснование которого составляет задачу «эвиденциализма») как лишь 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 собственно теологическое (в различных смыслах), сколько *теологическо-религиоведческое* предназначение, очень почитается в континентальной (особенно немецкой) традиции. Это и есть та самая синкретическая модель идентификации ФР, которая завоевывает сейчас популярность и в англо-американском мире (см. гл. 2, § 3) и успела пустить крепкие корни в России (см. гл. 1, § 1). Данная установка, однако, выражена в двух модусах, малоразличимых, как правило, для самих философов религии. Их можно реконструировать из тех приоритетов, которые выстраиваются ими, — в тех случаях, когда они решают преимущественно теологические проблемы, не забывая и о религии, и когда обращаются преимущественно к философскому осмыслению религии, не забывая и о теологии.

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

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

² Этому посвящена его специальная статья [Dalferth, 1994].

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

лающее 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. И прежде всего он призван вопрошать: что есть моя религия, которую я осуществляю как свою форму жизни?² Вопрос о том, что есть «что-то *есть*», — великий вопрос, вырастающий из человеческого понимания бытия. И 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. А 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 в последней «молитву молчания», «молитву языка» и «молитву как культ». Рассматривал он и «несуществование религии» (религия как идеология и как фантазия).

Задача, которую поставил перед собой другой виднейший немецкий католический философ Рихард Шеффлер в фундаментальной «Философии религии» (1983), состояла в том, чтобы вывести современную ему ФР из состояния методологической дезориентированности путем исторической реконструкции основных подходов к ее задачам и выяснения тех ресурсов, которыми она располагает, для того чтобы найти для нее «прочное место в широком тематическом поле философии»³. Этих основных типов подходов ФР выработала пять, рассматривая себя в качестве: 1) критики «дорационального сознания»; 2) способа претворения

¹ Welte, 1997. S. 54–55.

² Ibid. S. 57–58.

³ Schaeffler, 1983. S. 14.

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 своей перспективности три последние: установку на разработку философского учения о Боге (*eine philosophische Gotteslehre*), на феноменологию и на философию языка. Каждая из них располагает специфическими возможностями, но наталкивается и на определенные границы. Потому ни одна из них не могла бы заместить собою две другие. Но ФР не лишена шанса расширить их возможности и усовершенствовать их методы, в том числе путем их координирования¹.

Правда, и первые из двух рассмотренных подходов к задачам ФР не следует окончательно сбрасывать со счетов: первый из них 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 как лишь «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 же 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 было определить это «философское учение о Боге» (*eine philosophische Gotteslehre*) как обеспечивающее себя в компетенции соотнесения (*Referenz*) религиозной теории и практики в контексте собственно религиозного «содержания значения» (*Bedeutungsgehalt*). Данный тип ФР

¹ Ibid. S. 197.

² Ibid. S. 199.

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 оказываются по-своему проблематичными. Лингвистический чреват потерей содержательного диалога философии с религией, а философско-теологический — подменой собственно религиозного содержания религиозных высказываний философским (вследствие чего для философа этого типа его понимание религии может быть заранее «философски предрешено»)². ФР как феноменологию можно представить себе в виде «необходимого» синтеза этих двух типов, в котором содержательное и формальное объединяются — исходя уже 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.

«Предметные» преимущества феноменологически ориентированного типа ФР в сравнении с двумя другими не гарантируют, однако, преимуществ методологических. Сам Гуссерль предупредил, что феноменология, не ориентированная последовательно на трансцендентальный метод, неизбежно должна выродиться в перечисление примеров. Лингвистически ориентированная ФР не может сама по себе преодолеть крены «догматического позитивизма» (в обсуждении когнитивного статуса религиозных высказываний) и «игрового релятивизма». Но она может это сделать только когда присоединяет к исследованию религиозного языка трансцендентальные методы (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

¹ Schaeffler, 1983. S. 200.

² Ibid. S. 202–203.

разум предписывает предметам познания их законы и, соответственно, религиозные акты субъекта конституируют ту действительность, с которой он себя соотносит, прямо 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, с одной стороны, делило мир на части потустороннюю и «посюстороннюю» (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 становится в этой перспективе 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 же о самом религиозном бывают и слишком расширенными (когда, например, сюда относится любое рассуждение о «конечных основаниях» типа метафизических), и слишком суженными (когда, например, то трансцендентное, с которым вступает в отношение религиозный субъект, мыслится только в рамках классического тезиса)³. Шеффлер предлагает ввести в сущностное понятие священного такие его разновидности (вполне в духе классической феноменологии), как «религиозные акты» и «регион религиозных предметов», которые могли бы быть отделены от прочих актов и предметов. В изу-

¹ Ibid. S. 206.

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

³ Ibid. S. 212. Речь идет о том, что «боги религий» не всегда наделены вечностью, бестелесностью и трансцендентностью.

чении же феномена молитвы, которая может рассматриваться и со стороны ее «логики смысла» и языка, преимущество должно быть отдано ФР, ориентированной на лингвистическую философию.

Предлагаемый им методологический синтез Шеффлер формулирует следующим образом: «Трансцендентальные методы, как они – даже и при наиболее ясном постижении связанных с ними сложностей и опасностей – развиваются из *трансцендентально мыслимого учения о Боге* (здесь и далее курсив мой. – В.Ш.), применительно к примерам, специально религиозный характер которых исследуется через *анализ религиозного языка* (прежде всего языка молитвы), обеспечивают предпосылки для того, чтобы соответствующим образом разрабатывать те темы, которые ставит *феноменология религии*»¹. 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), 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»². А в целом «философия религии на основе философской теологии (и специально на основании трансцендентально-философского говорения о Боге) стоит перед двойной задачей критики и истолкования религии – как последняя сама себя представляет»³.

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

¹ Schaeffer, 1983. S. 217.

² Ibid. S. 219.

³ Ibid. S. 220.

самоиспытания». Вместе с тем философ религии должен помочь верующему понять некоторые вещи. А именно, что сами «поклонение и послушание», равно как «прошение 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)¹. В завершение же 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»².

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 феноменов религии в контексте трансцендентального «богочтения». Другой очень известный немецкий философ Франц 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 — не в плане апологии конкретной религии, но религиозной веры как таковой³. Как и Шеффлер, он декларирует свою близость к кантианству, которую, однако, опять-таки более четко уточняет. Он солидарен с Кантом в том, что обоснова-

¹ Ibid. S. 221–224.

² Ibid. S. 224.

³ Kutschera, 1990. S. VII.

ние трансцендентной реальности значительно более убедительно исходя не из теоретической, но из практической легитимации веры, однако саму веру понимает в отличие от Канта не только в интеллектуальном (как принятие за истинные некоторых положений), но также и в эмоциональном и волюнтарном измерениях¹.

Книга Кучеры состоит из четырех частей, в последовательности которых его понимание предназначения ФР выражается вполне прозрачно. Первая так и 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 второй части «Вера без рационального оправдания» речь идет об Откровении, а также некогнитивных аспектах религиозных высказываний и (в витгенштейновском духе) о «религии как языковой игре». Третья часть называется «Что такое религия?», в ней разбираются мифологическое видение мира, религиозный опыт, компоненты и признаки религий и их трактовка как ответов на экзистенциальные вопросы. Наконец, в последней части подробно 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 уже 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 цели их 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»². В ФР Кучера предпочитает видеть как бы две составляющие. Указанный главный ее вопрос решается в рамках того, что он предпо-

¹ Ibid. S. VIII–IX. Справедливости ради следует заметить, что волюнтарная трактовка веры (в отличие от эмоциональной) отнюдь не была чужда и Канту.

² Kuschera, 1990. S. 6.

читает называть «религиозной критикой» (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 в настоящее время попытки такого системостроительства представляются малопродуктивными, ФР должна ограничиваться преимущественно «религиозной критикой»¹. Главное ее назначение — более глубокое понимание религиозных явлений и испытание претензий религиозных высказываний на истинность (Geltungsanspruch). Хотя уже по определению словосочетание «философия религии» должно указывать на то, что предметом данной дисциплины должны быть все религиозные феномены в рамках всех религиозных традиций, с эпохи Просвещения до настоящего времени в центре ее внимания находится христианский теизм.

Поэтому обе составляющие ФР — притом не только менее перспективная естественная теология, но и более конструктивная «религиозная критика» — имеют 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 из рациональной аргументации; теология запрашивает о теоретических и практических импликациях Откровения — философия о рациональных основаниях для веры. И эти различия обуславливаются не дисциплинарно, но двумя противоположными идеалами веры, которые в свою очередь определяются противоположными способами человеческого самопонимания. Идеалу автономии, который точнее всего был сформулирован Кантом и на котором основывается понятие нравственного, противопоставляется представление о радикальной зависимости и несамостоятельности человека². Но это глубинное различие между теологией и философией

¹ Ibid. S. 6–7.

² Ibid. S. 8–9.

значительно очевиднее в общих принципах и установках, чем в конкретных случаях¹.

Иногда та же конфигурация соотношения философской теологии (снова в ее трансцендентальной редакции) и религиоведения предстает и в статьях, 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 обязанность ее — 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 ту норму, которой следует мерить религиозную жизнь, притом не только в ее «относительной истине и ценности», но и в абсолютной². 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 вероучений? 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 уже с начала существования философии и притом в «религиозной критике» (Religionskritik) — прежде всего в связи с критическим рассмотрением претензии религии на собственную необходимость. Основными проблемами ФР в формате (1) оказываются доказательства бытия Божия, обоснование того, что Бог — творец мира, и проблема теодицеи³.

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

¹ Kuschera, 1990. S. 11.

² Grooten & Steenberg, 1972. P. 327.

³ Mittelstrass, 1995. S. 582.

это «обоснование» несостоятельно, то и оправдание существования самой религии также может быть поставлено под вопрос; 3) основное дело ФР должно заключаться не в определении религии, которое не может иметь какую-либо ценность в применении к такой «тотальности», но в ее понимании¹.

На Хольма ссылается Ульрих Манн 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 (*Gesamtverständnis*) религии². «Философия религии есть философское разъяснение феномена религии»³. Это ее определение Манн считает правильным и хорошо ориентирующим, но «непроизводительным», так как оно предполагает, что сам ее предмет допускает сущностное определение, которое можно было бы выразить в краткой и ясной понятной формуле. Однако в самой сущности религии и является «существенным» то, что она такого рода формально-логическому определению не поддается. Религия является «отношением всеобщности» (*ein Ganzheitsverhältnis*), что и препятствует подведению ее под некий ближайший род, по отношению к которому она демонстрировала бы видовые признаки: чему-то быть «более всеобщим», чем «всеобщее», невозможно⁴. Из этого, однако, не следует, что от определений религии следует отказываться в принципе: если религия нам как философский предмет дана и задана, мы без них обойтись не можем, хотя и должны осознавать недостаточность начальной дефиниции (*Eingangsdefinition*) религии. Потому и понятие ФР, как и самой религии, содержит в себе нечто «незавершенное и текучее», и ее контуры могут уточняться лишь весьма 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

¹ Holm, 1960. S. 16, 57, 73 (ссылки даются на немецкое издание).

² Mann, 1970. S. 9.

³ Ibid. S. 11.

⁴ Ibid.

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 и положение религии в «тотальности существования» также зависит от этой «вписанности»¹. Хотя религия никак не может «уберечь себя» от того, чтобы ею занималась определенная философская дисциплина, последняя может заниматься ею только ретроспективно, а никак не «перспективно»². Хольм, однако, не до конца, 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 взаимозависимость.

Одну, и притом 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»³. Однако само содержание книги, которая состоит из пяти разделов, посвященных соответственно «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», последняя глава последнего раздела – снова «Личности Бога», но также доказательству Его существования и проблеме теодицеи.

«Синкретическая» подача предмета ФР рассматриваемого типа была очень популярна в свое время в немецких философских

¹ Mann, 1970. S. 12–13.

² Ibid. S. 15. Манн ссылается здесь на знаменитый афоризм Гегеля, согласно которому философская сова Минервы вылетает только в сумерках.

³ Ibid. S. 24.

лексиконах, 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»¹. В широко известном «Философском 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 и других возможных «ориентаций» по отношению к миру и жизни)². Очевидно, что если пункты (1) и (4) относятся к компетенции философского изучения религии, то (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 религии³. В сотрудничестве с ними она и выявляет своеобразие религиозного переживания и действия. С естественной же теологией ее связывает постановка вопроса о возможности естественного богопознания, а также возможности допущения сверхъестественного Откровения⁴.

То направление европейско-континентальной ФР, которое видит ее предназначение в *философском исследовании религии* уже при дистанцировании от решения теологических задач, является

¹ Apel & Ludz, 1958. S. 242.

² Austeda, 1962. S. 204.

³ Вызывает, правда, недоумение их «равноправность»: психология религии (наряду с социологией религии), как правило, рассматривается как одна из религиоведческих дисциплин.

⁴ Neuhäussler, 1963. S. 192.

таким же профилирующим здесь, каким программа философской теологии в англо-американской традиции, и этому никак не мешает и то, что многие философы религии данного направления ассоциируют свою деятельность с аналитической методологией. В данном широком спектре «религиоведческой идентификации» ФР 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 наиболее обстоятельно разработал лютеранский философ Вильгельм 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 «аналогии 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 «вопросит» религию по-другому, чем другие дисциплины, и ее задача состоит в том, чтобы «разрабатывать категории для понимания религии в контексте разума»². ФР никак 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. Еще меньше у ФР 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. Она может позволить

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 Trilhaas, 1972. S. 4. Трильхас, видимо, не заметил, что в данном пункте его позиция никак не отличается от позиции тех, кто связывает ФР полностью или хотя бы частично с философской теологией (см. выше).

теологии «оставить место вере», но может предъявлять последней и определенные рациональные требования, напоминать ей об истине и осуществлять по отношению к ней критическую функцию, запрашивать о смысле ее утверждений¹.

На возможное возражение со стороны историка религий — 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»). Но выделяет и 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 положений, о критериях этой истинности; 5) критика религии — не в наивном отрицательном смысле, но в том, чтобы отличать от религии в ее «истине» искажения и вырождения этой ис-

¹ Ibid. 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 и не о классическом дефинировании.

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

тинности (при этом, однако, речь идет не о норме, а о сущности религии)¹.

Проводимая Трильхасом типологизация ФР не тождественна хронологической периодизации. «Докритическая» ФР занимается тем, что религия «высказывает»: это философская теология, изначальное место которой в метафизике (прежде всего сюда относятся доказательства бытия Божия)². Ей противостоят «скептическая» и «критическая ФР»³.

Своеобразная редакция этой модели понимания ФР предстает у франкфуртского философа Германа Шрёдтера, автора книги «Аналитическая философия религии: главные позиции и основные проблемы» (1979). Особенности ее 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. И данная попытка разъяснения составляет то основание, на котором работает ФР⁴. В ее задачу входит в первую очередь (он здесь – прямой оппонент Хольма и Манна) разработка философского определения понятия религии. Такое определение должно быть систематическим и пройти определенную проверку – и общеполитическую (в аспекте отношения систематического философствования к «жизненному контексту»), и в сопоставлении с результатами других наук, имеющих предметом религию. 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 содержа-

¹ Trilhaas, 1972. S. 15–19.

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

³ Подробнее: Ibid. S. 42–52.

⁴ Schrödter, 1979. S. 30.

ние». Теология определяет себя как наука в определенной религии, феноменология религии — во всех, а 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 он 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 тех же 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 отнесся к неологизму «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 (как нечто близкое к «духовной актуализации» истории религий)⁴. Бо-

¹ Schrödter, 1979. S. 32–33.

² Ibid. S. 33.

³ Bourgault, 1971. P. 122–123.

⁴ Pummer, 1972. P. 115.

лее того, он предложил развести сами понятия Religionswissenschaft 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. Он 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 пытаться решать и сами историки религии – при условии, что они будут одновременно и хорошо информированы о том, что происходит в философии, и достаточно самокритичны к себе как к «философам»³.

7. *ФР как автономное философское исследование феномена религии.* Распространенным в Европе является и самодистанцирование ФР не только от теологии, но и от религиоведческих дисциплин. Наиболее, вероятно, продуманным оно предстает в монографии шведского епископа Андерса Нюгрена, профессора систематической теологии Лундского университета «Значение и метод: пролегомены к научной философии религии и к научной теологии» (1972)⁴. Как и многие другие, пишущие по интересующей нас теме, автор вначале слегка сетует по поводу того, «как все неопределенно с этой дисциплиной»⁵. Неопределенности заложены уже в генетивную структуру самого словосочетания *философия религии*, и данный пример наглядно иллюстрирует, насколько описательные генитивы могут быть неоднозначными. Данная конструкция давала повод видеть в соответствующей дисциплине

¹ Английское обозначение «религиологии» было предложено в 1960-е гг. японским религиоведом Х. Кашимото, 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, которые можно считать имеющими религиозное значение [McDermott, 1968. P. 17].

² Pummer, 1972. P. 121.

³ Ibid. P. 119.

⁴ Указываем датировку авторизованного английского перевода, немецкий был опубликован в 1979 г.

⁵ Nygren, 1972. P. 15.

«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 и 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.), а предметом своим 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, а для ФР на первом плане встает 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 и от большинства других подходов к тому же вопросу (некоторые из них соответствуют 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 еще более диффузное представление о предмете ФР, чем то, которым мы уже изначально располагаем. Не соответствует ей и «логический» подход — выделение того, что все религии имеют общего через абстрагирование от их конкретных черт. Это и есть «концептуальный реализм» эпохи Просвещения, неудовлетворенность которого объясняется тем, что именно «партикулярность религии» составляет сущность данной вещи. После абстрагирования от частных остаток (если вообще при этом что-то «остается») оказывается настолько незначительным, что его никак нельзя трактовать как «сущность религии» или универсальное понятие религии³. Не может удовлетворить ФР и «нормативный», или

¹ Nygren, 1972. P. 23.

² Ibid. P. 24.

³ Ibid. P. 24–25.

«идеальный», подход к ее предмету. Ведь наука, которая берет за свой отправной пункт нормативное понятие, ставит себя в «невозможное положение», ибо проблематичны критерии самой нормативности. «Структурный подход» много лучше, ибо не является ли существенной задачей ФР определять структуру 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 ведь именно она составляет предмет ФР), и помимо этого мы здесь отстоим недалеко от «онтологизации религии» или от «усмотрения сущностей». Тем не менее данный подход — шаг в правильном направлении, хотя ФР должна идти дальше.

Наконец, «предположительный подход» соответствует постановке вопроса о том, 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»¹. Это делает еще раз очевидным, подчеркивает шведский епископ, 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»². ФР имеет специальное значение для философии как таковой. В ней метафизика яснее дает себя чувствовать, чем в какой-либо другой философской области, и потому, вследствие этой «чувствительности», ФР может стать отправным пунктом для экспозиции философской проблематики в целом и для прояснения ее научного статуса³. Потому большая часть дальнейшего материала монографии и посвящена разъяснению философского дискурса как такового.

Как применение общепhilosophических методов к конкретной предметной области задачи ФР определяются и в монографии

¹ Nygren, 1972. P. 25–26.

² Ibid. P. 26.

³ Ibid. P. 27. Нюгрен не обеспечивает данный тезис тем обоснованием, которого тот явно требует, считая, видимо, самоочевидным, что метафизика в философии сосредоточивает в себе научность последней.

А. Грабнер-Хайдера «Теория теологии как науки» (1974). Для него этой предметной областью должен быть «совокупный феномен религии (das Gesamthänomen Religion)» как «способ человеческого отношения», или язык, знаки и выражения религии¹. Поэтому под ФР «в строгом смысле» никак нельзя понимать системы умозрений о религии. Таковой ФР была бы на преднаучной или ранненаучной стадии. Правда, спекуляции и интуиции необходимы при разработке гипотез науки, а потому и научная философия (к какой относится и ФР в строгом смысле) 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 проверки². Еще яснее сциентистско-философские приоритеты рассматриваемой дисциплины акцентируются в другой монографии этого автора – «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 эпистемологически³. Задачу этой ФР следует видеть в поддержке и дальнейшем продвижении процесса «нормативации поведения» (Verhaltensnormierung) посредством «критики религиозных феноменов» по масштабу человеческого «самообнаружения» и межличностной коммуникации⁴.

Данный подход к идентичности ФР представлен отнюдь не только в специальных монографиях. Например, очень известный в середине прошлого столетия берлинский философ Г. Ляйзеганг в общем «Введении в философию» (1956) весьма четко отличал ФР от религиозноведческих дисциплин, к которым 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 религии рассматриваются в них как составные части культур. За пределы их проблематики выходят такие

¹ Grabner-Haider, 1974. S. 207.

² Ibid. S. 208.

³ Grabner-Haider, 1978. S. 10.

⁴ Ibid. S. 45–51.

основные философско-религиозные проблемы, как вопросы о сущности, смысле и истине религии¹. По мнению же Й.Б. Метца, автора статьи «Философия религии» для нового издания католического «Лексикона по теологии и церкви» М. Бухбергера (1963), ФР есть методическо-рефлексивное прояснение возможности и формальной сущности религии в человеческом существовании, и поэтому она отличается, с одной стороны, от религиоведения, с другой — от теологии².

А для А. Хальдера, автора статьи «Вопрос о методе» для очень представительного сборника «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 (сравните позиции Нюгрена и Грабнер-Хайдера) — с тем, чтобы всесторонне исследовать, почему и в каком соотношении значений они так называются³. Потому можно сопоставить эффективность различных философских программ по отношению к религии. ФР, интересующую преимущественно содержанием религиозных верований и основывающуюся на философской теологии, Хальдер оценивает невысоко. Все прочие программы — аналитическую, 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, считая правильной «антропологическую установку», скоординированную с онтологической — без этой координации, по его мнению, неизбежен субъективизм⁴.

8. *ФР как исследование «логики религии».* Такой слоган предложил в свое время очень известный швейцарский католический теолог, историк и теоретик логики польского происхождения Йозеф Бохеньски, заявивший себя как представитель аналитической ФР в монографии «Логика религии» (1965)⁵. Но более системно он обрисовал контуры данной философской дисциплины во вступи-

¹ Leisegang, 1956. S. 103.

² Metz, 1963. S. 1190.

³ Halder, 1988. S. 328.

⁴ Ibid. S. 330.

⁵ Такова датировка английского издания, немецкое вышло в 1968 г.

тельном докладе на открытии VIII Международного витгенштейновского симпозиума в австрийском Кирхберге, посвященного эстетике и ФР, в 1983 г. Бохеньски воспользовался двухсотлетним юбилеем кантовских «Пролегомен ко всякой будущей метафизике», чтобы обозначить, что теперь 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 замещать собою религию, либо поддерживать ее, либо осуществлять своеобразный философско-религиозный синтез (каков был, например, проект Фомы Аквинского). От всего этого следует отказаться, ибо «современная философия *есть* аналитическая философия, а все остальное принадлежит истории»¹. А синтезы, по Бохеньски, 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 проблематике². Теодицея, или естественная теология, не невозможна, но она, во-первых, трудна, во-вторых, малоубедительна и, в-третьих, 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, а потому соответствующая проблема не должна входить в ФР³.

Чем же тогда должна быть ФР? Логикой религии, если «логику» не понимать узко формально. Логика религии, — пишет 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, а потому вполне вероятно, что появляющиеся последнее время философские сочинения по религиозному языку станут предтечами «лингвистики

¹ Bochenski, 1984. S. 22.

² Поскольку практически ни один представитель англо-американской аналитической ФР не пренебрег этой темой (см. гл. 2, § 1), данное утверждение Бохеньски наглядно иллюстрирует объем различия между ней и «континентальной аналитической ФР».

³ Ibid.

религии». С другой стороны, 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. И это она могла бы делать в качестве логики религии¹.

Предметом ФР является сама религия в трех ее аспектах — уникальности, универсальности и сложности. Правильный учет всех 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, позволяет рассматривать философу религии (для которого прежде всего важно описать, как говорят религиозные люди) любой «предрассудок» на тех же правах, что и науку и религию. Однако уникальность религии допускает и известные 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»². Это означает, что должны сопоставляться общие характеристики даже таких несхожих религий, как христианство и буддизм хинаяны. Таким образом, ФР должна исследовать общие феномены всех «великих религий». Наконец, религия неправдоподобно сложна. Непонимание этого ведет к редукционизму: один пример — марксистско-ленинское сведение религии к фантастическим идеям о природе³, другой — сведение религиозных высказываний к чистым эмоциям у некоторых логических позитивистов.

¹ Vochenski, 1984. S. 22–23. Здесь, правда, оказывается непроясненным, ни как данная «синтетическая» задача должна сочетаться с выражено аналитическим этосом современной автору философии, ни как именно «логика религии» (в рамках трех значений «логики вообще») должна обеспечивать решение этой интегративной задачи.

² Ibid. S. 24.

³ 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 и одним из наиболее известных «философских советологов».

Что же касается метода ФР, то здесь 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, хотим мы этого или нет, является эмпирическим феноменом, который репрезентируется религиозным поведением или религиозной речью конкретных человеческих индивидов. И хотя накопилось уже много томов, посвященных в том или ином смысле религиозному поведению человечества, они написаны не о том, что должно интересовать философов религии. «Эмпирических работ» по языку религии, напротив, очень мало, и Бохеньски рекомендует будущему поколению философов религии увеличивать и использовать рабочий материал по своему предмету. Однако, с другой стороны, он призывает их и к тому, чтобы они не доверяли тем, кто по сути «изобретает велосипед». Например, П. Гиллих и П. Рикёр очень глубоко рассмотрели символическую сущность религиозного языка, но фактически лишь другими словами воспроизвели уже то, что схоласты XIII и даже XVI в. называли языком аналогий¹.

Бохеньский суммирует все свои тезисы (включая и то, что ФР есть по существу своему «логика религии», выполняющая две выписанные общефилософские функции²) в 11 пунктах и добавляет последний. Философ религии должен быть человеком твердых убеждений, а не использовать средства соответствующей 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 философы религии в Европе, как мы могли неоднократно убедиться, относятся с почтением к витгенштейновской программе и именно она у них трактуется как «аналитическая философия религии», но только некоторые из них решаются на то, чтобы объявить изучение «грамматики» языка религии своей единственной или хотя бы главной целью. Среди них можно выделить две фигуры.

¹ Bochenski, 1984. S. 25.

² Ibid. S. 26.

Так, один из первых витгенштейнианцев в рассматриваемой области философии, голландец Виллем Зурдиг, автор монографии «Аналитическая философия религии» (1958), прямо указал, что аналитический метод — наиболее перспективный подход к 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) субъективно-объективные референты языков; 4) «миры», в которых эти элементы соотносятся 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 очень многого другого. Они всегда подразумевают решение, «преданность» чему-то (commitment), вовлеченность во что-то (engagement) всей личности. Соответствующие высказывания 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 определенную форму религиозности, но анализировать определенные области значения и смысла. Как и многие другие философы религии, писавшие позже (см. выше в связи с Нюгреном и Грабнер-Хайдером), Зурдиг подчеркивал, что задачи соответствующей области философии могут быть правильно восприняты только при условии понимания ее общефилософской составляющей. К «философии» в ФР относится только сам анализ, а не соответствующая предметная область².

Среди немецких «поствитгенштейнианцев» обращает на себя внимание Курт Вухтерль, который в книге «Философия и религия» (1982) рассуждал о постаналитической ФР, призванной не

¹ Zuurdeeg, 1958. P. 17.

² Ibid. P. 14–73, 280.

ограничиваться анализом языка религии, но тематизировать и выражаемые в нем «основные понятия». В докладе «Философия религии после Витгенштейна» (1983) на том же 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. Сам он 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 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 (как Вухтерль предпочитает их называть после Т. Куна) парадигмы, 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» (*Gesamtverhalten*) христианина. Этот процесс Вухтерль называет смысловым «преодолением контингентности» (*eine Kontingenzbewältigung*) и видит задачу ФР в анализе различных «преодолений контингентности» и «нормирований контингентности». Данный анализ призван продемонстрировать, какие ключевые понятия лежат в основании этих толкований, как они осуществляют свои «обосновывающие функции» и друг друга дополняют. Но это еще только подготовительная ступенька к решению основной задачи ФР, которая связана (здесь Вухтерль ссылается на книгу Бохеньски) с экспозицией смысловой структуры системы религиозных высказываний и выявлением нормативирующей силы соответствующих им ключевых понятий².

¹ Wuchterl, 1984. S. 60.

² Ibid. S. 61.

10. *ФР как единство метафизического, культурологического и метарелигиоведческого исследования религии.* На фоне даже общей интенсивной методологической озабоченности европейско-континентального философско-религиозного дискурса (наиболее выразительные примеры которой дают изыскания Нюгрена, Дальферта или Шеффлера) выделяется монография австрийского философа Вильгельма Дюпре «Введение в философию религии» (1985). «Иерархически-стадиальными» представляются сформулированные им задачи соответствующей дисциплины. Вначале она 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 же 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 религиоведческих наук (Metatheorie der Religionswissenschaften)»². Далее Дюпре различает фундаментальную философию (die Fundamentalsphilosophie) и отдельные философские дисциплины (die Einzeldisziplinen). В случае с ФР «фундаментальная философия» и метафизика опосредуются вместе в виде онтологии религиозного (Ontologie des Religiösen), но, с другой стороны, ФР охватывает также проблематику культурной и религиозной антропологии³. Таковы ингредиенты внутридисциплинарной структуры данной «отдельной дисциплины». Настаивая на метафизическом и, соответственно, фундаментально-философском этносе ФР, Дюпре отделяет ее от тех философских и теологических «перспектив», которые уделяют внимание религии *post festum*. Одновременно он отвергает всякую возмож-

¹ Dupré, 1985. S. 7.

² Ibid. S. 9.

³ Ibid. S. 9–10.

ность для метатеории религиоведческих наук обходиться без соответствующего «глубинно-философского» ядра¹. 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 культуры².

Хотя определение ФР уже было дано, Дюпре это не устраивает, и он выстраивает два специальных определения, которые различает как «формальное» и «содержательное». Оба они, однако, оказываются описательными. Первое означает, что у ФР есть задача философского понимания «религиозного» (religiöse), рассмотрения того, что называется религиями, 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, узнать в форме теоретического мышления³.

Содержательное же определение данной дисциплины он предлагает представить через перечень основных «тематических кругов», в которых она разворачивается. Их Дюпре перечисляет следующим образом: 1) выяснение фундаментально-философских импликаций вопроса о природе религии на основании ее отношения к метафизике; 2) выявление эпистемологических вопросов, которые несут 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 религиоведения в науковедческом и в историко-культурном аспектах, а также по отношению к самой ФР; 10) прояснение отношения религии к идеологии, религиозной критике и мировоззренческим

¹ Ibid. S. 11.

² Ibid. S. 12–13.

³ Ibid. S. 14.

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»¹.

Задачей ФР должно быть и определение самой религии, которое составляет особую проблему. Хотя мы можем опираться здесь на определенный опыт в истории и ФР, и религиоведения, накопленные здесь 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, чтобы проблема определения религии была для ФР избыточной, неразрешимой или философски «не заданной». И мы не можем задаваться вопросом об истинах религии, не выяснив, что же такое она поистине есть. Поэтому Дюпре представляется, что вопрос об определении религии относится не к пролегоменам в данную дисциплину, но к ее «существенной составной части». Вопрос этот обращает нас к нам самим и вместе с тем имеет непосредственное отношение и к пониманию того, что есть и чем должна быть философия².

Метод ФР он связывает прежде всего с тем, чтобы вначале выяснить, что есть религия «поистине», а затем уже обращаться к «развертыванию ее сущности» (Wesensentfaltung) и к ее истинам. Этой установке соответствует представление о том, что она сама должна быть понята как фундаментальная философия³. Перед лицом апории, состоящей в том, что «предфилософское» понимание религии обрекает нас на признание принципиальной многозначности понятия религии, а философское дефилирование ее в собственном смысле оказывается невозможным, у нас не остается иного выбора, кроме как «фундировать» саму философию в свете вопроса о том, что есть религия⁴. Специально же методологический вопрос состоит в том, чтобы определить, в какой мере можно модифицировать и даже (если нужно) трансформировать методы философии и наук с тем, чтобы они могли быть применены к со-

¹ Dupré, 1985. S. 17–18.

² Ibid. S. 19, 22.

³ Хотя раньше было достаточно ясно прописано, что ФР только базируется на «фундаментальной философии» и является ее применением к определенной предметной области (см. выше).

⁴ Dupré, 1985. S. 37.

держательному определению религии и многообразию ее проявлений. Что же касается собственно религиозно-философской процедуры в общении с религиозными памятниками, то религию 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 понимают предназначение ФР 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 в максимальной степени близка к эмпирическому религиоведению, ту, где герменевтическая установка представлена в более «теоретическом» виде, и ту, где она практически неотделима от феноменологической.

11. ФР как герменевтико-социокультурное изучение религии. Хотя швейцарец Мишель Деплан защищал диссертации в Гарварде и работает в Канаде (был даже президентом Квебекского общества изучения религии), активно сотрудничая и с Американской академией религии (см. гл. 2) и выпустив пару книг на английском языке, он несомненно принадлежит к европейско-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 работы Деплана: историческое — скрупулезное исследование первоисточников европейской культуры (от Цицерона до Шеллинга) на предмет выявления контекстов и значений самого термина «религия» и детальный анализ отношений

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

² Ibid. S. 38.

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 «архетипного 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 взаимосмещение. И миф не остается у Платона неприкосновенным, и логос не становится простой доктриной: «никакой последовательности логоса и никакому мифу не дозво-

¹ Engler, 2003. P. 343.

² Цит. по: [Ibid. P. 344].

³ Despland, 1979. P. 521.

ляется 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, с точки зрения Депплана, нормой и для любой ФР: «Проблема философии религии состоит в том, чтобы достичь должной интеграции мифического языка в философскую речь, сделать его полностью “самоосознающим” и таким образом установить ограничения 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 в.» (1998) состоит в том, что религиозный язык и «язык о религии» не только формируют социально-политические отношения, но 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 раскрывает сложные взаимоотношения между символами, нормами и социальным порядком. ФР должна участвовать в этом «переплетении политики и религии, вовлеченных в управление подлунным миром»⁵.

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.

⁵ Ibid. P. 426.

12. *ФР как герменевтика символического языка религии.* Наиболее значительной фигурой этого направления должен быть признан Поль Рикёр, который испытал влияние и Фрейда, и Гегеля, и Канта, и Бульмана, и многих других авторитетов и писал о компетенции философии в религии и теологии очень много, а в некоторых работах и 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 (*apropos* *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»¹. «Дискурсу философа» относительно свободы, который должен сближаться с керигмой², 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)³. Эссе «Винновость, 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», наличествующих «в определенной языковой практике», именуемой исповедью (о «языковых играх» Витгенштейна здесь не вспомнить нельзя). Философ же выбирает мотивации и намерения исповедального сознания в соответствии с собственными «склонностями и воображением». Он, как оказывается у Рикёра, «несет в себе следы» того, что было прожито исповедальным сознанием⁴. Таким образом, индивиду-

¹ Рикёр, 1997. С. 138.

² Противоречие состоит в том, что до того было выяснено, что керигма (проповедь) является объектом философского дискурса (см. выше), а здесь оказывается его формой.

³ Там же. С. 147.

⁴ Там же. С. 160. При этом остается неуточненным, каким образом философ может переживать чужое исповедальное сознание.

альное воображение оказывается у французского эклектического гегельянца критерием философской истины «в делах религии».

В статье «Отцовство: от фантазма к символу» (1969) делается попытка выстроить иерархию методологий на примере одного архетипа сознания. В преамбуле выясняется, что образ отца не является «достаточно изученным»¹; 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 структуры². Этот образ Рикёр рассматривает на трех иерархически выстраиваемых уровнях (он называет их «полями»): 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»³. 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 уже «о развитии в представлении, об умозрительном мышлении, о божественном как таковом»⁴. Гегель пошел дальше Фрейда (догадавшегося о том, 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»⁵. В заключении работы уточняется, что методом ФР является герменевтика, или толкование религиозных

¹ Не указывается, правда, в сравнении с чем.

² Там же. С. 202.

³ Там же. С. 203.

⁴ Там же. 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».

⁵ Там же. С. 227.

образов, а ее объектом (в отличие от первых двух «полей») — не желание и не дух, но Бог¹. 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» Хендрик Иоахан Адриансе, выпустивший книгу «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 выделяется 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*². Настаивая на отличности ФР от теологии, он ссылается и на Рикёра, подчеркивая, что теология — одна из форм религии, которая для философии остается «другим», и вместе с тем подчеркивает, что демаркация ФР и естественной теологии — дело тонкое. Тем не менее по отношению к христианству различие между теологией и критической формой ФР весьма значительно: последняя и исторически внесла вклад в разрушение христианской картины мира, и по существу видит свою задачу 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 Адриансе сравнивает с семенем, которое должно прорасти в борозде нехристианского мира³. Оно, однако, как «образцовый пример» религии, — несмотря на прогресс в знании о других 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 мате-

¹ Рикёр, 1997. С. 230.

² Adriaanse, 1995. S. 2, 178.

³ Ibid. S. 6–7, 8.

риалом, 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 снова Адриансе 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 литературоведением¹. ФР может ограничиться истолкованием смысла религиозной символики, но может и углубляться в те интенции, которые обнаруживаются за ней, и даже в «объективное» содержание значения этих символов, вплоть до их «понятийного фиксирования». Она может также заняться отлучением 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 и теологии². Поскольку же ФР всесторонне работает с «языковыми формами» христианства, она может стать также новой «теорией религии» (*Religionstheorie*) и даже указанием на своего рода «речь о Боге»³. Адриансе ссылается на Г. де Фриза в том, что наряду со снижающейся понятностью речи о Боге в культуре сохраняется «пребывающая понятность» данной речи, которую, оказывается, подтверждает культурный модерн. А на Ч. Тэйлора он ссылается 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 подслушать⁴.

13. ФР как герменевтическая феноменология. Хотя феноменологическая программа, как и «лингвистическая», присутствует в методологическом синкрете у многих философов религии, ее «не-

¹ Ibid. S. 8.

² Ibid. S. 178.

³ Здесь при всей своей неиссякаемой «рецептивности» автор все же не ссылается на И. Дальфорта (см. выше) по известным, вероятно, ему причинам.

⁴ Ibid. S. 9.

смешанная» реализация является знаковым достоянием французской традиции. Уже в начале рассматриваемого здесь периода Анри 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 он подчеркивал методологическую нагруженность этого произведения, а также отличие своего подхода от теологического¹. Здесь же он представил свой общий план исследования христианского сознания, который разбивается на 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, «богодухновенности» 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 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 рассматриваются различные «субстанции я» (в том числе духовная), «описание самого акта», уровни сознания и тела, функциональное единство я (ставится вопрос о соотношении антропологии и религии). В связи же с категорией благодати он 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 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.

¹ Duméry, 1957. P. V–VI.

В статье преподавательницы Сорбонны Н. Дюпра «Тело славы: феноменология и религия – недуалистический метод» (2003) всякая связь между ФР и «критикой религии» элиминирована. «ФР» и «феноменология религии» – почти синонимы, и вторая может рассматриваться разве что как «уточнение» первой. Анализ концептуальных транспозиций с одного «поля» на другое – задача общепризнанной (подразумевается, во франкоязычном контексте) компаративной истории религий. ФР – не настолько признанная дисциплина (подразумевается – в том же контексте), даже если она отделяет себя от «философской теологии», которая «изучает онтологическую конституцию метафизики» и выражает религиозное сознание изнутри¹. Она есть постижение религиозного опыта, записанного в текстах, – скорее, чем феноменологическое описание того же самого опыта вне «текстуальных якорных стоянок», которые суть «следы» (*les traces*) этого опыта или «указания» на него (*les indices*). И это две разные процедуры – анализировать «следы» и феномен, избранный в качестве «сингулярного»². 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» со стороны «философского формирования» на основании «маркировки» текстов. Реальная же герменевтика «разрабатывает двусмысленности», необходимые для работы по прояснению понятий – работы, с точки зрения Дюпра, уже феноменологической, которая с помощью феноменологического же инструментария позволяет на новом уровне прояснить «религиозно облаченное» сознание. А это открывает возможность для феноменологической герменевтики, в которой теологическое содержание оказывается переформулированным философски³. Иными словами, ФР трактуется как первый ярус того методологического здания, над которым располагаются ярусы феноменологической аналитики и феноменологической герменевтики,

¹ Дюпра ссылается здесь на [Greisch, 1991. P. 7–8].

² Dupraz, 2003. P. 27.

³ Ibid. P. 28.

осуществляющей философскую «реконструкцию» теологических текстов.

Немецкий же философ Г. Вальденфельс мыслит конфигурацию тех же дискурсов в противоположной перспективе. Его статья «Интеркультурная философия религии» (1988) позволяет считать, что феноменология *религий* (он подчеркнуто избегает *религию* в единственном числе) должна закладывать краеугольные камни в здание межкультурной ФР, строительство которого — дело будущего. К инокультурным религиозным явлениям следует подходить с теми критериями оценки, которые можно найти в феноменологии Гуссерля. Она дает возможность — при встрече с эмпирическим религиоведением — изучения смысловой логики религиозных актов, связуемой с «грамматикой» религиозного языка (здесь он ссылается на Шеффлера — см. выше)¹. «Региональные феноменологии» (подразумеваются применения феноменологического метода к различным религиозным регионам) складываются — через некий «взаимообмен» — в интеркультурную ФР. Но она должна вырабатывать нужную для этого взаимодействия эпистемологию, хотя и не должна ею ограничиваться, поскольку ей надлежит рассматривать и такие интеркультурные сущности, как «счастье», «целостность», «спасение», «освобождение» и т.д. Однако задачи ее — 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 же даруется извне (как в профетических). А та ФР, которая не задается вопросами ни об истине, ни о спасении, «ни к чему не обязывает и одновременно не достигает своей цели»².

Как бы ни различались ракурсы и даже трудноразличимые нюансировки понимания задач ФР, а также ее соотношения с теологией и религиоведением во всех рассмотренных позициях, их объединяет то, что философско-религиозные изыскания трактуются все-таки как некоторая цель-в-себе, ради реализации которой привлекаются различные методологии. Пока еще менее распространенным, но все же достаточно приметным является представ-

¹ Waldenfels, 1988. S. 240.

² Ibid. S. 241.

ление о том, что эти изыскания имеют не самоцельное, но некоторое *инструментальное* предназначение и должны содействовать решению других, более приоритетных задач, которые можно разделить на философские и идеологические.

14. *ФР как ресурс актуализации общефилософских программ.* Идея о том, что ФР могла бы служить средством для реализации общефилософских целей, присутствовала подспудно и у А. Нюгрена (см. выше). Но в ряде случаев она выражается и вполне отчетливо. Здесь мы имеем дело с разнообразием спектров философских установок, которое обусловливается «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 Freiheit*) применительно не только к священному, но и в связи с «озадаченностью» человека (*Betroffenheit*) как таковой. Это экзистенциальное отношение оправдывает и самостоятельность религиозного образа жизни, который (будучи «озадачен» от Бога или от 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.) и опыт времени и смерти являются выражениями «конечного чувства», без которого невозможно осуществление опытов временности и смертности². Таким образом, ФР рассматривается в обоих случаях 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 онтоотеологии и оправдать свое назначение быть пропедевтикой к этике — как «первая философия» (что-то вроде «протологии») или скорее как «предшествующая философия»³. Для французского философа Ж. Франсиса, написавшего манифест «Трансформировать философию религии» (2006), данная философская дисциплина должна стать своего рода оселком для общей философии вопрошания (*l'interrogation*), а

¹ Möller, 1988. S. 338.

² Weier, 1991. S. 13.

³ Olivetti, 1988. S. 55.

«радикальная философия вопрошания» (она отличается автором от «неокритической») должна принимать с благосклонностью любой тип вопрошания, в особенности теологический (с которым может слиться философско-религиозный)¹.

Но самую, пожалуй, почетную должность на ФР возлагает Вольфганг Депперт, написавший монументальную статью (с названием, характерным более для XVIII в., чем для нынешнего) «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 есть основоположная форма философии. Она соединяет вследствие этого философию теоретическую и практическую, показывая, каким образом метафизика и той и другой философии 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 прагматические². Поскольку же 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 которому оказывается возможной вся философия, в особенности философия морали и государства³.

15. ФР как философское изучение религии в социально-публичном пространстве. С этим проектом выступил известный голландский религиовед и отчасти постмодернистский теолог Арие 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 выступил одним из трех составителей сборника «Пост-теизм: “переформовка” иудео-христианской традиции» (2000) в честь Г.А. Адриансе. Считая, что теизм уже стал достоянием истории, составители размышляли о последствиях послетеистической эпохи для философской теологии, церковной

¹ Francis, 2006. P. 62–63.

² Deppert, 2003. S. 244.

³ Ibid. S. 248.

догматики и ФР¹. В том же году он сделал доклад на 13-й Европейской конференции по ФР (в Финляндии) «Вызов философии религии», где озвучил несколько ключевых тезисов. ФР пора начать преодолевать свою традиционную «заикленность» на эпистемологии, онтологии, языке религии и 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, считает Молендийк, 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, и сама ситуация данной «капитуляции» свидетельствует об ограниченности видения и религии, и самой ФР. В религии содержится больше, чем только когнитивная и моральная составляющие. Другая ошибка состоит в том, что религия все еще мыслится как преимущественно частная сфера жизни человека, меж тем как уже Просвещение предоставило религии «новые возможности». Поэтому философы религии должны начинать «перестраиваться». Задача заключается в переосмыслении места религии в мире (пост) модерна².

Наконец, постепенно все более тесной оказывается привязка обсуждаемой философской дисциплины к очень популярной сегодня теме межрелигиозного диалога и межкультурной коммуникации. К этому «новому горизонту», в существе своем идеологическому, пытаются адаптироваться даже те философы, которые раньше занимались решением чисто теоретических задач.

16. ФР как инструментарий межрелигиозной коммуникации. Уже хорошо знакомый нам В. Дюпре в книге «Парадигмы значения» (1994) находит среди средств стимулирования межрелигиозного диалога место и для ФР. Правда, он и здесь развивает свою трактовку ФР как разработку «метатеоретических презумпций и

¹ См.: [Molendijk & Strop & Vries, 2000]. В постмодернистском стиле в само название сборника вводится в качестве основного несуществующее слово *reframing*, вызывающее лишь определенные семантические ассоциации. Но вполне постмодернистской по отношению к логике следует считать постановку вопроса о последствиях пост-теизма для церковной догматики. В самом деле, какие могут быть «последствия» для нее при условии прекращения существования ее самой?!

² Текст доклада был доступен для нас только из Интернета; номер страницы утерян.

импликаций религиоведения», и здесь нагружает ее обсуждением глубинных мировоззренческих вопросов (что говорят нам 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? и т.д.)¹. Однако эти «вопросания» встраиваются уже в контекст других: можно ли рассматривать другие традиции как аутентичные откровения истины? Можно ли рассматривать 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»?² ФР должна участвовать (наряду с «наукой о религии») в обсуждении силы и ограниченности конкретных религиозных традиций, возможности их «трансцендирования», рассмотрения ими себя как «другой среди других»³, а также сопоставлять эмпирические религии в их сходстве и различии (при допущении их принципиального равенства)⁴.

К. Кинцлер в статье «Всеобщая философия религии» (1988) задается вопросом: каков мог бы быть вклад именно ФР в межрелигиозный диалог — отличный от того, который можно было бы ожидать от религиоведения? Ответ, однако, всего лишь в том, что она должна не столько увеличивать нашу эрудицию, сколько вопрошать о предварительных условиях и «горизонтах» этого диалога, иными словами, обеспечивать не знание, но понимание⁵. Пример такого «понимания другого» дает, по мнению автора, Г. Рюккер, который в своей книге «Африканская теология» (1985) резко критикует за ограниченность христианских миссионеров, не замечающих противоречия между своими претензиями на универсализм и ограниченностью собственного духовного мира⁶.

¹ Dupré, 1994. P. 7.

² Ibid. P. 17.

³ Ibid. P. 21.

⁴ Ibid. P. 35. Рецепция программы «радикального плюрализма» Дж. Хика (см.: гл. 2, § 1) здесь очевидна.

⁵ Kienzler, 1988. S. 377.

⁶ 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.

Протестантский теолог Гартмут Розенау в цитированной уже статье «Современная философия религии в германоязычных странах» (2000) видит задачу соответствующей дисциплины в том, что можно было бы назвать современной «философской аккредитацией религии». Для этого, по его мнению, традиционное теологическое мышление должно учесть «вызовы» послекантовского идеализма. Например, то единство мышления и бытия, которое было призвано «гарантировать» онтологическое доказательство, локализуется, согласно философии Фихте и Шеллинга, не в Боге, а в трансцендентальном субъекте — потому 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, позволяющих вписать его в контекст современных естественных наук, дающий возможность описывать такие феномены, как процессуальность и креативность². С другой стороны, 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 коррективке ложных представлений (здесь он ссылается на Фихте)³.

Если же говорить о ее положительных задачах, то они скорее связаны 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

¹ Rosenau, 2000. S. 6.

² Ibid. S. 7.

³ Ibid. S. 8.

⁴ Ibid. S. 12.

герменевтические сложности такого проекта, связанные и с разным пониманием ФР в различных культурных регионах. Но, так или иначе, она должна в большей степени сотрудничать с религиоведением, чем это делается в настоящее время. Ведь сейчас ФР проходит свою «постметафизическую стадию», когда она уже не может искать такой метафизический или онтологический принцип, который обосновывал бы «полную религиозную интерпретацию нашего мира»¹. Поэтому религиозные категории святого и возвышенного еще будут сохранять свою значимость, а мировые традиции мудрости и мистицизма могут стать парадигмами ФР².

Голландский религиовед-компаративист Хендрик Врум, написавший большое исследование «Спектр мировоззрений: введение в философию религии в плюралистическом мире» (2006), поставил перед собой эксплицитно 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 же точки зрения он рассматривает свой труд как опыт пролегомены в такую ФР, которая не основывалась бы на монокультурных посылках³. Автор уточняет, что изучение религии может осуществляться в следующих позициях: 1) определенной школы или «секты» в конкретной 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 открыть, что есть ценное в мировоззрениях как таковых⁴. Книга посвящена преимущественно истолковательному сравнительному изучению нескольких религиозных мировоззрений (т.е. сумм всех воззрений индивида, которые направляют его жизнь⁵): преимущественно неоплатонизма, адвайта-веданты Шанкары, вишишта-адвайты Рамануджи, киотской школы дзэн-буддизма, реформированного христианства Барта и Тиллиха. Типология трех взглядов на трансцендентность может быть, по Вруму, исходной для разграничения типов

¹ Rosenau, 2000. S. 13.

² Ibid.

³ Vroom, 2006. P. 295.

⁴ Ibid. P. 296–297.

⁵ Vroom, 2006. P. 10.

религиозных мировоззрений. И они классифицируются (глава 6) как 1) акосмический – трансцендентное помещено «за пределы космоса, полностью отделено от него»: Псевдо-Дионисий Ареопагит, Майстер 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 К. Барта и Ю. Мольтмана¹. 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 о соотношении религии и нравственности. От основных типов мировоззрения Врум отличает конкретные мировые религиозные доктрины (Св. Троицы, Брахмана как Сушего-Сознания-Блаженства, Пустотности, природы Будды) как значимые только в соответствующих исторических контекстах².

Несомненно, 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, не включил в число «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 (помимо Платона это Сенека и Плотин) включил за то, что они возвели тот философский фундамент, на котором *впоследствии* было воздвигнуто здание ФР³. Однако сами задачи Нивёнера не «логические», а «диалогические» – улучшение взаимопонимания между представителями трех монотеистических религий, «людьми Книги»⁴, и с этой целью он включил в свой томик материалы по четырем мусульманским философам и двум иудейским. Однако он решил преодолеть важнейший недостаток предшествовавших

¹ Ibid. P. 118.

² Ibid. P. 33. Здесь также нельзя не разглядеть идею Дж. Хика о личных и безличных символах трансцендентной Real-an-sich (см. гл. 2, § 1).

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

⁴ Ibid. S. 12.

введений в ФР, состоявший в том, что они были написаны представителями лишь различных христианских конфессий. Нивёнер исправляет ситуацию, введя в авторский коллектив также мусульман и иудеев. При отборе материала он руководствуется критериями, явно расширяющими границы рациональности: Маймонид и Мендельсон были включены (в историю ФР) потому, что оказали большое воздействие на мысль своих единоверцев *в целом*, а Абу Бакраль-Раши (865—925) потому, что написал по книге и о религиозных материях, и о философской жизни¹.

§ 2. Реконструкции генеалогии философии религии

Интерес к истории ФР в европейско-континентальной традиции значительно серьезнее, чем в англо-американской, вследствие ее большей склонности к авторефлексии. Все сколько-нибудь ответственные авторы единодушны в том, что основополагающим событиям в ФР пришлось дожидаться XVIII в., и лишь в популярной литературе иногда находятся исключения из правила². Спектр их позиций удобнее разложить исходя из того, 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-апри-

¹ По несложным калькуляциям составителя, вероятно, если сложить философию с религией, то в сумме уже само собой должна получиться ФР.

² Один из примеров — рассуждения Ойермиллеров в «Базовом курсе 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).

ористического рационализирования бытия, уже присутствует ФР — по крайней мере в начальном и нетематизированном виде, — имплицитно она присутствует изначально в европейской философии. Однако как самостоятельная область философии она формируется уже сравнительно поздно: в эпоху так называемого философского рационализма — и здесь Метц называет¹ Спинозу, а также в эпоху Просвещения с его «специфической идеей религии» — и тут он называет Лессинга².

Значительно серьезнее эту позицию представляет Ганс Герхард 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*, означающего «сознательно рассматривать», противоположность чему составляла область «предрассудка» или «магии», а положительное содержание связывалось с истинным богопочитанием (Цицерон); вторая — от глагола *religare*, означающего «связывать», и здесь семантическая оппозиция выделась 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 «неправильной», сохраняет всю свою значимость и для последовавшего христианского осмысления религии. Хотя европейская ФР тут еще не содержится, это различие является ее исходным пунктом. «Актуализируется» же она только в Новое время, когда философы в противоположность теологам и атеистам начинают работать с религией как категорией «нейтральной», могущей быть «рационально обеспеченной». Для Нового времени важное значение сохраняет и «бифуркация» понятия религии (имеющая, по мнению исследователя, антично-христианское происхождение), в рамках которой религия осмысливается (здесь автор ссылается на такого

¹ Следуя еще 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. гл. 1, § 2). Различие только в том, что в европейской историографии данный «удобный взгляд на вещи» никак не является приоритетным.

значительного авторитета, как Э. Файль) и как институция, и как внутреннее дело индивида¹. И это философское «раздвоенное» понимание религии оказало влияние, считает Киппенберг, и на научные ее определения, коих (считая только основные) по его классификации к настоящему времени насчитывается более 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, благодаря которому последняя 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.

Следующую «эпоху» в истории ФР составил Юм, который предпринял, как это акцентирует Киппенберг, новое теоретическое разграничение, разведя в своей «Естественной истории религии» два начала религии — ее «основание» в разуме и «происхождение» в человеческой природе. Несмотря на сходства «политических» установок в осмыслении религии у Юма с Гоббсом, первый в отличие от второго не считал «частную религию» подозрительной, а государственную — разумной. Юмовская ФР задала в целом новое, считает Киппенберг, направление будущему осмыслению религии, заложив основы ее антропологического объяснения⁴.

Третьей по порядку «фигурой философии религии» стал Руссо, у которого истинная религия всецело относилась к миру

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

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

³ Ibid. S. 1174–1175.

⁴ Ibid. S. 1175.

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, но и к принципиальным аспектам религии. В «Вероисповедании савойского викария» из романа «Эмиль» (1762) он выступает с критикой и естественной религии философов, и религии откровения теологов¹, настаивая на том, что единственное истинное служение Богу — «служение сердца». Истинные обязанности, налагаемые религией, поэтому, с одной стороны, независимы от религиозных институтов, с другой — исключают, согласно последней главе трактата «Об общественном договоре», атеистов из числа хороших граждан в принципе. Ответ на вопрос о том, как примирить конкурирующие претензии на лояльность граждан со стороны государства и церкви, предложенный Руссо, снова является противоположным гоббсовскому: здесь вводится новая религия, гражданская, которая объединяет в себе религию индивида и религию подданного. Она основана на пяти основоположениях (начиная с единобожия и завершая сакрализацией самого общественного договора) и дает возможность видеть в каждом человеке «ближнего»². Дальнейшие «основные фигуры» ранней истории ФР — это Кант, Гердер и Шлейермахер.

Здесь же можно вспомнить и о финском аналитике Т. Койсти-нене (2000), который считает, что многие из проблем 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 таких «философов Просвещения», как Локк, Юм, Кант и Гегель (тут он ссылается на подробно изложенную выше статью П. Гриффитса, см. гл. 2, § 2)³.

¹ 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 же иная религия может быть нужна кроме естественной [Руссо, 1913. С. 290].

² Ibid. S. 1175–1176.

³ Koistinen, 2000. P. 12–13.

2. Генеалогия ФР восходит к Ренессансу и раннему Новому времени. Эта историко-философская «доктрина» следует из рассуждения такого авторитетного философа религии, как Вильгельм Трильхас (см. выше, § 1), в разделе «Философы религии» энциклопедической статьи «Философия религии» для многотомного тюрингенского лексикона «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. Трильхас вслед за О. Пфлейдерером (как и Метц – см. выше) присуждает звание «первого философа религии» Спинозе, полагая, что на все последующее развитие обсуждаемой философской дисциплины повлияли не столько его «проблематичные» методы, 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 уже известному нам «Философскому лексикону» Ф. Аустеды (см. выше, § 1), предпосылки религиозной веры как таковой начали всерьез осмысляться только в Новое время, и тогда же обозначился интерес к общим основаниям всех религий, к «естественной религии» или «религии разума», к морализации религии, к индивидуальному характеру религиозных переживаний. Историческими стадиями здесь предстают Ренессанс (новое ми-

¹ Trillhaas, 1961. S. 1014–1015.

ровидение и мироощущение), ранний рационализм Спинозы, а затем деизм и другие направления Просвещения¹.

К этому же направлению можно отнести и Конрада Файерайса, историка философии из Гёрлица, автора монографии «Перечеканка естественной теологии в философию религии: духовная история Германии XVIII в.» (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 Дж. Коллинза для англо-американской (см. гл. 2, § 2), с той только разницей, что немецкое исследование было несопоставимо более фундированным.

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* (курсив автора. — В.Ш.) не старше эпохи Просвещения»². Становлению «ФР как науки» посвящен основной материал его труда, однако хронологизация «философско-религиозного мышления» также тщательно уточняется. 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 довели ФР до состояния «научной дисциплины»³. Пространственный круг его исследования составляет Германия как культурно-специфический регион, в котором просвещенческая идеология значительно отличалась от «западного», а хронологическую границу образует конец XVIII в., когда автономизация ФР как дисциплины знания окончательно состоялась. «Постулат» Файерайса состоял в том, что при обнаружении устойчивых для дискуссий XVIII в. тем, непосредственно связанных с религией — «обоснование религии», потребность в объяснении

¹ Austeda, 1989. S. 310.

² Feiereis, 1965. S. 1.

³ Ibid. S. 2.

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»¹. А следующий его тезис состоял в том, что для становления ФР как «новой дисциплины» требовались два необходимых культурно-исторических фактора: эмансипация самой естественной теологии от теологии богооткровенной, с одной стороны, и от метафизики — с другой, а также развитие самого «донаучного» философско-религиозного мышления.

Хотя уже в XIV в. естественная теология начинает выделяться из «общей структуры философии»², а более поздняя ФР получает свое «первое направление»³, очевидным предтечей Просвещения, предвосхитившим его основные позиции по отношению к религии, становится испанский врач и теолог Раймунд Сабунде (XV в.). В своем трактате «*Philosophia naturalis*» он заверяет читателя в том, 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, что она является и азбукой всякого знания). Естественная теология — «первая книга», данная человечеству Богом, Писание — уже вторая; эта «первая книга», «книга природы» доступна любым слоям общества (Библия — только клирикам) и не может в отличие от «второй» быть ошибочно перетолкована; последователем Сабунде был знаменитый теолог Роберт Беллярмин (XVI–XVII вв.)⁴. Начало же философско-религиозных проблематизаций Файерайс видит у Николая Кузанского, конкретно 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 XVIII в. Но более непосредственные отклики в английском деизме XVII–XVIII вв. нашли идеи Томмазо Кампанел-

¹ Feiereis, 1965. S. 3.

² Отмечается, что для Фомы Аквинского понятия *prima philosophia*, *metaphysica* и *theologia philosophica* были еще синонимами. Ibid. S. 6.

³ Ibid. S. 7. Эти очень важные положения, правда, не документируются.

⁴ Ibid. S. 7–10.

лы, который в своем знаменитом произведении «Город 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 природы¹.

Обособление естественной теологии (как «философского богочуждения») от метафизики осуществляется в немецкой «школьной философии» XVII в. Например, теолог Иоганн Шарф в своем трактате по пневматологии, вышедшем в 1629 г., настаивает на том (в противоположность Суаресу и некоторым немецким авторам), что учение об интеллигенциях² и Боге составляет особую и самостоятельную науку, которая к метафизике не относится, а во второй половине столетия процесс отделения философского учения о Боге от общей метафизики уже завершается³.

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 Вольфом⁴. Файерайс показывает, что в первую очередь благодаря Лейбницу в немецком Просвещении не были всерьез восприняты английский деизм и французский атеизм XVIII в. Лейбниц 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 и 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, и будучи оплотом против неверия, содержит критерии истинности Откровения, которое не может вступать в противоречие с принципами разума и данными опыта (а потому ничто «сверхъестественное» в строгом смысле этим критериям соответствовать не может). Он создает учение о «философском благочестии», при котором благо-

¹ Feiereis, 1965. S. 11–14.

² Подразумеваются бестелесные разумные существа.

³ Ibid. S. 20–21.

⁴ Ibid. S. 21.

чество внешнее трактуется как средство для естественного богопознания. Именно у Вольфа «естественная теология перечеканивается в *естественное учение о религии* (курсив автора. — В.Ш.), из философской дисциплины возникает мировоззрение»¹.

Основная часть труда К. Файерайса посвящена детальному анализу «перечеканки» естественной теологии в ФР, с подробным выявлением разработки специальной философско-религиозной проблематики в превалировавших течениях немецкой религиозной мысли XVIII в.² — в «леворадикальной» неологии (И. Эрнести, И. Спалдинг, И. Иерузалем, И. Землер), либеральном протестантизме (И. Тёльнер, В. Теллер, Г. Клемм и др.), у классиков просветительства (А. Баумгартен, Г. Мейер, М. Мендельсон, К. Виланд, Г. Лессинг), у их оппонентов (И. Гаманн, И. Гердер) и у Канта. Собственный «переход от философского учения о религии к философии религии»³ документируется текстами первых кантианцев — К. Хайденрайха, К. Пёллитца 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 и ввел сам термин — «философия религии» (*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 исследования.

¹ Feiereis, 1965. S. 27.

² 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.

³ *Ibid.* S. 152.

На Файерайса опирались многие видные философы религии германоязычных и скандинавских стран. Среди них можно было бы выделить уже знакомого нам А. Нюгрена, оценивавшего стадию «философско-религиозного мышления» как эпоху «несчастливого гибрида» философии и религии (см. § 1), который мешал и той и другой¹. Он подчеркивал, что 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»². Некоторые же «нерелигиозные теологи» деформируют формулировки Файерайса в своих интересах. Так, тот же Х.И. Адриансе (см. § 1) трактует его «перечеканку» естественной теологии в ФР в смысле появления второй вследствие «разложения» первой³.

Ссылки на Файерайса очень популярны и в солидных лексиконах. Приведу лишь один пример. Й. Шплетт, один из членов авторского коллектива французского секуляристского «Критического словаря теологии», изданного недавно Ж.И. Лакостом (1998), прямо ссылается на него, 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 утверждения⁴. 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?», и 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 и в освоении религии, философская мысль должна

¹ Nygren, 1972. P. 17.

² Ibid. P. 18.

³ Adriaanse, 1995. S. 1.

⁴ Автор, мыслящий очень «современно», вполне допускает, таким образом, и «атеистическую теологию».

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-ведческие науки впоследствии отделяются от самой ФР¹.

Соотнесение начала ФР с эпохами гуманизма и Нового времени вычитывается и у некоторых именитых авторов, которые не занимались историей ФР специально. Например, в статье того же Р. Шеффлера «Понимать религии – оценивать религии» упоминается, что осознание религий (во множественном числе) стало «насушной задачей западной философии» только в XV–XVI вв., а также, что критическая оценка христианства – с двойной перспективой – его «снятия» или реконструкции в качестве «подлинной *Religio naturalis*» – выкристаллизовалась у английских деистов XVIII в.²

3. Генеалогия ФР восходит к самому Просвещению. Фактически эта позиция отличается от предыдущей незначительно: в обоих случаях речь идет о том, что ФР «как наука» (говоря словами Файерайса) складывается не ранее XVIII в. Различие только в 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 обстоятельной монографии французской исследовательницы М. Симон «Философия религии в работе Шлейермахера» (1974) вопрос о генезисе ФР как таковом не ставится, 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 сопоставлением взглядов на Провидение

¹ См.: [Splett, 1998].

² Шеффлер, 2010. С. 46–47.

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 и из французского сборника статей «Мыслить религию: исследования по философии религии» (1991), который издал Ж. Грейш, сославшийся в этой связи и на Коллинза (см. гл. 2, § 2), и на Файерайса². С Грейшем в этой хронологизации солидаризируется и Н. Депра (о ее взглядах на предметность ФР см. выше, § 1)³.

Среди знакомых уже нам авторов, популярных в немецкоязычной историографии, назовем прежде всего С. Хольма, который отказывал ФР в автономном существовании до «Религии в границах одного разума» Канта⁴, а также В. Шпанна (см. § 1). Последний настаивает на том, что ФР обязана своим происхождением некоторым событиям в истории теологии XVIII в., которая, утратив в целом авторитет своей «космологической» составляющей, попыталась компенсировать эту утрату «культурно-антропологической теорией религии»⁵. 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 лишь «Религию в границах одного только разума» И. Канта (1793), а ее «кульминационными пунктами» в эпоху Просвещения — знаменитые философско-религиозные «скандалы»: споры о пантеизме (*Pantheismusstreit*) — между Мендельсоном и Якоби по поводу наследия Лессинга, об атеизме (*Atheismusstreit*) — между «ортодоксами» и Фихте, о «божественных вещах» (*Theismusstreit*) — между Якоби и Шеллингом⁶.

¹ Simon, 1974. P. 332–333.

² Greisch, 1991. P. 6.

³ Depraz, 2003. S. 27.

⁴ Holm, 1960. S. 11.

⁵ Spann, 1996. S. 261.

⁶ См.: [Müller, 2003].

§ 3. Закономерности и тенденции

Основные специфические установки понимания задач и предметности ФР в европейско-континентальной философии выявляются через их сопоставление с «картой ФР» в англо-американской (см. гл. 2, § 3). 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, предстает здесь в сравнении с англо-американской традицией (откуда она и заимствована), несмотря на постоянные попытки ее внедрения, относительно маргинальной. Зато своеобразным и типичным применением ФР, которое в англо-американской традиции отсутствует, можно считать ее трактовку в качестве метатеологического дискурса. Европейско-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 и 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 и то, что в континентальной традиции пользуется немалым почтением и включение ФР в структуру религиоведческих дисциплин, в англо-американской практически отсутствующее. Единственная философская программа, которая на территории европейско-континентальной ФР полноценно конкурирует с «религиологической» (см. § 1), — это 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 целом, и 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. Специфической следует считать и попытку использования ФР в качестве ресурса и для других областей философии. Достаточно же влиятельные попытки в англо-американской фи-

лософии использовать ФР в качестве инструмента для «изменения религиозного мира» (идушие со стороны и хикееанства, и процесс-теологии, и феминизма) для европейско-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 всех религий в современном мире звучит столь же настойчиво, сколь требование «полного равенства полов» у феминисток.

ГЛАВА 4 АУТЕНТИЧНАЯ ПРЕДМЕТНОСТЬ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Теперь, когда завершена историографическая работа, оправданная, как представляется, достаточно трезвым начальным решением отказаться от «изобретения чайников» в эпоху переизбыточной мировой философской информации (см.: введение), читатель приглашается автором принять участие в другой работе. 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, осмыслить «оптимализацию» того, что, как представляется, имеет преимущества перед остальным.

§ 1. Возможности метода элиминации

Первый уровень селекции решений по интересующему нас вопросу представляется целесообразным осуществить, обращаясь к двум давно апробированным в истории мысли инструментам. Один из них — это знаменитое дерево логического деления понятий, хорошо известное уже по Платоновым диалогам, которое 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, делается вывод, что лучше всего его было

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

бы считать атрибутом (I.1. 5). Конечно, этот метод работы не может считаться безупречным, так как основывается на предзаданных презумпциях¹. Но если эти презумпции неплохие, то и результат также может оказаться не самым худшим. Во всяком случае данный метод очень хорошо 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 лишь 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 всех рассмотренных позиций, ко второй пока еще меньшинство, но (как и то, к которому принадлежал вначале сам Маркс) весьма активное. В англо-американской философии это (см. гл. 2, § 1) позиции «радикального плюрализма» (Дж. Хик и его единомышленники) и «гендерного переосмысления» (Г. Янцен и другие феминистки). В континентальной (см. гл. 3, § 1) 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 деятельность теоретическая, а значит, исследовательская, а потому и умозрительная. Это-

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

² Например, в «Государстве» Платона.

му пониманию никак не противоречит восходящее к Аристотелю деление философии на «теоретическую» и «практическую», так как под последней подразумевалась этика — дисциплина, ничуть не менее спекулятивная, чем метафизика. И ему прямо соответствует понимание «философии» в крупнейшем автохтонном неевропейском философском ареале — том же 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 этого, 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 «всего лишь» демонтаж традиционных религий, особенно одной, которая пока еще сохраняет по крайней мере количественные приоритеты на Западе, и замещение их новым, на деле децентрированным религиозным сознанием³.

Что же касается видовых недостатков указанных позиций, то главный из них состоит в их «самоотрицательности». Так называемый радикальный плюрализм у Хика, который декларирует релятивную равноценность всех религиозных традиций как «линз» Реального, отрицает себя тем, что в его религиозном мире все рели-

¹ Ср. сам основной терминологический коррелят для обозначения деятельности философа — *ānvīkṣikī* («исследование»). В «Законах Ману» этот термин приравнивается к «познанию Атмана» — *ātma vidyā* (VII. 43), а в «Артхашастре» означает: 1) родовое единство философских направлений санхьи, 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 определению Альберта Великого (1200—1280), ставит перед собой в противоположность философии не теоретические, а практические задачи (рассматривая свой предмет с точки зрения его благоговорности — *res ut beatificabilis*). 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 приготовлением человека к жизни вечной, а во втором — с его превращением в объекта определенного социально-политического проекта в интересах определенных субъектов власти.

³ Очень показательны, что «суперлиберал» Дж. Хик стал объектом критики со стороны Г. Янцен (см. гл. 2, § 1) за «религиозный империализм»: она совершенно правильно почувствовала в нем соперника в деле «перераспределения религиозной собственности».

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. Из этого, однако, 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 к «межрелигиозному диалогу» это не имеет никакого отношения. В итоге путем элиминации тех позиций по идентификации ФР, которые делегируют ей «практические задачи», заслуживающими (дальнейшего) рассмотрения остаются только те, которые предполагают наличие у нее только теоретических.

Следующий слой коры, который было целесообразно отслоить с разросшегося древа ФР, соответствует той европейско-континентальной позиции, которая продвигает ее в качестве «опытного поля» для разработки других областей философии. Вообще уважение к дисциплинарной структуре философии представляется вполне здравым, поскольку системность является необходимым признаком теоретического дискурса как такового. Дисциплинарность составляет и различительную характеристику европейского философствования со времен еще старших академиков (уже к Ксенократу, второму схоластику платоновской школы, вос-

¹ Такая «демократичность» не может не вызывать ассоциаций с тем, что по советской философской историографии (основанной на ленинском принципе прав наций на самоопределение) 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, а не каждому значительному индуистскому, буддийскому, джайнскому или конфуцианскому философу. В настоящее время вполне можно было бы привлечь востоковедов для написания соответствующих текстов (или перепечатать какие-нибудь их публикации).

³ Достаточно указать на то, 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.

ходит 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 к смерти»). Однако все приведенные выше попытки (см.: гл. 3, § 1) сделать ФР «полигоном» для разработки хайдеггеровских экзистенциалов (как у В. Вайера), а также в качестве «самой основоположной философии» для всей философии (как у В. Демперта) или для общей «интеррогативной философии» (как у Ж. Франсиса) представляются столь риторическими и бессвязными, что заставляют вспомнить тот эпизод в «Повелителе 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, что само дело в принципе бесперспективно. И в самом деле, если 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. А также что ФР скорее должна быть в этой связи озабочена тем, чтобы, исходя из элементарной логики, эффективно реализовать «общепhilософскую» деятельность на своем «материале» — как на то верно обращали внимание некоторые философы аналитического направления.

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 вот с

¹ См.: Гофман Э.Т.А. Избранные произведения в трех томах. Т. 2. М.: Художественная литература, 1962. С. 426.

этим *вместе* и возникают дальнейшие вопросы. Данный подход, который те, кто его придерживается, считают синтетическим, а мы — синкретическим, оказывается, как было продемонстрировано, преобладающим в зачаточной пока еще российской философии религии, одним из перспективных в англо-американской и обстоятельно реализованным в европейско-континентальной (см. гл. 1–3). 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 философы религии данного направления не отдают себе отчета в том, что одна и та же философская дисциплина должна изучать у них и **философию-в-религии** и **философию-о-религии**, что хотя и может быть оправдано лингвистическими играми с генитивными конструкциями¹, с рационально-методологической точки зрения представляется несостоятельным². Если пользоваться аналогиями в связи с другими философскими дисциплинами, то данная позиция была равнозначна той, как если бы философ науки считал, будто в компетенцию его дисциплины входит равноправно, скажем, и изучение философских взглядов всех ученых начиная, например, с Пифагора и завершая современными нобелевскими лауреатами по физике, и философское осмысление динамической (Поппер), парадигмальной (Кун), программной (Лакатос), ценностной (Тулмин) и прочих моделей изменения научного знания. Поэтому некоторые из «синкретистов» все же испытывают потребность в каком-то обосновании соединения того, что вполне разнородно, и это свидетельствует об их все-таки большей интеллектуальной ответственности, чем у большинства их единомышленников, которые принимают эту позицию «по умолчанию». Отсюда идея Ю.А. Кимелева, что «философское религиоведение» и «философскую теологию» может объединять в единую дисциплину то, что в обоих случаях речь идет о «религиозном зна-

¹ Сравните в этой связи рассуждения П. Гриффитса (гл. 2, § 1) и А. Нюгрена (гл. 3, § 1).

² Шохин, 2007. С. 55.

нии»; эта идея имеет точную, скажем осторожно, параллель у М. Уэстфала в рассуждении о том, что в обоих случаях речь идет о некоей «науке»¹. Однако знание о том, как составлять компьютерные программы, и знание, как продавать компьютеры, также можно было бы по этой логике отнести к «компьютерному знанию», знание дифференциальных и интегральных исчислений и рыночных цен — к «математическому», нумизматики и брокерского ремесла — к «денежному», ботаники и икебаны — к «растительному» и т.д.² Совершенно различными являются 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 различные программы, эклектическое соединение которых не может дать их синтеза вследствие начальной разнородности. Разумеется, религиовед вполне может быть как личность также носителем и определенной теологической традиции — как один и тот же индивид может быть и писателем и литературоведом одновременно, и это даже должно хорошо отразиться на его религиоведческих изысканиях³. Однако тот, кто стал бы утверждать, что писательство и критика относятся к одному и тому же виду деятельности, вряд ли мог бы рассчитывать, чтобы его приняли всерьез (разве что только в постмодернистской 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. Продолжим применение того же метода в рамках этих «остаточных возможностей».

Программа ФР как рациональной теологии в англо-американской традиции содержит несомненно много привлекательного, что уже отмечалось (см. гл. 2, § 3). Во-первых, здесь очень четкий пред-

¹ См. гл. 2, § 1.

² См. об этом и в: [Shokhin, 2008. P. 65].

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

метный куррикулум, отличающий ее от явной «размытости» в предметности ФР у многих представителей «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, последнее время и философской экзегезой христианских догматов, а также проблемами истинностного соотношения науки и религии и апологией всех перечисленных параметров перед лицом оппонентов теизма. А когда предметная область расчерчена хорошо, дальнейшая исследовательская также облегчается. Во-вторых, эта программа поддерживается очевидными преимуществами аналитического стиля в философии, который отличает прежде всего установка на то, что все, что может быть высказано, должно быть высказано ясно (см. 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 секуляризирующегося внешнего мира.

Однако в 99 случаях из 100 англосаксонское уравнение ФР = философская теология не обеспечивается какой-либо аргументацией, так как считается настолько же самоочевидным, как положения, что брат — существо мужского пола, а море — большой водный бассейн. В исключительных случаях доводится встречаться только с такими доводами, как то, что перечисленный выше набор предметов для ФР оправдан вследствие того, что он принят в англо-американской традиции, которая отличается в этом отношении от «континентальной»², что любая публикация, заслуживающая статуса философско-религиозной, должна прежде всего быть посвящена критической оценке «теистических притязаний» (тогда как та, в которой она отсутствует, этого титула никак не заслуживает³) и что занятия религией за границами исследований этих «при-

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

² См., к примеру, [Stewart, 1996. P. 1; Суинберн, 2007. С. 95].

³ См., к примеру, [Burley, 2007].

тязаний» суть различительный признак религиоведения, а не философии¹. Но все эти соображения вряд ли устоят перед критикой.

Начать с того, что не только англо-американские философы, но и немалочисленные европейско-континентальные (назовем хотя бы У. Манна, Г. Губбелинга, Б. Вельте, Р. Шеффлера, Ф. фон Кучеру из наиболее известных, см. гл. 3, § 1) не выражали сомнения, что ФР является либо полностью, либо частично теологией в связи с философией. Верно, что приведенный выше плотно упакованный пакет предметов обсуждения этой «философией в качестве теологии» — редкая птица в континентальных книгах по философии религии в сравнении с англо-американскими, но убежденность в том, что эта дисциплина имеет теологические обязательства, отнюдь не редкость и в Европе². Правда, верно также, что европейско-континентальные философы религии, утверждающие, что не Бог, а сама религия должна быть предметом этой философской дисциплины, более многочисленны (назовем только В. Трильхаса, А. Нюргена, Й. Бохеньски, В. Дюпре, Н. Депра, А. Молендийка, если опять-таки брать наиболее известных), чем философы англо-американские. Но и здесь найдется немало контрпримеров, если вспомнить хотя бы о Ф. Ферре, Р. Блэкстоне, Дж. Шелленберге³, а также о М. Уинне, сосредоточившемся на эмоциональной ткани религиозного опыта, Т.П. Барке, для которого цель ФР — определение сущности религии как деятельности, сосредоточенной на спасении, или П. Гриффитса, разрабатывающего философию религии как метод, обращенный на сравнительную классификацию религий (см. гл. 2, § 1), мы еще не раз убедимся в том, что англо-американские воззрения на ФР на самом деле достаточно разнородны (см. гл. 2, § 3) и что в них нельзя видеть однородную альтернативу однородному же «континентальному» ее пониманию.

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

¹ См., к примеру: [Alston, 1998].

² И она имеет шансы держаться до тех пор, пока философия религии будет преподаваться и изучаться в рамках факультетов и кафедр теологии в европейских университетах и других институциях.

³ Сколь бы проблематичным ни было его мировоззрение, его профессионализм никак не может быть поставлен под сомнение.

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

Если эти и сходные аналогии работают, то мы можем быть уверены, по крайней мере с точки зрения здравого смысла, что только многомерный феномен религии может быть основным логически законным предметом ФР — в той же мере как право и политика — предметами философии права и политики и т.д. Правда, некоторые авторитетные исследователи, как, например, Э. Стамп, считают, что философ религии так же может заниматься традиционными предметами теологии, как философ науки быть физиком¹, биологом или любым практикующим естествоиспытателем. Это верно, и можно добавить, что для философа религии несомненно полезно быть и теологом². Но из этого не следует, что деятельность философа религии и теолога идентична — как из того, что одно и то же лицо может быть и литературным критиком и поэтом (см. выше), не следует, будто литературная критика составляет часть поэзии или наоборот.

Наконец, те, кто настаивает на полной или хотя бы частичной идентификации ФР как рациональной теологии (будь они англо-американского или европейско-континентального происхождения), сознательно или бессознательно узурпируют чужую тер-

¹ Stump, 1993. P. 2.

² Подобно тому как для философа науки быть ученым, поскольку в таком случае он из первых рук знает то, с чем работает.

риторию, а это уже противоречит «международному праву». В самом деле, основные топики такой ФР не отличны от таковых классической естественной теологии, ибо убежденность в том, что *theologia naturalis* призвана заниматься аргументами в пользу существования Бога и анализом Божественных атрибутов (вневременность, бесконечность, неизменность, единство и т.д.) наряду со способами их познания естественным разумом (тогда как христианские догматы должны обсуждаться в рамках *cursus theologici*) составляла краеугольный камень второй схоластики, в которой была систематизирована первая. Здесь можно сослаться на «Метафизические диспутации» (гл. XXX) Франциско Суареса (1597) как на самый авторитетный текст в данной области. Но то же относится и к его последователям. Так, специальная глава (диспутация LIX) в «Диспутациях по всеобщей философии» Джузеппе Полиции (1675–1676) была посвящена существованию Бога, а следующая — Божественным атрибутам, и та же схема воспроизводится в курсе «Философских вопросов» (Lib. V, quest. 2. 39–44) Сильвестро Мауро (1670), если ограничиться только малым из многого¹.

Поскольку же а-теология К. Нильсена, М. Мартина и прочих является «эвиденциализмом с обратным знаком» и их критика тезиса соответствует лишь фигуре оппонента в пространстве естественной теологии, ее непричастность ФР также становится очевидной. Но не только. К той же а-теологии (хотя и инородной), 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, никак не противоречит тому, что речь идет снова об узурпации другой, но все же изначально теологической дисциплины — библейской экзегезы. То же самое «умножение сущностей без основания» обнаруживается и у других рассмотренных представителей французской герменевтической школы. Исследование философом религиозных текстов — даже если философ вполне секулярен — 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).

¹ Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность Г.В. Вдовиной за указание мне на произведения этих последователей Суареса.

Здесь несомненно надо отдать справедливость тем авторам, которые четко давали понять, что философско-теологические задачи никак не могут быть одновременно и философско-религиозными (прежде всего М. Бохеньски, В. Трильхас, А. Нюгрэн, И. Дальферт, см. гл. 3, § 1)¹. Но представляется само собой разумеющимся, что тому же критическому анализу следует подвергнуть и немецко-скандинавские версии той же идентификации. Так, единственная по существу 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 теологии. Не совсем внятно и соотношение задач ФР и систематической теологии у Й. Баура и В. Шпанна, а то, что у них более внятно — что при «определенной паритетности» ФР и теологии первая все же должна быть «служанкой» второй, — также не выводит нас за границы теологической авторефлексии и делает обсуждаемую философскую дисциплину и в теологическом контексте достаточно избыточной. Но малоперспективными оказываются и попытки включения ФР в систему религиоведческих дисциплин, которую мы обнаруживаем у В. Трильхаса, Г. Шрёдтера и ряда других авторов². Внеэмпирический характер того «материала», с которым работает философ религии, и специфические «вечные проблемы» (те, достижению консенсуса в которых принципиально препятствует отсутствие возможности как раз эмпирической верификации их решений), которые он призван решать, никак не позволяют осуществить это включение. Оно было бы ненамного 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 конкрет-

¹ Это признавали и некоторые американские авторы — четче других М. Уэфал и О. Шраг (см. гл. 2, § 1).

² Отметим, что в отечественной литературе параллельных взглядов придерживается И.Н. Яблоков (см. гл. 1, § 1).

ных), но все-таки религию, которую она призвана исследовать не-эмпирическими методами. И это суждение представляется верным в такой же мере, как то, что философия науки должна — исходя из уже приведенных аналогий — работать не с объектами науки, а с самой 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 по дальнейшему продвижению 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, соответственно, философское осмысление религии, исследование ее «логики» и «языка», ее метафизических и культурных аспектов и, наконец, «метатеологическая и метарелигиозная рефлексия».

Все выделенные позиции являются в отличие от проанализированных выше рационально вполне легитимными, так как в них ФР 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 собственной валидности имеют другое предназначение, а также в значительной мере имитирующей ее а-теологии, валидность которой значительно менее очевидна. Однако и их, как кажется, имеет смысл дифференцировать.

Проблематичными по своей перспективности представляют задачи исследования «грамматики» религиозного языка и «логики» религиозного мышления. Обе эти установки имеют единый исток в витгенштейновской концепции-метафоре языковых игр. В свое время она сыграла очень важную роль в философском понимании религии, эффективно оградив «религиозные предложения» от подозрения в некогнитивности и даже бессмысленности в эпоху расцвета неопозитивизма в середине XX в. Однако презумпция, согласно которой религия имеет «свой» язык и «свою» логику, отличные от «общечеловеческих», представляется малообос-

нованной. Религия пронизывает всю человеческую цивилизацию, культуру и мышление (не случайно давно уже признано, что безрелигиозных эпох в истории человечества не было), а потому выделять ее в особую «языковую игру» и изучать как один из видов насекомых большого резона нет. При этом подспудно предполагается, что религия имеет только коммуникативно-эмоциональное измерение, и при этом игнорируется ее рациональная составляющая¹, которая от общечеловеческой не отличается. Правда, в религии очень важное место принадлежит вере в определенные далее непроверяемые положения, ссылкам на авторитеты, являющиеся их «гарантами», и общинам «посвященных». Но разве и 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 заниматься тем же самым со своим предметом и ФР. 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 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 речи³. А тому философу религии, который молится, вряд ли придет в голову исследовать ее «язык» и «логику», поскольку такое изыскание вполне обесмыслит для него молитву.

Или, например, вполне эпистемически легитимным для ФР является сопоставление религиозного и научного знания, и эта проблематика имеет видимость солидной философско-религиозной и включается в большинство курсов по ФР. В самом деле, здесь есть очень важное расхождение мнений и позиций. «Упорные сциенти-

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

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

³ Подразумевается знаменитый образ «человека в китайской комнате», который разработал в свое время американский философ Дж. Сёрл в полемике со сторонниками компьютерной модели сознания.

сты» настаивают на том, что религиозная картина мира с научным прогрессом несовместима, а их оппоненты доказывают, что между ними никаких противоречий нет. В настоящее же время некоторые ученые или те, кто относит себя к философам науки, даже ищут поддержку некоторым новым научным программам (таким, как квантовая механика) в религиозных мировоззрениях. Однако для ФР изучение этих тем вряд ли может быть особо «интригующим»: перечисленные взаимосвязи вполне закономерны, поскольку человек является единым, «интегральным» существом, у которого много разнообразных способностей и потребностей, в то время как взаимоподтверждения (как и взаимоопровержения) научных и религиозных картин мира могут представлять значительно больший интерес для философской теологии, чем для философского дискурса, предметом которого является сама религия.

Малоперспективной, хотя опять-таки вполне «легитимной», представляется и постановка многих из тех двенадцати «всеохватных» задач, которые поставил перед ФР В. Дюпре (см. гл. 3, § 1). Вопрос об отношении религии к метафизике был бы очень хорош для XVIII в., но никак не для нынешнего; исследование культурной релевантности мифа и символа относится к философии культуры, а не религии; исследование «проблемы Бога» и ее импликаций для философии и культуры не принадлежит ни к какой области конкретного знания; прояснение отношения религии к идеологии, религиозной критике и мировоззренческим проблемам относится к специализации тех, кто доказывает, что $2 \times 2 = 4$; а рассуждения об историческом значении религии для «истины человеческого существования» — скорее всего к компетенции проповедника и моралиста, чем философа.

§ 2. Основные задачи и «задания»

Если читатель после всего изложенного востребует у нас предложить наконец свое определение ФР (и это пожелание будет достаточно оправданным, поскольку определения обязывают к ответственности), то ответ, возможно, разочарует его своей формальностью. Наиболее ответственно, с нашей точки зрения, было бы определить ФР как *совокупность рационально возможных и оправданных применений философских интересов и методов к исследо-*

ванию многомерности феномена религии, к смежным дисциплинам знания («науки о религии» и «науки о духе») и (вследствие авторефлексивности философского дискурса как такового) к собственному дискурсу. Почти аналитическим суждением кому-то покажется и такой комментарий к этому определению, что ФР может включать в себя прежде всего все 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. § 1), то это уточнение уже по всем статьям можно будет рекомендовать в качестве суждения синтетического и, помимо этого, даже полемического.

Последнее объясняется тем, что в последнее время философии родительного падежа (т.е. области «философии чего-то», предметные сферы которых сами по себе даны философии извне, а не заданы ею же¹), одной из которых является и ФР², испытывают острую потребность в самооценке и в проектировании своей дальнейшей деятельности ввиду интенсивного развития смежных дисциплин. Наиболее ощутимо это «вопрошание о себе», вероят-

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 философий науки, искусства, права, образования, религии и т.д. ими не создаются, но только конституируются в философском измерении. 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 стойками (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. См.: Диоген Лаэртский 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), права, искусства, науки, биологии, физики, когнитивной науки, социальной науки, математики. Помимо этих дисциплин широкое признание в обеих «частях» западной философии получили философия права, образования, политики.

но, в философии науки, так как последнее время идет интенсивный процесс размножения «междисциплинарных науковедческих дискурсов», и некоторые философы испытывают тревогу при мысли о том, какое им место в изучении науки захотят оставить социологи, психологи, логики, когнитологи, языковеды, специалисты по менеджменту, политологи, экономисты и прочие, также занимающиеся наукой¹. С этой целью они пытаются придумать какую-то такую узкую сферу для философии науки, куда уж точно не ступила бы нога никого из «междисциплинарных» и которая не была бы, как они надеются, ими дезавуирована². Они, однако, не понимают простой вещи: при их «капитулянтстве» философия науки, утратив главное — свою собственную предметность³, все равно не окажется востребованной и уважаемой специалистами в конкретных дисциплинах⁴. В применении к ФР эта параллель означает, что ее не должно сильно волновать, будет ли она почитаема всеми субъектами конкретных религиоведческих исследований, и она должна помнить о той житейской мудрости, что каждый оказывается наиболее востребованным тогда, когда он меньше всего об этом беспокоится⁵. В ответ же на иногда раздающиеся голоса, что проблемы ФР сейчас решаются неким «теоретическим религиоведением», следует заметить, что то, что понимается под «теоретическим религиоведением» (а это прежде

¹ См.: [Порус, 2005. С. 58].

² 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» [Там же. С. 60–67].

³ 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 «вопроса» для философии во все времена ее существования) делает ее частью философской антропологии — более чем диффузной по своей предметности дисциплины (поскольку «человек — это все»).

⁴ И в самом деле, какую прибыль когнитологу, социологу или психологу науки принесут рассуждения об «условиях, смысле и форме человеческой свободы в сфере научного познания»?

⁵ Можно еще обратить внимание и на такой момент, что для тех, кто создает материальные блага и потребляет преимущественно их, междисциплинарные исследования в науковедении, религиоведении и т.п. также совершенно не нужны, а потому само понятие востребованности нуждается в значительном уточнении.

всего попытка решения вопросов об определении, сущности и происхождении религии — если вообще под этим понимается что-нибудь сколько-нибудь внятно¹), на деле не отличается от проблематики ФР и в значительной мере является плагиатом с нее. Не следует философу религии 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»².

¹ Из наиболее известного отечественного пособия по этому «предмету» И. Н. Яблокова (1994) во всяком случае никак нельзя вычитать, чем «теоретическое религиозоведение» собственно отличается от «обычного религиозоведения», кроме того, что прилагательное «теоретическое» призвано увеличить вес автора в качестве религиоведа. Правда, книга содержит отдельный, третий, 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 большего, чем «объяснения», тогда как философам и социологам вполне по плечу и «концепции»), но подобные разделы присутствуют в любых пособиях и по «обычному религиозоведению». Трудно считать признаком особой «теоретичности» и претензию автора на то, что представляемая им «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 методологическом эклектизме, чем о «синтезе». Не делает автор и главного «теоретического шага»: не разъясняет, какое собственно религиозоведение должно быть не-теоретическим, поскольку если никакого кроме него нет, то «теоретическое религиозоведение» будет простым терминологическим плеоназмом (чем на деле и является).

² Иного рода проблематизацию прав ФР на какое-либо существование, кроме статуарного, озвучил, если мы помним, В. Мартин — исходя из того, что она и не подходит под статус «философии чего-то» по своему предмету и не должна дублировать естественную теологию (см. гл. 2, § 1). Второе положение мы также уже много раз со всей решимостью отстаивали, 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 предмет либо только бытие, либо только познание, либо только деятельность. Разве переживания, например эстетические, не могут быть объектом философского дискурса, такого, например, как философия искусства? Или как быть с общепризнанной философией права — подвести ее предмет под «только деятельность»? Далее, сами 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 и 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 очень немаловажные, включают и деятельность педагогическую. Поэтому если бы Мартин сказал, что ФР ему попросту не нравится (в том числе и потому, что она не может соответствовать естественной теологии), он выглядел бы значительно убедительнее.

Предлагаемая позиция заключается в идее дифференциации задач ФР исходя из стратификации уровней ее объекта — «*религиозного*». Основных из них здесь предлагается различать три (см. выше). В соответствии с этим задачи ФР (определяющие и ее предметность) могли бы распределиться нижеследующим образом (при этом следует помнить, что речь идет скорее о родах задач, которые далее можно делить на виды).

1. Задачи эти должны начинаться (если брать их в системной последовательности¹) с философского исследования глубинного, *ноуменального* контекста существования религиозных феноменов, соответствующего не историческим религиям и даже не их родовому единству, а самой **религиозности** как их сущности. Здесь ФР очень тесно соприкасается с феноменологией религии, восходящей к установлению нуминозных чувств у Р.Отто и, далее, к «чувству зависимости» у позднего Ф. Шлейермахера как существу религии². Религиозность действительно больше локализуется во внутренних чувствах, нежели в других «регионах» человеческой души, хотя по причине единства последних 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 индивида³. Но также и в том, что она должна быть заинтересована в ответе на вопрос: является ли религиозность «атомарным» («неделимым») началом человеческого существования или вторичным, сводимым к чему-либо более «первичному», будь то биологическое, социальное, эстетическое, когнитивное и т.д.? В случае любой разновидности второго варианта ответа мы будем иметь (и уже имеем в изобилии) редукционистские концепции религии⁴. Тогда религиозность может получить определение. В случае нередукционистского реше-

¹ Здесь предпринимается попытка представить абстрактно-логическую стратегию философа религии в решении своих задач. Самоочевидно, что ничто не мешает философу религии заниматься ими и выборочно, и в любом порядке.

² Ранний Шлейермахер видел сущность религии в чувстве космического единства.

³ Если феноменология религии будет заниматься этим, она сама станет ФР.

⁴ Речь идет именно о *сведениях*, а не о *признании* связи религиозности со всем перечисленным, которое необходимо ввиду того, что человек как таковой является реальностью многомерной.

ния вопроса она, как понятие предельное, «атомарное», должна сопротивляться какой-либо дефиниции.

По-другому этот вопрос можно обозначить и как «вечную» по сущности и очень древнюю по историческому происхождению проблему происхождения религии. Видение антиредукционистов представляется более правильным (при учете, разумеется, всего многообразия связей религиозности со всеми перечисленными измерениями человеческого существования), поскольку религиозность в каждом случае содержит в себе больше того, из чего делаются попытки ее «вывести», и таким образом при редукционистском подходе любого типа в «следствии» всегда окажется значительно больше, чем в «причинах». Основные типы редукционистского объяснения происхождения основных религиозных верований можно обозначить как натуралистические. Это прежде всего социальные (религия как средство регулирования общества: от Крития и Евгемера 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,

¹ Первая из перечисленных концепций, 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; последняя — как представляется очевидным для нас — потому, что сами архетипы бессознательного, которые якобы лежат в основе религиозных образов, оказываются на деле «образами» последних.

² Имею 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), которая состоит в том, что «добро», которое в качестве понятия абсолютно «простого» оказывается принципиально неопределимым (задачей же определения как такового является прежде всего разложение определяемого понятия до «неделимых» частей). Английский философ сравнивал попытки определения добра с возможностью определения и 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, дефинируют добро через какие-то другие понятия, совершая ту ошибку, что из вполне правильного суждения типа «Удовольствие есть добро» или «Здравомыслие есть добро» делается уже 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.

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, будто второе составляет просто высокую ступень первого, не является единственным), которое может улучшить понимание первого.

2. Далее, на переходе от ноуменального уровня «религиозного» к *абстрактному* целесообразно было бы рассматривать вопрос о том, правомерно ли говорить о существовании помимо религий (во множественном числе) и **религии** (в единственном числе). Те, кто считает, что есть только первые, но нет второго (сейчас это очень поощряется идеологией плюрализма, критики европоцентризма, прав меньшинств и т.п.), руководствуются прежде всего фундаментальными различиями в мировоззренческих структурах некоторых «мировых религиях» (вплоть до различия между теизмом и атеизмом) и отчасти философией языковых игр. Им можно возразить, что уже с логической точки зрения у нас не было бы оснований относить тот или иной «экземпляр» к религиям, если бы мы не располагали и некоторой «универсалией» религии, наделенной некоторыми базовыми родовыми признаками¹. Равно как и то, что специфические особенности религий, препятствующие якобы говорить об их роде, теряют всякий смысл, если сам род у нас 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 целый ряд проблем, которые располагаются, как видится, на границах собственно ФР и философии культуры.

3. В случае же положительного решения вопроса о допустимости предполагать религию (в единственном числе) — а он, как было выяснено, имеет логические преимущества перед отрицательным, — встает задача выяснения и того, нужно ли, возможно и как-либо может быть по типу **определение религии** в принципе. То, что

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

нужно, кажется более или менее понятным ввиду того, что 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 бы себе нечто общее в качестве предмета обсуждения, ибо в противном случае они будут говорить на разных языках. А что касается конкретных возможностей, то, как представляется, здесь, как и в случае с другими универсалиями культуры, такими, как «наука», «искусство», «философия», сама «культура» и т.д., целесообразны скорее, чем родовидовые дефиниции, описательные определения. Такого рода определения-описания (близкие к остенсивным)¹, вероятно, должны включать указания на структурные характеристики религии, которые можно извлечь из сопоставления доступного философу религии множества исторических духовных традиций, которые принято считать религиями². Здесь также ФР имеет общие границы с культурологией, но различие в том, что она не имеет права начинать с чистого листа, но обязана критически анализировать уже 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», но переходить от него и к «должному», иными словами, пытаться обобщить не только ее родовидовые, но и **сущностные характеристики**. Здесь он вполне свободен в

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

² Речь должна идти прежде всего о параметрах «догматических» (кавычки обусловливаются тем, что догматы в полном смысле слова – как верования принимаемые и хранимые Церковью, – существуют только в христианстве), культурных, этико-аскетических и институциональных. Трудно согласиться с А. Нюгеном в том, что такого рода «логический подход» к выяснению того, что есть религия, не годится для философа религии как «простое абстрагирование» (см. гл. 3, § 1). Без ориентации в родовых признаках какого-либо объекта, пусть и такого субтильного, как религия, продвижение в рациональном исследовании его затормозится уже на начальной стадии.

³ В этой связи представляется очень ценным исследование М. Деплана (см. гл. 3, § 1).

⁴ И целесообразность, и сложность задачи определения религии лучше и глубже других осознавали континентальные философы – из рассмотренных выше прежде всего У. Манн, А. Нюгрен, В. Трильхас, Г. Шрёдтер, В. Дюпре (см. гл. 3, § 1).

выборе той или иной мировоззренческой парадигмы, не отрицая, соответственно, аналогичного права выбора и для своих коллег. Например, для того, кто всерьез относится к христианскому пониманию религии, а для этого есть, помимо всего, и то объективное основание, что само понятие *religio* начали всерьез регулярно осмыслять именно христианские теологи¹, было бы бесполезным в этой связи принять во внимание само происхождение данного понятия. Так, если в связи с этим обратиться к самой этимологии слова *religio* у Лактанция — как производного от *religare* («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 учение 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, ни многие другие «пути к самосовершенствованию» сущности религии отвечать не будут.

Разумеется, при ином «усмотрении сущностей» будет и иная раскладка в применении к историческим традициям. Философ религии, придерживающийся такого различения культурологического и сущностного понимания религии, разумеется, должен считать для себя значимыми только принципиальные соображения, а не «адаптивные» типа доводов от политкорректности, «прав меньшинств» и т.п. Конечно, его легко за это упрекнуть в субъективизме, ангажированности и т.п. (и многие «объективно мыслящие» это сделают и уже сделали), однако у него может быть и неплохое алиби. Философия, которая не думает о «должном», но всегда стоит на стороне одного только «сущего», — далеко не самая лучшая. Конструирование эйдосов (которые имеют не только абст-

¹ Это не состоит в противоречии с тем фактом, что первые прецеденты осмысления и определения слова *religio* и его этимологии встречаются в трактатах Цицерона.

рактное, 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, а не коллективного разума, а 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 как «категории религии»). Среди них можно было бы 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 общефилософских категорий, которые используются в языке описания религиозного мировоззрения, типа «субъект», «объект», «дуализм» и т.д.¹ Во-вторых, они нуждаются сами в дальнейших уточнениях, так как являются объемными. Например, «вера»² включает и «беспроверочное» допущение некоторых религиозных положений, и экзистенциальную убежденность в помощи Божией в той или иной жизненной ситуации, что никак 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 завершил уже свой жизненный путь в этом мире) и т.д. В-третьих, при всем уважении к компаративистике следует иметь в виду, что в данном случае философу религии следует работать прежде всего над уточнением значения этих понятий в современном евро-

¹ Именно отсутствие данной демаркации было характерно для трудов А. Дюмери, который в целом сделал очень немало в области установления обсуждаемых универсалий религии (см. гл. 3, § 2).

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

пейском языке, так как привлечение инокультурного материала может привести к дальнейшей дезориентации (когда одно непоясненное будет объясняться через другое). С этим последним моментом связан и другой: необходимость отличия от универсалий «индивидуалий». 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 настоящее время в науке уже считается доказанным, что безрелигиозных эпох в истории человечества не было¹. Данный факт, исходя уже из здравого смысла, делает атеистическое мировоззрение (как отрицание реальности любых сверхприродных начал²) более чем проблематичным. Как однажды заметил Абрахам Линкольн, можно какое-то время вводить в заблуждение всех, все время — некоторых, но всех и всегда нельзя. Точно так же и здесь «заблуждение» человечества длиной во 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 высказался Цицерон, сравнивший атеиста с человеком, который объяснил бы разумно устроенное мироздание случайным сцеплением атомов, с тем, кто не поверил бы, что и общественно полезное здание может иметь архитектора, а также Жан

¹ Этому непреложному факту одним из последних сопротивлялся советский идеолог, направлявший усилия философов и историков на нахождение безрелигиозных начал человеческой истории во что бы то ни стало (в этой связи отставалась 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 градация трансцендентности объектов религиозного отношения в различных религиях отнюдь не одинаковы, однако нет такой, в которой они бы никак 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 «соляной», «метеорологической» и прочим школам объяснения мифологии) почитаются даже в архаичных по своей стадиальности религиях.

Жак Руссо, заметивший, что в атеистическую картину мира может поверить только тот, кто допустит появление набора «Энеиды» Вергилия вследствие совершенного случайного сцепления литер действием внешней силы в нужном для данной поэмы порядке. Можно привести и множество других аналогий, иллюстрирующих силу физико-телеологических аргументов, которые наряду с раз-вернутой 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). А потому предметом его внимания будет не отрицание реальности *объекта* религиозного опыта, а сам *субъект* этого отрицания. Речь идет об осмыслении внутренней мотивировки отрицания атеистическим сознанием сверхприродного мира, бессмертия души и самой духовной преемственности (*transmissio*) в жизни общества. Иными словами, подобно тому, как в «научном атеизме» основное внимание было уделено 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 весьма разноприродной и разнообразной. Разумеется, философ религии и здесь вправе руководствоваться собственным мировоззрением, и если он придерживается теистических взглядов, то вполне может учитывать и «не только человеческие» истоки атеистических доктрин и практик, например, в тех случаях, когда они неотделимы от феномена квазирелигий, которые сами по себе лучшим образом демонстрируют, что религиозность прочно входит в менталитет даже тех, кто ее отрицает².

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

² Сам этот феномен показывает (как 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 как таковая является глубинно несостоятельной по отношению к якобы отрицаемому объекту) 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).

7. Переходя теперь к религиям (во множественном числе), хотелось бы выделить задачу **классификации религиозных мировоззрений**, являющуюся несомненным приоритетом философа религии. В отличие от работы с универсалиями религии (см. выше) эта работа с несомненностью 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 как самих понятий, так и их эмпирического наполнения на материале конкретных религиозных традиций. Даже монотеистические традиции демонстрируют различия в самом монотеизме, каково, 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) уже обнаруживаются амальгамы основных типов религиозного мировоззрения. В еще большей мере это относится к немонотеистическим традициям, как, например, к различным течениям индуистской бхакти, где элементы и теизма и политеизма функционируют в пантеистическом контексте, или в классической йоге, где теистические элементы вписываются в дуалистический контекст.

Но и сами устоявшиеся категории требуют серьезных уточнений. Например, то, что обычно трактуется как пантеизм, в большинстве случаев было бы правильнее обозначать в качестве монизма — мировоззрения всеединства, распределяемого и на сам 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 совершенно пассивного «чистого духа» (пуруша) иноприродной, но обеспечивающей и 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 «антитеизма», однако отрицание Бога-творца в буддизме не позволяет еще считать его атеизмом, так как здесь признается (пусть и в подчиненном значении) традиционный политеистический пантеон. А для буддизма махаяны, не отказавшегося от антитеизма, но плотно заселившего небеса безднами будд и бодхисаттв, больше подходило бы обозначение типа «плюрального энергетизма». Здесь работа философа религии имеет не только самоцельное предназначение — в виде типологизации *религиозной онтологии* (исходя из онтологических статусов субъекта и объекта «религиозного отношения»). Она несет и будет нести важные «экспертные нагрузки», так как путаница с указанными понятиями и аналогичными засоряет поле зрения и теолога и религиоведа (не говоря уже о рядовом читателе) понятийными стереотипами.

8. Та же философская деятельность по прояснению понятий представляется востребованной и в уточнениях **классификации** самих религий. Так, 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). Возникают вопросы, чем они собственно должны отличаться от «немировых»: популярностью приверженцев, значением в культурной истории человечества, влиянием на современную политику, величию соответствующих текстовых традиций и доктрин? Для философа религии здесь могут быть значимыми и его представления о сущностных характеристиках религии (см. выше), которые с этими параметрами не обязаны совпадать. Но религиоведы пользуются также такими понятиями, как «традиционные религии», которым противопоставляются «нетрадиционные религии» (или «новые религиозные движения», «новые культы» и т.д.), и «квази-религии», без достаточной ясности относительно самих критери-

¹ Ср. позицию по этому вопросу главной английской феминистки от ФРГ. Янцен, гл. 2, § 1.

ев «традиционности», «новизны»¹ или «квази»². Разумеется, религиоведы могут счесть, что это посягательство на их исконную территорию. Но территория эта на самом деле ни за кем не записана, 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 этим вопросам, в их логической верификации и, разумеется, в выдвигании 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 определенных структурных элементов (см. выше). Конечно, она вряд ли должна (по «статусу») заниматься сопоставлением конкретных доктрин, символов, обрядов, текстов — это дело исторического религиоведения. Однако она может позволить себе постановку таких вопросов, которые для «обычного религиоведения» не могут быть признаны естественными — в первую очередь сравнение религий по «философским признакам». При этом сам выбор этих признаков является уже вполне самостоятельной философско-религиозной задачей. Так, например, религии могут сравниваться по степени своей *персоналистичности*. В классическом брахманизме человек исполняет закон, рассчитывая на «справедливую плату», а дальше располагает собою сам и никому сверх того не должен³. В джайнизме и традиционном буддизме работают отшлифованные технологии самоосвобождения, и с личностями Махавиры и Будды сама надежда на освобождение не связывается, хотя они и почитаются как

² Например, религиоведы исходят по умолчанию (а иногда и вербализируют это), что новыми религиозными движениями (соответственно, религиями, религиозными организациями, культами) могут считаться те, что появились на свет после Второй мировой войны, совершенно не задумываясь об основательности данного критерия. Другая проблема в том, что требуется четко различать религиозные движения сравнительно новые сами по себе и новые для той культуры, в которой они распространяются.

¹ Данное понятие, введенное в свое время П. Тиллихом в применении к коммунизму и нацизму, может быть при желании экстраполировано и на другие идеологические «паттерны», которые имеют все признаки религии при отрицании сверхприродных начал в мире, начиная с античного эпикуреизма.

³ Аналогии налицо и в ортодоксальном иудаизме, где праведность исчисляется исполнением детальных конкретных предписаний и человек отвечает не столько перед Богом, сколько перед Законом.

«инструкторы». Если конфуцианство и даосизм также считать религиями, то совершенно очевидно, что своими достижениями в знании ритуала и, соответственно, алхимии лично Конфуцию или Лао-цзы здесь никто ничем не обязан. В христианстве, исламе, бхактическом индуизме 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, и это вполне естественно, так как выше уже было выяснено, что иерархию сущностных характеристик религии каждый философ религии призван конструировать сам. В эпоху Просвещения нечто похожее на то, что здесь обсуждается, обычно трактовалось как вопрос о том, есть ли среди всех существующих религий одна истинная или по крайней мере о сравнительной истинности религий. Постановка вопроса о валидности религий не должна быть игнорируема и современным философом религии, но, разумеется, он должен значительно тщательнее разрабатывать здесь сами принципы критериологии, чем его предшественники, и никоим образом не должен руководствоваться лишь простой оппозицией «свое – чужое» (тогда как нефилософ имеет на это большие права)¹.

10. Хотя было уже выяснено, что ФР никак не может быть **философией-в-религии**, последняя не может не стать предметом ее изысканий. Но именно с позиций исследования религии. **Философия-в-религии** представлена в истории религий в двух разно-

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

видностях — в виде рациональной теологии и религиозной философии, само квалифицированное различие которых представляет для ФР немалое «задание», поскольку «пограничные столбы» здесь не всегда наглядно расставлены. Никак не менее важным является и уточнение места 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. гл. 2, § 1), 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 одной только «практикой» без «теории» — вследствие того, что и сам человек (проявляющий себя в религии в целостности) является не только чувствующим и действующим, но и мыслящим субъектом. А потому и религия является целостностью, из которой никак нельзя устранить «теологическую составляющую» без искажения ее общей картины. Более того, стратификация философской составляющей в религиях могла бы быть заложена в основание еще одной их 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 как чего-то вообще нужного для целей человека. В школах индуизма статус того, что могло бы трактоваться 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 умпостигаемыми, опять-таки 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 заклю-

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), о монистическом всеединстве и т.д. См. об этом: [Шохин, 2008. С. 117–118].

чаются и в их апологии и систематизации. Отличие же традиционного христианства от иудаизма и ислама заключалось в том, что границы между богооткровенными истинами и естественно-разумными прочерчивались здесь значительно четче¹.

II. Однако философ религии может не только оценивать философию-в-религии при сопоставлении различных религий, но применять философское рассуждение к одной из них, с которой он может быть связан и личными отношениями². 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, а «в жизни» средства и цели меняются своими местами, религиозность становится потребительской и только «посюсторонней», а пользование собственным разумом считается неблагочестивым³. В этом случае философ, занимающийся религией, вполне имеет основания для осмысления такого положения дел, а также 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 не так мало, ибо 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 предрасположений и в самом человеке, и 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

¹ По той причине, что сами христианские догматы в большей мере являются сверхразумными, чем основоположения двух других религий.

² Сомнения в эффективности полной равноудаленности философа религии от всех религиозных мировоззрений высказывались уже выше.

³ Читатель несомненно догадывается, что речь идет о «массовом религиозном сознании» в российской действительности, которое присутствует не только у пастырей, но весьма нередко и у пастырей.

лишь как интеллектуально-эстетическую игру, решительно настаивает на том, что в настоящее время можно верить лишь в возможность самой веры, и считает Традицию лишь «историческим музеем», в котором можно любоваться одними «экспонатами», свободно игнорируя другие¹. Разумеется, вследствие этого разлагается и сама религия². Поэтому философ религии имеет все резоны отстаивать срединный путь в «критике религиозного разума», демонстрируя ущербность как духовного инфантилизма, так и бездуховности, исходя из понимания самой религии³.

12. Нет смысла для ФР отказываться и от определенных «**мета-теоретических задач**» в отношении к смежным с ней дисциплинам знания («науки о религии» и «науки о духе»), на которые, как и другие философии родительного падежа, она в своей области претендовать вполне может и от которых по самому теоретическому статусу философии в европейской культуре вряд ли должна отказываться⁴. 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 о ее «мета-теоретических задачах» в кавычках), методологии этих наук и претендовать на то, чтобы стать метанаукой по отношению к ним по

¹ 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.

² Так, именно полное презрение к Традиции делает возможным в некоторых значительных протестантских деноминациях женское священство и в некоторых экс-христианских странах 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 никаких оснований считать с отжившими «предрассудками», унаследованными от эпох человеческой отсталости.

³ Здесь можно вспомнить слова Н. Кретцмана, считавшего, что рационально рассуждать об истине своей религии есть не только право, но и долг ее последователя (см. гл. 2, § 1).

⁴ В этом отношении нельзя не согласиться с Ю.А. Кимелевым, который правильно писал о значении исторически сложившихся приоритетных компетенций философии (в том числе и ФР) по отношению к любым регионам «смежных знаний» (см. гл. 1, § 1).

образцу соответствующих парадигмальных структур в точных науках (типа метаматематики) или в гуманитарных, приближающихся к ним (типа металингвистики)¹. Во-первых, этот груз был бы для нее вряд ли подъемен и, во-вторых, 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 станут заглядывать в соответствующие «метаметодологические разработки»². Речь идет о гораздо более скромном — о том, что ФР имеет некоторое позиционное преимущество дистанцирования от смежных наук и определенного «взгляда извне». Этот «взгляд извне» может помочь ей и оценивать те презумпции этих регионов знания, которые «изнутри» представляются не нуждающимися ни в какой проблематизации. Так, как бы некоторые религиоведы ни относились со скепсисом к философии, которая не может давать «конкретного знания», 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 и сами по себе, и в их реализации в конкретных разработках аналитической оценке, а также взял бы на себя труд внимательно и «разъяснительно» рассмотреть взгляды самих ведущих религиоведов на те базовые понятия, с которыми религиоведение работает («религиозный опыт», «мистический опыт», «сакральное и профанное» и т.д.), вполне выплатил бы свой долг религиоведению, которое во многих случаях обеспечивает его фактологическую базу. Он бы оказал философской теологии в свою очередь немалую услугу, если бы проанализировал валидность не только ее результатов, но и программ именно в качестве теологических.

И здесь философия религии могла бы предложить классификацию ее разновидностей, используя наглядную и одновременно объемную схему трилеммы, которая, помимо прочего, восходит к глубокой древности. Если заложить в основу такой схемы сами

¹ Границы возможностей построения аналогичных структур «метазнания» в связи с религиоведением компетентно обсуждаются в статье [Рахманин, 2009].

² Как вряд ли и переводчики художественной или даже научной литературы обложатся диссертациями по «теории перевода», количество которых к настоящему времени исчисляется по меньшей мере трехзначными числами.

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

- 1) актуализация *чисто* умозрительных задач — теология как часть метафизики, в которой философствование есть *цель-в-себе*;
- 2) актуализация *чисто* практических задач — теология как «внешняя» и «внутренняя» апологетика, для которой философствование есть только *средство*;
- 3) актуализация *обеих* задач — естественная теология и философская теология, в которых философствование есть и *цель и средство*.

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

Вторая группа представлена теологами, для которых философская рациональность всегда сообразовывалась с истинами Откровения и рассматривалась только как пропедевтика в их постижение и как средство противодействия философствованию, поку-

шавшемуся на истины веры. Здесь опять-таки множество имен, начиная с Иустина Мученика и Тертуллиана, продолжая отцами-каппадокийцами, оппонентами мусульманского перипатетизма (прежде всего Аль-Газали), просвещенческого и деистического рационализма (И. Гаманн, П.М. Газзанига, З. фон Шторхенау и многие другие) и завершая оппонентами русской софиологии (прежде всего В. Лосский), агностицизма и творческой эволюции (например, К.С. Льюис) или эволюционизма Тейяра де Шардена (Г. Тилеке и П. Смалдерс), также опуская множество других имен.

Две оставшиеся разновидности рациональной теологии — в которых теоретическая и практическая составляющая находятся в относительном равновесии — рассматриваются обычно в качестве почти синонимов. Хотя для этого имеются основания уже потому, что сам термин *theologia philosophica*, впервые введенный Фомой Аквинским в комментарии к трактату Боэция «О Троице» (1257-8) и противопоставляемый *theologia sacrae scripturae*, означал у него науку, в которой Бог познается средствами естественного разума¹. Однако естественная теология и философская теология в качестве «самоосознающих» дисциплин знания идентифицируют себя далеко не одновременно. Первый трактат под названием «Естественная теология» был создан около 1330 г. скотистом Николаем Бонетусом (напечатан в 1505 г.)². Монография же под названием «Философская теология» была издана в 1928 г. английским теологом Фридериком Робертом Теннантом³. Такой разрыв случайным быть не может и означает, что вторая дисциплина знания была призвана в чем-то компенсировать то, чего не было в первой. А это дает основания предложить некоторые дистинкции, пользуясь и историческим, и современным материалом. Так, если естественная теология представляется в строгом смысле собственно *христианским* феноменом, то философская теология — *интеркультурным*. И в самом деле, было бы более чем странно называть Платона, Хрисиппа или Эпикура, которые разрабатывали аргу-

¹ А это и есть значение уже давно начавшего (хотя и очень постепенно) осваиваться термина *theologia naturalis*, который соответствует тому, что в его же «Сумме против язычников» охватывает область познания истин, постижимых и теми, кто направляется естественным светом разума (*ducti naturalis lumine rationis*), в противоположность тем истинам, которые постигаются только через Откровение.

² См.: [Schrüder, 1992].

³ См.: [Tennant, 1928–1930].

менты в пользу существования божеств, естественными теологами (поскольку они не знали Откровения), но ничто не препятствует нам считать их философскими теологами. Но то же самое применимо и к таким, например, философам индийской школы ньяя, как Уддйотакара, Джаянта Бхатта или Вачаспати Мишра. Далее, если бы мы уделили должное внимание различию между *разработкой* рационально-теологических аргументов и их *критическим анализом*, то ничто не помешало бы нам, например, считать, что естественная теология должна в большей мере специализироваться в первой, а философская – во втором. Наконец, если классическая естественная теология (о чем шла речь в связи с Суаресом и его последователями, § 1) разрабатывала *общие рациональные основания теизма*, то это (если имена, которые мы даем вещам, что-то значат) должно оставаться в силе и теперь. Однако, как мы знаем, начиная с 1980-х гг. все большее количество христианских философов¹ пытаются работать с тем, что составляло исконное достояние *богооткровенной теологии*, пытаясь актуализировать рациональное прочтение догматов и духовной жизни (см. гл. 2, § 1). Если бы эта «христианская философия» была обозначена – в противоположность естественной теологии – философской теологией, мы бы получили еще одну хорошую дистинкцию. Эти и другие дистинкции разновидностей рациональной теологии, как и их оценка с точки зрения теистической религии, вполне могли бы соответствовать целому направлению исследований в ФР.

13. Однако никак не менее важной задачей ФР представляется ее собственная **критическая авторефлексия**. Этому уже было уделено специальное внимание и, кажется, вполне достаточное (см. § 1). Здесь хотелось бы выделить специальную «подпрограмму», которую можно было бы обозначить как раскрытие философско-религиозных подделок, которые очень быстро раскручиваются в околофилософском и даже в 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 возмож-

¹ Особенно после публикации манифеста А. Плантинги «Совет христианским философам» в 1984 г.

ности спасения и в других традициях для «анонимных» последователей единой истинной религии), к которым с легкой руки Дж. Хика добавился и «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», и только 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 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 традиционен²) 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 ре-

¹ Подробнее см. гл. 2, § 1.

² Над концепцией инклюзивизма, который выдающийся немецкий индолог П. Хакер считал «типичной индийской» моделью религиозного сознания, он работал более 20 лет, и первая статья, в которой вводится этот термин, «Религиозная толерантность и нетолерантность в индуизме» была опубликована в 1957 г. Им же был сделан 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 Дигхадникае («Кутаданта-сутта», «Тевиджда-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-либо жертву какому-нибудь 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». Мы в свое время продолжили развитие хакеровской концепции на индийском материале, отказавшись, однако, от того, чтобы считать вместе с Хакером 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.

лигией, внесли немалый вклад и в обоснование политической эксплуатации таких понятий, как «фундаментализм», «толерантность», «религиозный диалог» и т.д. Так, первый из этих терминов, трактуемый однозначно отрицательно, применяется не только к радикализму и применению силы в отстаивании религиозных приоритетов, но и к совершенно естественному религиозному традиционализму (религия вне традиционализма — не религия, а «религиозная тусовка»), для которого существуют ограничения в приспособляемости к секуляризованному миру. За однозначно положительную «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», см. выше), которого секуляризованный европейский мир требует сегодня по преимуществу только от одной религии¹. Под «религиозным диалогом» понимается очень многое и притом вполне разнородное: от не отягощенного 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 (остальные считаются более или менее «толерантными» по самой своей природе) ради адаптации к другим. Задача философа религии состоит в демифологизации стереотипов путем анализа тех искажений базовых значений соответствующих терминов, которые подменяются оценочными.

Разумеется, выше был предложен не какой-то «канон топиков» 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.

¹ Упреки в нетолерантности адресуются, как правило, христианству (основным специалистом по нетолерантности христианства следует признать экс-католика Г. Кюнга), иногда — исламу. Некоторые же религии считаются толерантными по природе, например индуизм, даже если его приверженцы употребляют и прямые силовые действия в межрелигиозных отношениях.

² Например, никак не лишено смысла предложение А. Молендийка актуализировать ФР в ее возможном обращении к социально-публичному измерению религии (см. гл. 3, § 1). Проблема только в том, какую конкретную нишу она могла бы занять в этой сфере, чтобы не «дублировать» поля социальной философии и религиоведения.

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 естествовника и даже гуманитария, так как прогресс в философии осуществляется не линейно-аккумулятивным, но значительно более сложным путем, при котором «коперниканские перевороты» новейших философов оказываются нередко лишь терминологически модифицируемыми парафразами открытий их очень отдаленных предшественников. При этом «коперники» (которыми нередко оказываются и любители многократно наступать на одни и те же грабли) пребывают 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 блаженным Августином, но и Тертуллианом. Поэтому прогресс в любой философской дисциплине, никак не исключая и ФР, неотделим от изучения ее истории. А первым делом в изучении истории любого предмета является выбор исторической концепции, терминологии и периодизации. К решению последней из этих задач мы и обратимся в следующей главе.

ГЛАВА 5 ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМАТЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Как и в случае с идентификацией предметности ФР, идентификация ее исторической схемы будет опираться на критический анализ сложившихся концепций в современной философии. Различие в том, что первая, «селекционная», часть задачи существенно облегчается тем, что некоторые трактовки генезиса ФР в значительной мере могут быть элиминированы на основании критики тех разобранных уже способов понимания ее природы и места, занимаемого ею среди других областей знания, которые лежат в основе этих трактовок. А также в том, что при осуществлении попытки периодизации философско-религиозной рефлексии мы были вынуждены пользоваться не совсем привычными для отечественного читателя терминологическими дистинкциями — ради избежания много большего зла в виде смешения тех исторических стадий этой рефлексии, которые никак не должны смешиваться в эпоху современной культурологии.

§ 1. Сравнительный анализ позиций

Сопоставление взглядов на историческое становление ФР удобно осуществлять в иерархической последовательности, начиная с тех, которые представляются в наибольшей степени удаленными от рациональности и далее по пути приближения к ней.

Первый образ видения исторического генезиса ФР, который быстрее всего попадает под действие метода исключения, — это тот, что исходит из простого отождествления ФР с философией-в-религии (см. гл. 4, § 2). 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 человечества 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. При этом типичные выразители данной несложной идеи, которые видят начало ФР уже 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, гл. 2, § 2), в первых ощущениях дискомфорта в этом мире и сомнениях в существовании справедливости и богов (как В. и Р. Ойермиллеры, гл. 3, § 2) или в «хороводах» и «танцах» индийского и китайского мировоззрений (как О. Т. Ермишин, гл. 1, § 2) ни секунды не задумываются и 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, уже кого-либо 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 даже самих по себе мировоззренческих суждений и понятий самих по себе (не говоря уже о просто каких-то признаках рациональной мысли), но только хотя бы начальной критики первых и систематизации вторых². Что же касается возможности того, что в первых размышлениях человечества о мире и о себе уже содержится и начало ФР, то здесь неплохо сработали бы наглядные аналогии. В самом деле, в культурологической перспективе это было бы равнозначно тому, чтобы считать начальными стадиями сравнительного языкознания уже первые свидетельства о самих изучаемых языках; начальными стадиями эстетических теорий — наскальную живопись; начальными стадиями политологии — первые факты

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 нами во многих работах, в последний раз, см.: [Шохин, 2007. С. 24, 46–47].

истории общественных отношений как таковых, начиная с племенных разборок. Причина неразличения этого — элементарное нежелание думать и различать хотя бы *теорию* и ее *объекты*. Поэтому объединение в один регион знания самих 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 (выделено автором. — *В.Ш.*) религии, изложенные исторически» (1800)¹, вряд ли может соответствовать современным стандартам.

Выше, несомненно, следовало бы поставить концепции, соотносительно с которыми историческое начало ФР совпадает с генезисом философской теологии (как то следует из статьи У. Элстона или из многотомного издания Г. Оппи и Н. Тракакиса, гл. 2, § 2). Здесь по крайней мере соблюдается древняя и мудрая рекомендация объяснять подобное через подобное. Действительно, и философская теология является разновидностью философского, т.е. теоретического 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 предметное содержание этих двух видов философской рефлексии, как было подробно рассмотрено, никак не идентично (см. гл. 4, § 2), а потому выдавать, пользуясь простым выражением индийских философов, корову за лошадь (на том только основании, что они — домашние животные) не правомерно, как, соответственно, и «историю коровы» за «историю лошади». Другое дело, что начальные предыстоки ФР действительно

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, предложив «апофатическое» определение Божества в результате рационального опровержения альтернативных мнений. См.: [Фрагменты греческих философов, 1989. С. 160]. О том, чтобы милетцы (которые считаются первыми греческими философами), Пифагор или Гераклит занимались логическо-диалектической критикой мнений своих оппонентов, не свидетельствуют никакие источники — ни ранние, ни поздние. Предполагаемые даты жизни Ксенофана, локализирующие 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 шраманский период (V в. до н.э. исходя из калькуляций жизни Будды в геттингенской школе буддологии Г. Бехерта).

очень ранние и могут отсчитываться от критики народного политеизма у названного Ксенофана, но все дело в том, как, собственно, понимать эти истоки.

Далее, бóльшая близость к исторической рациональности обнаруживается в концепции тех англо-американских и некоторых континентальных авторов, которые готовы считать (как М. Джордан и Э.Т. Лонг, см. гл. 3, § 2, или Й.Б. Метц, см. гл. 2, § 2), что ФР и не отлична от религиозной философии, и все же отлична от нее, коим соответствует позиция также российских, различающих историю ФР в «широком» и «узком» смыслах (см. гл. 1, § 2). Здесь по крайней мере признается, что теория и ее объекты – все-таки не совсем одно и то же, а также, что в историю ФР следует на каком-то этапе включать и нечто отличное от философской теологии. Однако необходимые логические следствия этого никак не продумываются. Ведь если пользоваться только что приведенными примерами, то получится, что научная лингвистика имеет свою историю и в «узком смысле», отличную от истории самих языков мира, и в «широком смысле», совпадающую со второй, что история политологии начинается «в широком смысле» с первых межгосударственных отношений, а в «узком» – например, с «Политики» Аристотеля, что история поэтики «в узком смысле» начинается с «Поэтики» того же Аристотеля, а в «широком смысле» с тех же наскальных рисунков и т.п. Но можно ли снова обозначать и сами теории и объекты изучения одними и теми же названиями? Опять-таки, для эпохи книги О. Пфлейдерера «История философии религии от Спинозы до настоящего времени» (1893)¹ эта попытка сидеть на двух стульях в истории ФР (см. выше) была еще более или менее терпима, но «какое, милые, у нас тысячелетие на дворе?». Никак нельзя признать удовлетворительными и предлагаемые в рамках обсуждаемой концепции критерии начала истории ФР «в узком смысле». Считать тех или иных мыслителей (например, того же Спинозу) философами религии на основании только их мировоззренческих убеждений – по-другому, религиозного свободомыслия – никак еще не достаточно. Философами в любой области люди становятся вследствие определенной специа-

¹ См.: [Pfleiderer, 1893]. Уточним, что она соответствовала, однако, уже третьему изданию первой части его более раннего исследования «Философия религии на историческом основании» (1878).

лизированности своего дискурса, а не мировоззренческих позиций, даже если они кому-то нравятся больше, чем другие (вспомним о той истине, что «хороший человек — еще не профессия»).

Кажется, что между религиозной философией и ФР нет такой грандиозной типологической дистанции, как между сопоставленными феноменами, — опять-таки по той причине, что и одна, и другая относятся к философии. Однако считать, что на каком-то этапе одна могла смениться другой в пределах той же линии истории мысли, — значит опять-таки не понимать различия между рефлексией над религиозными верованиями и над самой религией. Ведь религиозная философия относится к рефлексии первого типа, а не второго, и отличие ее от философской теологии состоит лишь в том, что вторая, сколько бы современные «философские теологи» ни пытались доказывать «беспредпосылочность» действующего в ней философского разума, исходит из определенных вероучительных презумпций¹, тогда как первая находится в большей степени в «свободном полете». Потому затруднительно принять и гипотезу К.М. Антонова (см. гл. 1, § 2) о возможности постепенной эволюции ФР 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), никак еще не следует, чтобы вторые соответствовали начальным стадиям первых. Поэтому правильно делает М.М. Шахнович, подчеркивая, что одни и те же греческие философы одновременно обсуждали и богов и религию, видя в этом две параллельные темы дискурса. Не права она в том, что воспроизводит в этой связи кимелевскую идею двух «основных форм» ФР — в виде «философской теологии» и «философского религиоведения» (см. гл. 1, § 2), поскольку первая «форма» относится к иному роду, чем вторая².

¹ Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что критика «эвиденциализма», из которой исходит знаменитая реформатская эпистемология А. Плантинги, оказывается весьма зависимой от его кальвинистских посылок, а защита того же «эвиденциализма» у Н. Кретцмана — от томистской убежденности в том, что человек может хорошо изучать «книгу природы» еще до изучения «книги Писания» (см. гл. 2, § 3).

² Ср. аналогичное замечание к представлению Э. Стампа о том, что философ науки может выступать в философско-научном качестве и в своей работе физика, биолога и т.д. (гл. 4, § 1).

Поэтому предпочтительнее ход рассуждения тех (речь идет о С. Хольме, В. Шпанне, М. Симон, Ж. Грейше, Н. Депра, см. гл. 3, § 2), кто начинает историю ФР с XVIII в. — с того времени, когда появились специальные философские исследования религии, наиболее популярным из которых была «Религия в границах одного только разума» И. Канта. Ведь это настолько 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, разрешимости проблемы сравнительной истинности религий, равно как и дискуссий об истине в самой религии, в которых принимали участие и те, кто считал достаточной одну «естественную религию», и те, кто считал необходимым ее восполнение «богооткровенной религией», и те, кто считал не нужной никакую. Более того, именно в то же столетие начинают появляться и философии родительного падежа, сама генерация которых свидетельствовала о новом самосознании философии, которая захотела теперь брать ответственность не только за свои исконные, но и за автономные от нее по происхождению области знания, пытаясь в каком-то смысле заместить собою универсальные компетенции теологии. ФР стала вторым по хронологии экземпляром «расширяющейся философии»: ей предшествовала в своем самоосознании философия истории¹, и за ней последовала философия права². Речь идет о *метатеоретической компетенции* философии по отношению к смежным дисциплинам. ФР может претендовать на нее, как и любая философия родительного падежа к соответствующей «пограничной территории» (см. гл. 4, § 2) — в данном случае это будут «науки о религии» и «науки о духе», на что ей делегирует права само европейское философское сознание. В наиболее продуманном виде эту метатеоретическую компетенцию философии обосновал Артур Шопенгауэр во втором томе своего главного труда «Мир как воля и представление» (1844), где было четко высказано (II.2.12), что в то время как науки реализуют принцип достаточного основания, составляющий базис всякой рациональности, философия,

¹ В 1765 г. Вольтер выпускает свою «Философию истории», а в 1784 г. выходит в свет первый том «Идей к философии истории человечества» И. Гёрдера.

² В 1798 г. появляется «Очерк академических лекций по философии права» Ф. Бутервека.

которая его исследует, не только превосходит все знания, но и образует «основание всех наук». Поэтому между философией как таковой и ими должны выстраиваться некие посреднические звенья в виде «соответствующих философий», например философия ботаники¹, зоологии, истории и т.д., ответственные в определенном смысле и за их конкретные результаты². Это построение, как представляется, не утратило до конца актуальности и сейчас. Только здесь были бы уместны два уточнения. Во-первых, идея целесообразности результирующего участия философии в других областях знания имеет параллели и за пределами Европы³. Во-вторых, «метатеоретические обязанности» философии не означают, что другие регионы знания не могут решать своих задач без нее, но только то, что она не может, по самой своей природе, не участвовать в их самосознании. Поэтому сам век становления философий родительного падежа, в том числе и ФР, имел по определению решающее значение для соответствующих философских специализаций и переоценить его значение очень трудно.

Однако полагать вместе с названными немецкими и французскими авторами, что ФР появилась в «век просвещения» как бы вне собственно философских предпосылок, — нереалистично. Философские регионы не появляются в одночасье в законченном виде на свет с той же спонтанностью, как Афина из головы Зевса, а потому игнорировать их предысторию никак не представляется возможным.

Этой aberrации 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 течение XVII столетия, притом в ней участвовали самые разнородные философские силы: и скептики, и Спиноза, и Герберт из Чербери, и Локк, и ранние деисты, и Лейбниц, который усмотрел в философских началах гармонизирующий центр обеспечения религиозной

¹ Здесь философ подразумевал прежде всего изыскания Гёте.

² Schopenhauer, 1919. S. 155–156.

³ Например, можно вспомнить о знаменитом индийском трактате по государственному управлению «Артхашастра» (примерно I–II вв.), где ближайший коррелят «философии», *ānvīkṣikī*, наделяется компетенциями в различении истины в других дисциплинах, выбранных для обучения царя, таких, как Три Веды, правление и экономика (1.2).

унификации и организации всего человеческого мира (см. гл. 2, § 2). Все это, несомненно, правильно. Остается, однако, без ответа вопрос, почему именно Юму принадлежит пальма первенства в «институционализации» ФР. О религии рассуждали в XVIII в. 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 уже о французских и немецких философах¹, которые сделали для становления ФР как философской дисциплины больше, чем английские. В другом месте нами было отмечено, что в коллинзовской «калькуляции» начала ФР оказался напрасно не учтенным сам факт инаугурации словосочетания *Philosophie der Religion* (1772)² как обозначение автономной области знания. М.М. Шахнович правильно рассуждает, что из того, что соответствующий термин появился лишь в «век просвещения», никак не следует, будто о религии начали философствовать не ранее того же времени (как неверно, что и проблемы эстетики не обсуждались ранее введения соответствующего термина А. Баумгартеном, см. гл. 1, § 2). Но никак не менее верно и то, что до того, как «философско-религиозный господин Журден» осознал, какой «прозой» он говорит, он (как в этой монографии уже с самого начала отмечалось) ею не говорил в том же смысле, как после того, как это осознал. Причина очевидная: для философии авторефлексия 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. гл. 3, § 2). Здесь ясно признается и то, что любая философская

¹ Из последних Коллинз уделил внимание только Канту, хотя философско-религиозную проблематику разрабатывали целые направления немецкого Просвещения, о которых у него не идет речи.

² (Шохин, 2007. С. 86). Справедливости ради отметим, что пристальное внимание этой дате со всем тем, что она значила для ФР, мы уделили еще до знакомства с монографией К. Файерайса.

специализация с необходимостью требует предварительной аккумуляции опыта философской культуры в работе с соответствующей предметной областью (немецкий историк философии правомерно расширяет «нижнюю границу» этой работы в сравнении с Коллинзом) еще до ее оформления в качестве отдельной дисциплины. Претензии к его концепции могут быть связаны только с самой идеей возможности «перечеканки» естественной теологии в ФР и к хронологизации начала «философско-религиозного мышления». Хотя учение о «религии» действительно включалось в Средние века в материал теологии (наиболее наглядный пример — соответствующие параграфы в «Сумме теологии» Фомы Аквинского), а естественная теология в своей основной, апологетической, функции в Новое время действительно отстаивала и Божественное происхождение религии, процесс становления ФР был все же более автономным, чем то представлялось Файерайсу — уже вследствие того, что сами предметы естественной теологии в принципе не «религиоведческие». Потому взаимоотношения двух дискурсов представляются в историческом контексте значительно более сложными и больше похожими на параллельные движения, чем на процесс «перечеканки» одной дисциплины в другую. Что же касается исторического начала «философско-религиозного мышления», то здесь великий Файерайс оказывается в двойном противоречии — и с собой, и с историей мысли. С собой, поскольку его утверждение, что это мышление не моложе духовной истории человечества, примирить с тем, что он не видит здесь предшественников у Николая Кузанского, довольно трудно¹. С историей мысли потому, что, несмотря на действительно очень важные тематизации «религии» у Николая Кузанского, он имел предшественником и Фому Аквинского, и значительно более ранних авторов — как средневековых, так и античных.

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 этой связи заслуженное внимание таким обычно забываемым фигурам Нового времени, как Т. Гоббс (см. гл. 3, § 2).

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 прецедентов, но ведь читателя об этом никак не предупредил.

Во всяком случае он показывает пример того, как при совершенно оправданном признании значимости начальной институционализации ФР в XVIII в. следует более внимательно относиться и к предшествовавшим стадиям философского внимания к религии. Остается только отметить, что начальные шаги на этих предшествовавших стадиях значительно предшествовали попыткам осмысления феномена религии у Цицерона, который в знаменитом трактате «О природе богов» уже подводил им своеобразный итог.

§ 2. Опыт периодизации

Предлагаемая ниже концепция исторического становления ФР вполне прозрачна и представляет собой частную демонстрацию движения от *логического* к *историческому*. Этот метод, восходящий еще к Аристотелю, различавшему первое по сущности и «первое по началу»¹, и подробно разработанный Гегелем, в применении к данному случаю означает, что становление ФР будет рассматриваться как историческое развитие эйдетических признаков соответствующей области философии. А более конкретно речь пойдет об исторической реконструкции указанного выше «проблемного фонда» ФР (гл. 4, § 2) 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 это найдет благодаря следованию принципу демаркации свое выражение в том, что в кадре историка ФР должны будут оказаться размышления философов о самой религии, ее происхождении, универсалиях и т.д., тогда как их воззрения на конкретные предметы религиозных верований могут соответствовать только ближайшему контексту этих размышлений.

Несколько большие проблемы возникают с терминологическим инструментарием. Действительно, историк философско-религиозной проблематики должен заниматься ее праформами, но современную форму ФР (в качестве объекта) ему все-таки придется ждать до XIX в. Как обозначать работу философов давно прошед-

¹ Meth. V. 1. 1013a. См.: Аристотель, 1975. С. 145.

них веков с этой проблематикой да и их самих в связи с ней? Здесь может пригодиться уважение к «сэконд-хэнду», так как и в жизни нередко сдают в архив то, что может оказаться весьма полезным. Я имею в данном случае в виду термин **религиология**, который был уже обстоятельно рассмотрен выше на современном материале (см. гл. 3, § 1), но имеет более давнее происхождение, будучи введен в католические исследования по религии 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, как мы уже знаем, у Р. Бурго и Р. Пуммера. При этом второй был озабочен прежде всего тем, чтобы дистанцировать недостаточно научную, полуфилософскую-полутеологическую религиологию первого 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, работающей 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 наверняка не станут оспаривать «права собственности» на такой с точки зрения эмпирической науки «сомнительный товар»). Ее только надо немножко «подчистить» — изъяв из нее пасторско-теологические коннотации и сузив для обозначения только исследования философско-религиозной проблематики, а словом «религиолог» обозначить субъекта этой деятельности — по крайней мере до того периода, когда мы имеем дело уже с современной стадией ФР. Чрезвычайно выигрышными представляются и «морфологические возможности» соответствующего термина. Религиология как деятельность по исследовательскому «усмотрению сущностей» религии (ср.: понятия «*онтология*» или «*аксиология*») может быть успешно противопоставлена религио-ведению как совокупности эмпирических дисциплин, а религиология как дискурс, направленный на понимание религии, а не на разработку религиозных верований, — *теологии*.

К периодизации также целесообразно двигаться путем от логического к историческому — 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 ФР* приобрела у Гегеля в его «Энциклопедии философских наук» (конечное посмертное издание было осуществлено в 1840-е гг.). Гегелевская система «философских наук» была, как всем известно, трехчастная: логика (диалектическая гносео-онтология: учение 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). ФР была представлена в этой всеохватывающей системе «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 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 в качестве *поздней религиологии*.

¹ Последняя включала семью, гражданское общество и государство.

² Примерно таким же образом, как в XVII в. в немецкой «школьной философии» (которую правильно было бы называть университетской) различали «общую метафизику» и «специальную». Здесь в первую очередь хочется вспомнить об И. Микраэлиусе, который указывал в своем «Философском лексиконе» (1653), что предметом метафизики = онтологии является сущее, поскольку оно есть сущее, но тут же поделил ее на два знаменитых «раздела» — *metaphysica universalis*, в которой сущее рассматривается в наиболее абстрактном, недифференцированном значении, и *metaphysica specialis*, где рассматривается сущее в чисто спиритуальных субстанциях («интеллигенции»), каковыми являются Бог, ангелы и человеческие души. См. в этой связи очень информативную монографию: [Wundt, 1939].

Попыткам введения ФР в «систему философских наук» исторически предшествовало движение за ее философскую легитимацию в качестве отдельной философской дисциплины. Оно завершилось ровно в последний год «века просвещения», когда появилась уже знакомая нам (см. § 1) книга Иммануила 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 осваивает ее уже как нечто состоявшееся¹. Началось же это движение в 1772 г., когда Зигмунд фон Шторхенау осуществил первое издание (анонимно) своей «Философии религии», о значении чего здесь уже неоднократно говорилось (см. § 1). Эту последнюю четверть XVIII в., в течение которой произошло множество «философско-религиозных событий» (в них участвовали и

¹ Бергер с самого начала уведомлял читателя, что историю идей излагать значительно сложнее, чем историю фактов — потому хотя бы, что авторитеты редко приходят к согласию относительно самого содержания этих идей, и 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 со стороны тех, кто может понимать их по-другому, чем он. Но он выражал и надежду, что никто не должен 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, идут у него по разряду «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]. Далее, помимо того что идеи философии в отличие от фактов являются 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. И так образуются как бы две «основные части» философской истории религии — история свободного размышления над религией, или, по-другому, «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 историей богооткровенных религий [Ibid. S. IV–V]. Первый историк ФР выражал надежду и на то, что понимаемое им под «собственной историей философии религии» выяснится из самой его книги и считает в связи с этим особо важным подчеркнуть 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 (1748–1803), В.Г. Теннеман (1761–1819), И.Г. Буле (1763–1821), и некоторых других.

величайшие умы), можно обозначить как эпоху *зрелой религиологии*¹.

Данная стадия, однако, стала лишь (снова обратимся к понятийному языку Гегеля) качественным изменением на основе количественной аккумуляции в обсуждениях феномена религии, которые, ввиду далеко не только умозрительного интереса к соответствующему предмету, осуществлялись в виде острых и продолжительных дискуссий 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 и первые три четверти все того же XVIII в., может быть названа — с учетом уже наличия специализированного философско-религиозного интереса (при том, что под самой «религией» понималось не только вероучение и следовавшая из него сотериология, но также и этические, культовые и институциональные составляющие) при отсутствии еще его авторефлексии — эпохой *начальной религиологии*.

Наконец, начальному специализированному философскому интересу к религии предшествовал неспециализированный — когда к религиологическим темам обращались еще в контексте решения иных, более общих философских или теологических задач. Это обстоятельство позволяет назвать соответствующий период периодом *проторелигиологии*. Он завершается в конце XVII в., но начинается еще с ранней античности — в конечном счете с того самого Ксенофана, которого мы обозначили в качестве первого философа (см. § 1). Фрагментарные соответствия европейским религиологическим интересам обнаруживаются также вначале в буддийской, а затем в исламской философской культуре. В этом отношении правы те, кто считал и считает, что философско-религиозные интересы по возрасту не моложе начала самой филосо-

¹ Сам факт инаугурации термина «ФР», при всем его глобальном для соответствующей области философских интересов значении, никак не означал, что термин был «введен» во все сочинения на тему после 1772 г., и не принуждает нас изымать из соответствующего периода те произведения, в которых указанная инаугурация не отразилась и даже по умолчанию отрицалась (как в случае с «Лекциями по этике» Канта).

фии, — не правы они только в главном, 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, остается только выстроить предложенную схему периодизации истории и предыстории ФР в обычном порядке — от более ранних стадий к более поздним. Схема будет следующей:

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. Современная ФР: с 1830-х гг.

Наполнение же этой схемы конкретным содержанием могло бы занять далеко не один том. В заключение представляется небесполезным проакцентировать тот момент, что 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). В том, что даже на самом первом этапе исторического движения этой рефлексии (не забудем, что 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, не трудно будет очень скоро убедиться (см. гл. 6, § 4).

Соответствующие темы (в порядке их логической последовательности, представленной в гл. 4, § 2) распределяются неравномерно на предложенной хронологической карте, и эта неравномерность обуславливается особенностями самих периодов. Проблема *происхождения религии* наиболее заинтересованно обсуждается в античной философии начиная с Ксенофана (когда «материк религии» философами только начал открываться), где конкурировали несколько натуралистических концепций (утилитаристская, социально-педагогическая, социально-историческая, гносеологическая, антропологические), которые со временем стали подвергаться и критике. Начиная с патристики складывается и до конца Средневековья далее уже не проблематизируется общая теологическая концепция происхождения «истинной религии» — *vera religio* (при допущении натуралистических объяснений для «религии ложной»), а единственной новацией после этого следует

признать кальвиновскую спиритуалистическую концепцию «смени 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», в патристике и в виде «ложной религии»), и лишь теперь реальность альтернативных религий как религий была принята. Напротив, задача *определения религии* решалась, начиная с Цицерона, уже в античности, но наиболее востребованной она оказалась в эпоху латинской патристики и схоластики, так как 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 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 философии и религиозности.

Наличие серьезных решений многих проблем современной ФР даже на самых ранних стадиях философско-религиозной мысли объясняется тем, что история философской мысли развивается нелинейно, но по траектории «вечного возвращения» 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 филосо-

фии 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 которому и начинался этот параграф) — вследствие того, что предметы не только «самостоятельны», но и «неизменны»¹.

¹ См.: *Метафизика* 1026a 15–23, 1064b 1–10.

Итак, проторелигиологией в целом мы договорились считать тот период философско-религиозной рефлексии, в течение которого философская мысль обращалась к собственно религиологическим темам еще только в контексте других своих интересов (см. гл. 4, § 3). Этот исполинский на хронологической шкале отрезок, простирающийся в общей сложности с VI в. до н.э. по XVII в., т.е. на 23 столетия, конечно, не представлял собой единого периода в положительном смысле, будучи лишь абстракцией, в которой выделяется то, чего данному периоду не доставало до следующего¹. При делении этого «отрезка величиной с вечность», в который укладывается очень многое, целесообразно придерживаться нескольких параметров: и временного, и пространственного, и стадийного. Критерий отбора соответствующих суждений о природе религии, ее происхождении, ее универсалиях и т.д. (см. гл. 4, § 2) предлагается прежде всего тот, что при всей их «контекстности» они осуществлялись в собственно философском контексте — теоретическом.

§ 1. Античная культура и школы античной философии

То, что Запад значительно опережает в развитии проторелигиологии Восток, никак не должно удивлять. Уже в XIX в. правильно додумались, что начальная рефлексия над религией должна была предполагать определенную степень дистанцирования от нее (неправильным было только считать,

¹ Аналогичным образом мы отмеряли в свое время аналогично исполинский период ранней аксиологической мысли (IV в. до н.э. — XVIII в.) исходя из предшествования его формированию статуса «ценности» как метакатегории «практической философии». См.: *Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль*. М.: РУДН, 2006.

что этот процесс должен восходить к Новому времени, а также что любое дистанцирование уже достаточно для того, чтобы говорить о философском исследовании религии)¹. Восток был слишком «неотделим» от религии для этого дистанцирования, тогда как значительно более секуляризованная античность с самого начала своей философской истории демонстрирует «просветительский» — критический подход по отношению к традиционной религии. Правда, в античной культуре само понятие *религия* появляется поздно — только в латинской литературе, да и соответствует еще не столько феномену религии в современном понимании, сколько «культу» и «благочестию»², однако сам способ обсуждения религиозных реалий в греческих и латинских текстах позволяет говорить не только о началах проблематизации феномена религии, но и о целых оппонирующих друг другу направлениях начальной религиозической рефлексии, которые столетиями полемизировали друг с другом. Не случайно, что греческие доксографы очень многим философам (по крайней мере начиная со старших софистов) приписывают (и во многих случаях, вероятно, не без основания) трактаты с названием «О богах» (некоторым также «О благочестии», «О нечестии» и т.д.), что свидетельствует о том, что перед нами один из канонизированных топики философской литературы. Более того, во II в. до н.э. карфагенский платоник Клитомах написал трактат с названием «О неверии в богов», где дал список основных атеистов, на который опирались многие первостатейные греческие и римские авторы, что свидетельствует о значительной остроте соответствующего вопроса для античного интеллектуального мира.

За исключением сравнительно немногих полностью дошедших до нас сочинений (начиная с «Двояких речей» одного из старших софистов) рассуждения греческих философов о религии представлены в цитатах (фрагменты), пересказах и ссылках. Среди основных доксографических источников наиболее основательными следует признать трактат «О природе богов» (*De natura deorum* — ND) Цицерона (106—43 до н.э.), в котором подробно излагаются воззрения на религию эпикурейцев, стоиков и академиков, «Против ученых» (лат. *Adversus mathematicos* — *Adv. Math*) Секста Эмпирика (вторая половина II в. н.э.), цитаты которого от-

¹ См.: [Pfleiderer, 1893. S. 3].

² О ритуалистической по преимуществу семантике слова *religio* у римских авторов см.: [Ratschow, 1992. S. 633–635].

личаются особой надежностью, а также «Жизнь и мнения прославленных философов» Диогена Лаэртия (первая половина III в.), информация которого избыточна, но неравноценна.

Выявление интересующего нас материала античных мыслителей требует селекционной работы, поскольку не только у историков философии, но и у самих античных авторов проблематика религиологическая от теологической, как правило (об исключении см. ниже), не отделяется. О том, что представляли по своему содержанию не дошедшие до нас сочинения «О богах», можно судить по преамбуле только что упомянутого трактата Цицерона. Автор ставит перед собой задачу продемонстрировать читателю ситуацию своего времени (отнюдь не раритетную), когда философы разных направлений собираются вместе, чтобы обсудить, что нужно думать «о религии, благочестии, набожности, обрядах, вере, клятве, что о храмах, святилищах, торжественных жертвоприношениях, что и о самих ауспичиях... ведь все это *также относится* (курсив мой. — В.Ш.) к вопросу о бессмертных богах» (I.14)¹. Речь идет о том, что основным топиком при обсуждении религиозных реалий для античных мыслителей было определение и истолкование *природы богов* и их онтологическо-космологического статуса, тогда как проблемы *богопочитания* только включались в собственно философско-теологические дискуссии. Эта логика вполне оправданна (богопочитание не может быть осмыслено без рассмотрения природы его объектов), и в дальнейшем мы также будем ее держать. Меняются только интенции: если для античных авторов «текстом» было учение о богах (теология), а контекстом — религия, то в перспективе нашей тематики их соотношение будет обратным, вследствие чего мы вынуждены будем заниматься реконструкцией суждений о религии.

Уже первый эллинский философ (который по хронологии оказывается и первым философом в мировой истории²) **Ксенофан Колофонский** (ок. 570 — после 478 до н.э.) посвящает теоретические

¹ Цицерон, 1985. С. 64.

² Если начала философии связывать не с формированием самих мировоззренческих суждений и понятий (как то обычно делается — в противоречии с критериями культурологии), но с критикой первых и с систематизацией вторых (в соответствии с этими критериями, которые требуют различения дотеоретического и теоретического знания), которых мы не обнаруживаем ни у ионийцев, ни у первых пифагорейцев, ни у ведийских поэтов и даже составителей Упанишад.

усилия дезавуированию политеистической «религии отцов», наряду с которой должна быть, по его мысли, и «религия разумная». Для этого он избирает двойственную стратегию: выявление и онтологической несостоятельности самого понятия *многобожия*, и происхождения традиционного *богопочитания*. В критике многобожия, альтернативой которого у него выступает философский монизм, он предстает и первым в истории мысли философским теологом. Чисто логическими аргументами Ксенофан (по позднему, но пока еще не опровергнутому свидетельству Псевдо-Аристотеля) дезавуирует два исходных представления политеистов – о возможности генеалогии (т.е. рождения) богов и самой их множественности. Бог, по его рассуждению, не мог бы 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 его¹, а второе – поскольку в таком случае пришлось бы допускать нечто вроде возникновения из ничего (что философ категорически исключал). Множественность же 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 оно не допускает над собой господства), а если будут равны друг другу, то также ни один из них не может соответствовать своему статусу, предполагающему превосходство.

Это чисто логическое разоблачение онтологических оснований традиционного политеизма гениальный философ восполняет знаменитыми наглядными примерами, согласно которым (по Феодориту Киррскому в «Лечении эллинских недугов» III. 72) «эфиопы пижут своих богов черными и с приплюснутыми носами, фракийцы – рыжими и голубоглазыми, мидяне и персы также подобными себе, египтяне изображают их по собственному образу»². Это наблюдение он и доводит до кульминации знаменитым предположением, которое якобы содержалось в его поэме «Сил-

¹ Ибо «у одинаковых вещей все [свойства] тождественны и они одинаково относятся друг к другу» [Фрагменты философов, 1989. С. 160].

² Там же. С. 172. Ср. свидетельство Климента Александрийского в «Строматах» VII. 22.

лы» («Сатиры») и цитируется Климентом Александрийским (Строматы V. 110):

Если бы руки имели быки и львы или <кони>,
 Чтоб рисовать руками, творить изваянья как люди,
 Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
 Образы рисовали богов и тела их валяли,
 Точно такими, каков у каждого собственный облик¹.

Хотя это сравнение считалось и нередко считается образцом атеистической сатиры на религию как таковую, это неверно, ибо по свидетельству такого надежнейшего доксографа, как Секст Эмпирик (*Adv. Math.* IX. 193), Ксенофан разоблачал традиционную мифологию, приписывавшую богам человеческие страсти:

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
 У людей позором считается или пороком:
 Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]².

Поэтому он настаивал на антропоморфизме не религии как таковой, а традиционной, и стремился не столько, вероятно, к ее устранению, сколько к очищению. Но самое главное в том, что в качестве проторелигиолога он впервые поставил в истории мысли вопрос о происхождении религии. Его он усмотрел, таким образом, в антропоморфизме и антропатизме самого традиционного религиозного сознания — в глубинно-психологической потребности создания высших сил по образу и подобию человека, вне какого-либо «аффицирования» этой потребности со стороны самого неантропоморфного Божества. Свою же модель религии — абстрактно монистическую — он строил на отрицании этого антропоморфизма. Была ли она «пантеизмом в его классическом оформлении»³, судить трудно, но несомненно, что пантеистическая составляющая должна была быть в ней значительна⁴.

Если Ксенофан подверг рациональной критике традиционный политеизм, не отрицая при этом религию как таковую, то сле-

¹ Там же. С. 171.

² Там же.

³ Лебедев, 2008. С. 444. Вывод сделан на основании свидетельств Аристотеля и Теофраста о том, что Ксенофан отождествлял единое Божество с универсумом.

⁴ Исходя из отсутствия свидетельств о какой-либо степени персонификации Божества у философа.

дующие греческие просветители, старшие софисты, сделали и этот шаг. Правда, из знаменитого отказа Протагора (485–415 до н.э.) считать богов существующими или несуществующими¹ следовал лишь «теологический агностицизм». Более того, согласно платоновскому «Протагору», он, в ответ на запрос Сократа, можно ли научиться добродетели, излагает ему сказание о том, что Прометей, создав человека, наделил его «техническими» способностями, похищенными с Олимпа, благодаря чему человек, став родственным таким образом богам, смог быстро создать искусства, ремесла, язык и религию (320 с–322 е). Невозможно вывести оценку целесообразности богопочитания и из «Двояких речей» (ок. 400 до н.э.) одного из его ближайших учеников: «Если действительно тождественно безобразное и прекрасное, то и почитать богов, конечно, прекрасно, и в свою очередь почитать богов безобразно»². Однако двое из ближайших к нему философов несомненно стали первыми создателями атеистических концепций происхождения религии.

Один из них, собеседник Сократа, **Продик Кеосский** (после 470–после 399 до н.э.), много трудившийся в теории языка, разработал первую в истории утилитаристскую концепцию объяснения феномена религии. Он учил «что люди включали в число богов то, что шло на пользу человеческой жизни» (ND I. 118), и эта его концепция была равнозначна, по суждению Цицерона, «разрушению религии». А Секст Эмпирик уточняет, что, по его учению, «солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне Нил» (Adv. Math. IX. 18)³. Стоик Персей из Кития (ок. 300–243 до н.э.), разделявший его взгляды, позволяет считать, что Продик допускал наряду с этой первой и вторую стадию становления религии – обожествление и «первых изобретателей» (вроде Прометея), которые принесли людям блага цивилизации⁴. Некоторые же исследователи полагают, что Персей

¹ Это следует из фрагментов его сочинения «О богах», где он также указывает на невозможность познания того, как они выглядят, – в обоих случаях он ссылается на «неочевидность» их для восприятия и краткость человеческой жизни для опыта их созерцания [Верлинский 2008 а. С. 647]. Ср. у Цицерона, который отрицает возможность приписывать суеверие Протагору, «которому было все равно: то ли боги есть, то ли их нет» (ND I.118).

² Маковельский, 1940–1941. Вып. 1. С. 18.

³ Секст Эмпирик, 1975–1976. Т. 1. С. 246.

⁴ Верлинский, 2008. С. 625–626.

предложил инверсию этих стадий: обожествление «первых изобретателей» должно было, по Продику, предшествовать обожествлению полезных для жизни вещей и явлений, и это находит определенное подтверждение в последовательности изложения его взглядов у Цицерона (ND I. 37)¹.

Знаменитый же **Критий** (ок. 460–403 до н.э.), один из руководителей проспартанской авторитарной олигархии в Афинах («Тридцать тиранов»), ученик софиста Антифонта, противопоставлявшего «природу» и «установления», драматический поэт и близкий к софистам философ (также друг Сократа), стал основателем «педагогической теории» возникновения религии, составившей симметричную противоположность утилитаристской. В сатировой драме «Сизиф» (В 25) религию изобрел некий «хитроумный и мудрый человек», который догадался о том, что человеческие законы не достаточны для предотвращения преступлений, и ввел идею существования богов, коим доступны не только дела людей, но и их замыслы. Этот мудрец поместил богов на небе, откуда проистекают как величайшие угрозы для людей, так и польза. Его концепцию также формулируют Цицерон и Секст Эмпирик. Первый относит Крития к тем «разрушителям религии», которые «утверждали, будто все эти представления о бессмертных богах были измышлены мудрыми людьми в интересах государства с той целью, чтобы религия приводила к выполнению своих обязанностей по отношению к государству тех, на кого не могут подействовать доводы рассудка» (ND I.118)². Второй уточняет его идею: «древние законодатели сочинили бога в качестве надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания от богов» (Adv. Math. IX. 54, ср. IX. 14)³.

Представления о происхождении богопочитания у основателя атомизма **Демокрита** (ок. 460/357–360 до н.э.) не отличались однозначностью. Об этом свидетельствуют два фрагмента Секста Эмпирика. С одной стороны, он утверждал, что «некоторые образы (eidōla) приближаются к людям, что одни из них благодетельны, другие вредоносны... они велики и необыкновенны, но не нетлен-

¹ Там же. С. 627.

² Цицерон, 1985. С. 98.

³ Секст Эмпирик, 1975–1976. Т. 1. С. 253.

ны», и отсюда древние люди получили представления о богах, приписывая этим «тленным образам» нетленность (Adv. Math. IX. 19). С другой — он объяснял почитание богов простым незнанием людьми причин природных явлений и вызываемым этим незнанием страхом перед ними: «древние люди, наблюдая небесные явления, как, например, гром и молнию, перуны и соединения звезд, затмения солнца и луны, были поражены ужасом, полагая, что боги суть виновники этих явлений» (IX. 24). Цицерон приписывает Демокриту неоднозначность и в интерпретации самих богов: по его свидетельству, он идентифицировал их не только как обозначенные «образы» (*imagines*), но и как «ту природу, которая эти образы источает из себя и испускает»¹; но в любом случае он отрицает божественное начало, не допуская в мире ничего вечного (ND I. 29, ср. II. 76). Бл. Августин напрямую связывает демокритовскую концепцию богочитания с атомистической теорией: Демокрит якобы чувствовал, что в столкновении атомов присутствует некая нематериальная сила, и ввиду ее наличия утверждал, что соответствующие ей «образы» (хотя и не все) обладают божественностью, будучи способны помогать или вредить людям, и что ею обладают также и вездесущие атомы души (Послание к Диоскору 118, 27)². Демокрит был по-своему религиозен: он (по свидетельству того же Секста — IX. 19) молился о получении «счастливых образов», полностью признавал искусство дивинации (прежде всего гадания по внутренностям животных) и всецело доверял снам, объясняя их теми же «образами» и «истечениями» (по Аристотелю), а то и воздействиями самих богов (по эпикурейцу Диогену из Эноанды³). Указанные склонности, однако, никак не препятствуют трактовать концепцию происхождения религии у основателя атомизма как «просветительско-разоблачительную», в которой четко прослеживается установка на выявление «реальных» причин религиозных «иллюзий».

Решительный оппонент атеистов Платон (427–347 до н.э.) был первым по значению философским теологом в греческом мире. В диалоге «Филеб» от лица Сократа задается риторический вопрос: можно ли считать, что совокупность вещей и мироздание

¹ Цицерон, 1985. С. 70.

² См.: [Шахнович, 2002. С. 22].

³ Там же. С. 23.

управляются неразумной и случайной силой («как придется»), или целым правит, «как говорили наши предшественники», все-таки ум и всюду вносящее лад разумение?» (28 d–e), а в X книге «Законов» подвергались критике все, кто считал, что сложное и скоординированное мироздание образовалось через «случайные» сочетания четырех природных элементов и их свойств (сухое, влажное, горячее, холодное). Эта аргументация позволяет считать, что именно к Платону восходят в хотя бы минимально сформулированном виде физико-телеологические аргументы. Но развитый в той же книге «Законов» метод дихотомии, по которой вещи делятся на покоящиеся и движущиеся; вторые — на движущих других и движущих себя; цепочка движимых предметов должна завершиться перводвижущим и самодвижущимся началом; а оно соответствует признакам Души, превосходящей тела и предшествующей им, притом лучшей — разумной и добродетельной, круговращающейся и вращающей небесные тела (X 888 e — 899 d), позволяет видеть в нем создателя и самой первой версии и других — метафизико-космологических аргументов в пользу существования Бога. В тех же «Законах» (X 886 a) Клиний убеждает Афинянина в том, что вполне достаточным аргументом в пользу существования богов является (наряду с гармоничным и упорядоченным строем мироздания) признание богов всеми — и греками и варварами, а это не что иное, как первая формулировка так называемого исторического аргумента. Но в той же самой книге «Законов» рассматривается мнение, согласно которому несправедливость в мире, в соответствии с тем, что нечестивые благополучно доживают до глубокой старости, пользуясь почестями и передавая их потомкам, должна убеждать в том, что боги в мире бездействуют. Платон приводит против этого мнения несколько аргументов: 1) если они всеблагое, то не могут не иметь попечение обо всем, а если признаем их добродетельность, то не можем допустить с их стороны небрежность, праздность и лень; 2) всеведение богов и их способность делать все, что свойственно смертным; 3) необходимо в противном случае лишить их либо знания, либо порядочности; 4) неразумно считать, будто боги хуже врачей, которые заботятся не только об организме в целом, но и о малейших его частях, или мастеров, которые выполняют наряду с большими работами и малые (X 901d–902 a). Это доказывает, что Платон стоит у истоков и философского обоснования учения о Божественном провидении.

Как и Ксенофан, Платон подвергал критике традиционную религию с позиции «религии разумной». Сам термин *theologia* как «учение о богах» в соответствии с тем, как они выведены в любых видах поэзии, впервые появляется в его «Государстве» (II 379 а 5). И он же критикует этих «теологов» и даже предлагает изгнать из своего идеального «философского государства», чтобы они не смущали граждан. А «предначертания относительно богов» (*tipoi peri theologia*) у него суть не что иное, как проектируемый закон, по которому боги должны изображаться как причины лишь благого, но никогда не дурного (380 с)¹. Поэтому Платон не рассматривает происхождение религии — она для него имеет объективные, а не антропологические основания. Но он впервые анализирует то, что можно назвать универсалиями религии (см. гл. 4, § 2).

«Эвтифрон» — ранний сократический диалог, написанный, вероятнее всего, вскоре после казни Сократа в 399 г. до н.э. Сократ просит жреца Эвтифрона (подавшего в суд на собственного отца за то, что тот предпочел нормы справедливости благочестию) не просто привести примеры благочестия (*eusebeia*), но определить его «идею как таковую», в результате чего выясняется, что благочестивое — это то, что угодно богам, а нечестивое — то, что им не угодно (6 d–e). Сократа этот ответ в принципе удовлетворяет, но, по словам самого Эвтифрона, одни боги считают справедливым, прекрасным, постыдным и т.д. одно, а другие — другое, и потому одно и то же может оказаться и богоугодным и богопротивным. И далее Сократ ставит вопрос первостепенной важности, а именно: «благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» (10 а)². И тут сократовская диалектика выявляет, через метод «наведения», различие между понятиями «благочестивое» и «богоугодное»: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво само по себе, а не потому оно благочестиво, что его любят; богоугодное же, в

¹ «Но когда говорят, что бог, будучи благим, становится для кого-нибудь источником зла, с этим всячески надо бороться... [Платон, 2007. С. 473]. Люди же, управляющие государством, согласно книге «Законы», должны быть и глубоко и сознательно религиозными (X 966 d).

² Платон, 1986. С. 260. Здесь собственно содержится ядро предмета средневековой полемики между томистами и францисканцами, из которых первые считали, что Бог любит благо потому, что оно «объективно», само по себе, является благим, вторые — что благо есть то, что любит Бог.

противоположность ему, богоугодно потому, что его любят боги, а не потому оно любимо, что само по себе богоугодно.

В результате эти понятия оказываются в отношении взаимоконтрарности: одно (благочестивое) любят потому, что ему свойственно быть любимым, а другое (богоугодное) любимо потому, что его любят (10 d–11 a). Принципиально важен, с чисто философской точки зрения, тот вывод, который делает Сократ из сложившегося положения: он состоит в том, что Эвтифрон не в состоянии разъяснить, что есть благочестие в его сущности, описывая лишь то состояние, в котором пребывает благочестивый, — быть любимым богами (11 a–b). Выход из положения платоновский Сократ видит в том, чтобы ввести благочестивое в иерархию понятий, в результате чего выясняется, что оно — разновидность справедливого, к которому относится как вид к роду. И это открывает возможность дать правильное определение искомому: праведным или благочестивым оказывается та «часть» справедливого, которая относится к служению богам, другая же относится к заботе о людях (12e). Вывод, который следует из этого определения, оказывается, однако, не в пользу богов: по аналогии с заботой о людях (а также с заботой о животных), благочестие должно быть заботой о них — тех, кто, следовательно, в ней нуждается, чтобы получать пользу и становиться лучшими, и тогда выясняется, что оно есть искусство просить и одаривать богов или, по-другому, «некое искусство торговли между людьми и богами»¹. Завершается диалог выражением потребности в переосмыслении природы благочестивого — в его отличии от богоугодного.

В эллинской культуре бытовало мнение, что свою «теологию» главный последователь Демокрита заимствовал у знаменитого киренаика Феодора Атеиста (ок. 340–250 до н.э.), который также написал книгу «О богах». Этот остроумный полемист, доказывавший, что все человеческие страсти естественны и осуждаются только по «установлению»², «всячески отрицал ходячие суждения

¹ Там же. С. 267.

² Понятийная дилемма «природы» и «установления» (physis и nomos), введенная, скорее всего, старшими софистами, была важнейшей антитезой в греческой философии. Востребованная прежде всего натуралистами (некоторые софисты, киники, киренаики, атомисты и другие), она давала возможность противопоставлять социо-цивилизационно-культурным результатам человеческой деятельности (включая и «установленную религию») абстракцию чисто «природного человека», которому все эти достижения «ноосферы» были чужды и подлинную сущность которого искажали. Разумеется, эта критика «установлений» с точки зрения «приро-

о богах» (Диоген Лаэртий II. 97)¹. Однако вряд ли такое простое объяснение может дать понимание очень сложных и противоречивых религиологических взглядов Эпикура (342/341–271/270 до н.э.) — своеобразного теистического атеиста, также строившего свое учение о богах на основании критики традиционного политеизма, но пытавшегося обеспечить его вполне новаторской религиозной онтологией. Его письмо Менекею, излагаемое у Диогена Лаэртия (первая половина III в. н.э.), казалось бы, вполне могло бы быть подписано и теистическим мыслителем, не выходящим за границы критики народной религии с точки зрения «разумной религии» и предлагавшим доказательство существования божественного мира.

«Прежде всего верь, — обращается Эпикур к своему корреспонденту, — что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и потому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и не свойственно блаженству... Да, боги существуют, ибо знание о них — очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их [в представлении] такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, ибо высказывания толпы о богах — это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные... ведь люди привыкли к собственным достоинствам и к подобным себе относятся хорошо, а все, что не таково, считается чуждым» (X.123–124)². Убежденность Эпикура в существовании богов подтверждается и его оппонентами: Цицерон не скрывает, что доказательство их существования он видел в самой всеобщности веры в них, опирающейся в свою очередь на некое предзнание о богах в человеческой душе (*anticipation = prolēpsis*) или, по-другому, считал знания о богах врожденными (*innatae*) [ND I. 44]. Однако к «мнениям толпы» он относил и философское учение о промысле, так как по его «аристократическим» представлениям, забота о дольнем мире должна унижать небожителей, живущих в междукосмиях и не вмешивающихся (вследствие самого своего блаженства) в людские дела. Да и вообще, по мнению Секста Эмпирика, он признавал божественное начало лишь «для толпы», но не исходя из «сущности вещей» (*Adv. Math. I. 58–59*).

ды» была следствием крайне упрощенной и тенденциозной (в том числе антирелигиозной) антропологии.

¹ Диоген Лаэртский, 1986. С. 122.

² Там же. С. 402.

Правда, само предлагавшееся им объяснение происхождения богов, а потому и религии, которая есть их почитание, должно было бы очень мало соответствовать блаженству и еще меньше бессмертию, и Эпикур обнаружил бы это без труда, если бы внимательно отнесся к собственным рассуждениям. В самом деле, бессмертные боги (количество которых соответствует количеству смертных людей) происходят у него из непрерывного «истечения» (eidōla) от людей тончайших атомарных потоков, находящихся за порогом чувственного восприятия¹, которые каким-то образом скапливаются в определенном месте в междомириях и потому имеют человеческий образ, «квазитела» и «квазикровь»². Это очень напоминает происхождение богов из особых «образов» по Демокриту. Секст Эмпирик, помещающий их «теологии» рядом (IX. 18), трактует механизм происхождения богов по Эпикуру из человеческих представлений, получаемым в сновидениях. Это означает, что данная атомистическая версия происхождения религии могла бы быть охарактеризована как физиологическая. Эпикур отрицал признаваемые Демокритом гадания и «злую ворожбу», но не священнодействия и религиозные праздники, в которых иногда и сам принимал участие. Более того, и оппоненты Эпикура никак не отрицали того, что он написал специальную книгу о набожности (ND I. 123), а его последователи пытались даже представить его как защитника религии от таких «штатных безбожников», как Диагор³ или Феодор.

¹ М.М. Шахнович, наша ведущая специалистка по эпикуреизму, отмечает полисемантизм этого термина, который переводят также как «отпечатки», «образы», «идолы», «картинки», «видики», «изображеньца», «оттиски» и т.д. См.: [Шахнович, 2002. С. 76].

² См.: [Шахнович, 2008б. С. 819]. Диоген Лаэртский, цитируя афоризмы Эпикура, собранные под названием «Главные мысли», дает схолию к первому афоризму (X 139): «В других местах он говорит, что боги познаваемы разумом, одни — существуя в виде чисел, другие — в подобие формы, человекообразно возникая из непрерывного истечения подобных видностей, направленного в одно место» [Диоген Лаэртский, 1986. С. 407].

³ Диагор Мелосский (вторая половина V в. до н.э.) был одним из самых одиозных греческих атеистов. В соответствии с весьма правдоподобным преданием он был с юности весьма благочестив, а затем разочаровался в религии из-за того, что его враг, совершивший клятвопреступление, не был наказан богами. Диагор был приговорен к казни за безбожие в Афинах (на одной медной стеле было выбито: «Тот, кто убьет Диагора Мелийца, получит золотой талант, тот, кто приведет его живого, — получит два»), из которых он спасся во враждебной им Пелене. Книги от него не дошли — только «атеистические анекдоты».

Но еще больший соблазн для эллинского благочестия составляла знаменитая концепция происхождения религии из обожествления земных героев. Климент Александрийский приписывает ее еще древнему пифагорейскому натурфилософу Гиппону Самосскому (род. ок. 480/470 до н.э.), согласно которому боги некогда были людьми, но миф и время их обожествили (Протресптик 55). Значительно больше эту концепцию связывают, однако, с именем киренаика **Евгемера Мессинского** (ок. 340–260 до н.э.) — конкретно с его книгой «Священная запись», которая дошла только в цитатах и пересказах. Содержание книги известно в наиболее полном виде из «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского (I в. до н.э.), который излагает описание острова Панхайя — прежде всего его столицы и главного храма (V. 42–45). Храм этот, в честь Зевса Трифильского, был, по Евгемеру, возведен им самим еще в те времена, когда он был лишь царем людей. В святилище находилась золотая стела, на которой были перечислены дела предшествовавших земных царей — справедливого и добродетельного Урана, приносившего жертвы небесным богам (и за это названного «небом»), его жены Гестии и сына Крона, который и передал царство своему сыну Зевсу. Потомками земной четы Урана и Гестии названы и все олимпийские боги и богини (Фемида, Персефона, Афина)¹. Секст Эмпирик так цитирует Евгемера: «Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех подчиняться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силою, почему многими были сочтены за богов» (Adv. Math. IX. 17)². Он же, следуя Клитوماху (см. выше), включает Евгемера в список главных безбожников (IX. 50). Цицерон дает сходное резюме того же учения: «...богами после смерти становились или храбрые, или прославленные, или могущественные люди, и их-то мы имеем обыкновение чтить, молиться и поклоняться им... Евгемер описы-

¹ Согласно «Божественным уставлениям» Лактанция, Юпитер «овладевши государственными делами, пришел к такому высокомерию, что сам себе поставил во многих местах капища... в какую бы страну он ни приходил, он связывал с собой ее царей и старейшин взаимным гостеприимством и дружбой... Он хитрейшими способами наблюдал за тем, чтобы ему оказывались божеские почести и его друзьям совершалось вечное поминовение, соединенное с обоготворением...» (I. 22, 21–23, 26–27). См.: [Шахнович, 2002. С. 45–46].

² Секст Эмпирик, 1975–1976. Т. I. С. 246.

вает и как боги умирают, и как их хоронят» (ND I. 118)¹. В изложении древнего христианского апологета Минуция Феликса (II в.) «Евгемер показывает, что все божества суть люди, обоготворенные за свои добродетели или благодеяния, и рассказывает о времени их рождения, их отечестве, их гробницах по разным землям...» (Ost 21)². Концепция происхождения религии у Евгемера быстро стала распространяться и в Риме после перевода на латынь его книги, сделанного Квинтом Эннием (236–169 гг. до н.э.). Эту концепцию можно охарактеризовать, при сопоставлении с рассмотренными выше, как историко-политическую.

Стоики, напротив, выступали философскими апологетами традиционной религии — продолжали «линию Платона». Их также не устраивали народно-мифологические представления, которые они пытались корректировать своим герменевтическим методом, разрабатывая целую систему аллегорического истолкования отеческого пантеона. Однако в своей философской теологии они разрабатывали, как и Платон, аргументы в пользу объективности существования божественного мира, а также божественного промысла о людях (вызывая этим наибольшее раздражение у эпикурейцев). Ученик основателя школы Зенона Китийского, второй ее схоларх **Клеанф из Асса** (331/330 — ок. 232/231 до н.э.) также интересовался происхождением религии. Согласно тому же трактату Цицерона (ND II. 13–15), он выявил четыре причины богопочитания: 1) способность людей предощущать будущее; 2) «величайшую пользу», которую приносят людям умеренный климат, плодородие земли и т.д.; 3) страх перед стихийными явлениями и нарушениями порядка в природе; 4) наблюдение регулярности в «движении и обращении» небесных тел и разнообразие, красота и порядок мироздания в целом, исключаящие случайность в его устройстве (эту последнюю причину он считал самой главной)³. Если третья причина указывалась и атеистами (см. выше), то остальные не могли бы быть ими признаны⁴, а последняя и прямо

¹ Евгемер даже описывал могилу царя богов на Крите, на которой были начертаны слова «Зевс, сын Крона» [Цицерон, 1985. С. 98].

² Цит. по [Лосев, 1996. С. 407].

³ Фрагменты стоиков, 1998. С. 74.

⁴ Вторая причина имеет сходство с объяснением религии у софиста Продика (см. выше), но у стоика акцент ставится не на ее «разоблачении», но на признании ее «объективности».

соответствует физико-телеологическому аргументу. Поэтому вполне закономерно, что он, как свидетельствует Диоген Лаэртский, при разработке трехчастной структуры философии, включал в «физику» (учение о сущем) и «теологию» (VII. 41)¹. Недаром Клеанфу принадлежал вдохновенный «Гимн к Зевсу», который предстает в нем не только мировой душой, но и «отцом», «величайшим царем», «творцом» природы и «управляющим» всем по закону, а люди — его «порождением» и «подобием» (гимн завершается прошением Зевсу освободить людей от незнания и наставить на путь вечной мудрости).

Ученик Клеанфа Хрисипп из Сол (ок. 278—205 до н.э.) прославился многописанием. Аэтий, автор «Свода мнений» (I—II вв.), цитирует его мнение о том, что Бог учредил небесные явления в соответствии с «круговращениями мира», и именно через регулярность мироздания он может быть познан (I.6), что также свидетельствует о разработке Хрисиппом, в компетенции философского теолога, физико-телеологического аргумента. Но в качестве проторелигиолога он выделяется тем, что занимался не происхождением, а типологизацией религии. Хрисипп уже ссылается на то, что «воздающие богам должное разделили их для нас на три рода». Это «природные боги», «боги сказаний» («мифологические») и «засвидетельствованные на основании законов». Специалисты по первым богам — философы, по вторым — поэты, по третьим — городские власти². Это означает, что перед нами знаменитое трехчастное деление «теологии», а на деле — типов богопочитания, или религии. Хотя и до настоящего времени дискуссии о том, кто, собственно, первым ввел данное деление, не завершены³, данный фрагмент свидетельствует, что уже старшие стоики с ним работали. А то, что Хрисипп занимался толкованием Гомера в духе натуралистической аллегорезы (экзегетическая программа, альтернативная евгемеровской, — см. выше), свидетельствует о

¹ Диоген Лаэртский, 1986. С. 260.

² Фрагменты стоиков, 2002. С. 190.

³ По твердому выводу Г. Либберга, специально занимавшегося формулой «трехчастной теологии», ее нельзя соотносить с какой-то одной античной школой (вклад в ее разработку эпикурейцев и скептиков мог быть никак не меньшим, чем стоиков), но ее следует понимать как общеэллинистическую форму мышления, позволявшую обобщить «религиозную действительность» в параметрах закона, мифа и умозрения [Lieberg, 1973. S. 106—107].

том, что он, как ему и было положено, больше склонялся к «религии философов».

В период Средней Стои окончательно канонизируются не только теологические, но и религиологические позиции школы. Согласно Цицерону, Посидоний (II—I вв. до н.э.) в своей «пятой книге о природе богов»¹ утверждал, что Эпикур в действительности не признавал божественный мир и писал о «бессмертных богах» только потому, чтобы избежать осуждения (ND I. 123). Стоики сформулировали и общую, в противоположность эпикурейской, собственно религиозную концепцию происхождения религии, притом в виде некоторой стадиальности. Человеческий разум познает разумность в явлениях неба и природы и закономерность в их смене; далее, созерцая их, дух приходит к познанию богов; от этого рождается благочестие; к благочестию присоединяются справедливость и другие добродетели; из них же складывается блаженная жизнь, подобная той, которую ведут боги, и отличная от божественной только отсутствием бессмертия (ND II. 153). Диоген Лаэртский позволяет считать, что стоики разрабатывали в качестве специального топика и благочестие (*eusebeia*), определяя его как знание о служении богам, а также религиозное состояние мудреца, который с необходимостью должен приносить жертвы богам, соблюдать чистоту и быть истинным священнослужителем (иерофантом) — в совершенстве разбираться в жертвоприношениях, основании храмов, очищениях и прочих «заботах, относящихся к богам» (VII. 119–120).

Эту трехчастную типологизацию религии принимал предположительно основатель Средней Стои Панэтий из Родоса (ок. 180–110 до н.э.) и достоверно — судя по изложениям Тертуллиана («К язычникам») и бл. Августина («О граде Божиим») — его ученик, ставший великим понтификом (первожрецом), Квинт Муций Сцевола (140–82 до н.э.), а также и последователь Сцевола, знаменитый римский ученый-энциклопедист («ученейший из римлян» — Сенека) **Марк Теренций Варрон** (116–27 до н.э.)².

¹ Не совсем понятно, правда, что здесь подразумевается под «книгами» — отдельные произведения или только их части.

² Согласно историку-антиковеду К. Райнхардту, великий понтифик Муций Сцевола не имел отношения к Панэтию. Учеником и другом последнего был, согласно Цицерону, некий авгур Сцевола. См.: [Lieberg, 1973. S. 71].

По Августину, Сцевола различал три рода богов (*tria genera tradita deorum*). Первый род, который Сцевола называл «баснословным, потому что представляет множество недостойных вымыслов о богах», был введен поэтами (*a poetis*), второй – философами (*a philosophis*), третий – властями (*principibus civitatis*)¹. Оба первых «рода богов» – правильное было бы сказать, типы религиозности – понтифик отвергал как вредные для государства. «Боги философов» Сцеволу, как государственного человека, никак не устраивали: ни мнение, будто божества и обожествленные герои «были людьми и умерли как люди» (евгемеризм), ни суждение, что государства не имеют действительных изображений тех существ, которые считаются богами (намек на Платона), ни представление о том, что Бог истинный не имеет пола, возраста и частей тела. «Боги поэтов» не устраивали ввиду того, что они «обезобразены до такой степени, что оказываются хуже порядочных людей», и Сцевола приводит многочисленные примеры «божественных безобразий» типа воровства, прелюбодеяния, соперничества и т.д. (*Civ. D. IV.27; ср. VII.12*).

По Тертуллиану, Варрон различал «три рода богов: один – физический, о котором рассуждают философы; другой – мифический, бытующий среди поэтов; и третий род богов – народный, который зависит того, какие именно боги были приняты данным народом» (К язычникам II. 1)². Сам Варрон, как и Хрисипп, скорее отдавал предпочтение второму типу религии, так как, согласно тому же сочинению, отстаивал «самодвижность» природных стихий, которые, согласно аллегорезе стоиков, олицетворялись в виде богов (II. 3)³.

Свидетельства Августина о «трехчастной теологии» Варрона (*Civ.D. VI. 5*) более подробны и концептуальны. У Варрона есть «три рода теологии», или «теории, дающей объяснение о богах» (*tria genera theologia dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur*). Они у него называются соответственно мифическим родом (*mythicon*), физическим (*physicon*) и гражданским (*civile*). Первая из этих «теологий» происходит от греческого *mythos*, что соответствует латинскому *fibula* («басни»)⁴. Варрон, как и его учитель, оп-

¹ Augustin, 1846. Т. 1. Р. 224.

² Тертуллиан, 1994. С. 61.

³ Там же. С. 64.

⁴ Augustin, 1846. Т. 1. Р. 319.

ределяет первый «род теологии» как употребляемый у поэтов, второй — у философов, третий — у «народов»¹. Различны и их социальные назначения: первая теология приспособлена к театру, вторая — к миру, третья — к городу². Далее он характеризует их и по отдельности. В первом роде «многое измышлено против достоинства и природы бессмертных. Тут рассказывается, что один из богов рождается из головы, другой из бедра, третий из капель крови, что боги воруют, прелюбодействуют, прислуживают людям...»³. О втором роде «философы оставили нам много сочинений, в которых показывается, кто такие боги, где они, какое их происхождение и свойство, с какого времени существуют, всегда ли были, из огня ли они, как думал Гераклит, или из чисел, как полагал Пифагор, или из атомов, как говорил Эпикур, и многое подобное, что удобнее слушать в стенах школы, чем на форуме»⁴. Наконец, «третий род должны знать и ведать граждане, а особенно жрецы в гражданских обществах. В нем говорится о том, каких богов надлежит почитать публично, какие совершать каждому из них обряды и жертвоприношения»⁵. При этом Варрон отдает предпочтение третьему «роду теологии». Это преимущество поддерживается и «онтокультурными» основаниями: Варрон признается, что вначале появились государства, а затем уже «божественные вещи», которые суть государственные установления (VI. 4)⁶. Этим, по Августину, объясняется и то, что в его монументальном сочинении книги, посвященные общественному (*libris rerum humanorum*), предшествуют тем, что посвящены религиозному (*rerum divinarum libris*)⁷. К религии и в целом Варрон относится прагматически: если даже и не соответствует действительности, чтобы выдающиеся люди

¹ Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi. Ibid. P. 320. При кажущемся отличии идентификации третьего рода у Варрона в сравнении со Сцеволой (см. выше) различие только в выражениях, так как дела «народов» решают «власти».

² Prima theologia maximae accomodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem. Ibid. P. 322.

³ Августин, 1906. С. 312.

⁴ Там же. С. 313.

⁵ Там же. С. 314.

⁶ «Как живописец существует раньше, чем картина, архитектор — раньше, чем здание, так точно государства явились прежде, чем то, что они сами установили». Там же. С. 309.

⁷ Augustin, 1846. T. I. P. 318.

считали себя происходящими от богов, государствам это заблуждение следует поддерживать, ибо оно придает человеческому духу силы на свершение великих дел (III. 4)¹.

Эпикурец **Филодем из Гадары** (110/100—40/35 до н.э.) в сочинении «О богах» подверг критике представления Продика, Демокрита, а также перипатетиков о причинах богопочитания. Трактат «О благочестии» состоял из двух частей: первая содержала изложение взглядов на богов и благочестие неэпикурейцев от досократиков до стоика Диогена Вавилонского; во второй излагался взгляд на благочестие Эпикура. Филодем указывал, что Эпикур не только признавал необходимость почитания богов своего города, но и сам участвовал в обрядах. Он ссылался, в частности, на одно из писем Эпикура (к Фирсону), где тот указывал, что отмечал вместе с народом «праздник горшков» и «был посвящен в мистерии города, как и все другие». Цитировал он и положение эпикуровского сочинения «Об образах жизни», согласно которому мудрец демонстрирует уважение к богам, почитать которых надо не из страха перед ними, а «потому, что природа богов выше нашей». Сам Филодем в другом сочинении, «О музыке», высказывается в духе последовательного религиозного традиционализма, отрицая уже эпикуровское отрицание народной религии. «Сколько бы ни говорили, — заявляет он в противовес «религии философов», — что божественное не нуждается дополнительно в чем-либо почитании, нам-то как раз прирожденно его почитание в особой степени, [мы] представляем его благочестиво, согласно тому, что было передано каждому преданиями от отцов»². Разумеется, задача заключалась в легитимации эпикурейцев в качестве благонамеренных граждан, но вполне вероятно, что Филодем, как и его схолярх, добросовестно отдавал должное тому, что надо почитать «по установлению», держа при себе то, что «по сущности вещей».

Младшими современниками Филодема были два философа, занимавшие по отношению к религии взаимоположенные

¹ Г. Либберг приводит помимо текстов Тертуллиана и блаженного Августина еще несколько источников, в которых, по его мнению, вполне документируется модель «трехчастной теологии». Помимо латинских (тот же трактат Цицерона ND I. 42—32; II. 60—63; II. 149) он называет также греческие: Диона Хризостома Oratio (ХМ. 39—43, 44, 47), Аэтия Placiva (16), Плутарха Amatorius 763B—F, Евсевия Кесарийского (IV в.) Praeparatio evangelica (IV. 1).

² Шахнович, 2008а. С. 765.

позиции. Один из них, на сей раз уже почти религиозно почитавший Эпикура, упростил его «амбивалентную теологию» до «воинствующего атеизма», другой развивал преимущественно апологию религии стоиков, беспокоясь о последствиях эпикурейского атеизма для гражданского строя.

Тит Лукреций Кар (ок. 95–55 до н.э.), связанный, по мнению некоторых исследователей, с эпикурейцами Кампании, написал свою знаменитую поэму «О природе вещей» (в шести книгах), ставшую образцом дидактической поэзии, видимо, совсем незадолго до смерти, а в свет она вышла только в 54 г. до н.э. Лукреций прославляет Эпикура, который «в те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом» осмелился в одиночку против нее выступить (I. 62–67)¹. По его мнению, не следует бояться прослыть нечестивым за отрицание религии, «но, напротив, религия больше и нечестивых сама и преступных деяний рождала» (I. 82–83), и в доказательство своего тезиса приводит миф о ритуальном жертвоприношении в Троянской войне вождем греков Агамемноном своей дочери Ифигении: «вот к злодеяниям каким побуждала религия смертных» (I. 101). Вопрос о причине всех этих «злодеяний» и есть вопрос о происхождении религии (*religio*), который для уверенного в себе эпикурейца никаких затруднений не составляет. Первая из них, рассматриваемая уже в первой книге, — это (как и у Демокрита) незнание естественных причин природных явлений (I. 151–154):

...И оттого толь страх всех смертных объемлет,
Вилят явлений они на земле и на небе нередко,
Коиx причины никак усмотреть и понять не умеют
И полагают, что все это божьим веленьем творится².

В книге пятой, которая посвящена антропогенезу, излагаемому с позиций последовательного натуралистического эволюционизма, появление религии трактуется как этап развития человеческого общества, следующий за изобретением языка и начатками общественного управления и предшествующий открытию металлов и возникновению искусств из подражания природе. Здесь на-

¹ Лукреций, 1958. С. 27.

² Там же. С. 29.

ряду с этой¹ предлагаются еще две другие версии происхождения религии. Это прежде всего эпикурейская концепция формирования образов богов из сновидений (V. 1169–1174):

...Дело ведь в том, что уже и тогда поколениям смертных
Дивные лики богов случалось, и бодрствуя, видеть.
Иль еще чаще во сне изумляться их мощному стану.
Чувства тогда приписали богам, потому что, казалось,
Телодвиженья они совершали и гордые речи,
Шедшие к их красоте лучезарной и силе, вешали².

При этом такой важнейший атрибут природы богов, как неизменность, без затруднения объясняется материалистом через постоянство их облика в явлениях людям, а вера в их силу – тем, что они в сновидениях совершали много чудесных деяний (V. 1175–1182). Но также у Лукреция не остается опущенным и третье традиционно атеистическое объяснение происхождения религии – через страх перед разрушительными явлениями природы, которые вызывают ассоциации с гневом сверхприродных существ (V. 1193–1197)³. Римский поэт, однако, не хочет полностью оставлять религию как таковую в руках тех, кто эксплуатирует человеческое неведение. Эпикурец предлагает поэтому свой вариант истинного «благочестия» (*pietas*), которое следует находить не в поклонении изображениям богов и храмам, возведенным в их честь, и не в кроплении алтарей кровью приносимых в жертву животных, «но в созерцанье всего и при полном спокойствии духа» (V. 1123). В этой своей сибаритской и «безотносительной» религиозности римский поэт также следует Эпикуру. Поэма Лукреция была популярна в Риме – во всяком случае до такой степени, чтобы сильно повлиять на мировоззрение молодого Вергилия.

Сочинение Лукреция, как ни удивительно, впервые издал (а возможно, даже и отредактировал) не кто иной, как оппонент эпикурейцев **Марк Туллий Цицерон** (106–43 до н.э.), знаменитый

¹ ...Видели, кроме того, что вращение неба и смена
Года различных времен совершается в строгом порядке,

² Там же. С. 196–197.

³ Речь идет в первую очередь о страхе перед молнией и землетрясениями (V. 1220–1240), которым приписывается неземное происхождение. Специально демифологизации «Зевсова перуна» посвящен целый раздел следующей книги (VI. 379–422).

трактат которого «О природе богов» (45–44 до н.э.) уже неоднократно цитировался как источник по воззрениям его предшественников. Однако он и сам вписал ряд первостепенно важных страниц в историю религиологической мысли.

Еще в своем раннем двухчастном трактате «Риторика» («Об избрательности») [80-е гг. до н.э.], который он в произведении «Об ораторе» сам называет незрелым, он дает первое в истории мысли определение религии. *Religio* – это то, «что позволяет [людям] служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным»¹.

Собственные позиции Цицерона в трактате «О религии» приходится реконструировать из сложного по внутренней структуре произведения, в котором природу богов и, что для нас значительно важнее, самого богопочитания обсуждают обобщенные эпикуреец, стоик и академик (см. выше), и при этом не совсем понятно, чью сторону в конечном счете принимает сам автор. Однозначно им отвергаются от лица двух школ только эпикурейские взгляды, по большей части он солидаризируется с академиками, в том числе и в критике стоиков, а в заключении «триалога» утверждает, что ему ближе стоики². Но если попытаться все-таки отделить цicerоновские свидетельства о религии от свидетельств о теологии – исходя из того, что в изложении должно принадлежать ему самому, – то получатся примерно следующие тематические блоки.

В трактате «О природе богов» обсуждаются как составляющие традиционной религии, так и то, что было обозначено в качестве универсалий религии. «Вся религия римского народа» (*omnis populi Romani religio*) изначально составлялась из обрядов и ауспиций (толкование знамений, прежде всего из наблюдений птичьего полета), к которым затем были добавлены прорицания толкователей пророчеств Сивиллы и гарусников (этрусские гадатели по внутренностям животных)³. Все эти составляющие Котта-Цицерон считает необходимыми и выражает убежденность в том, что Ромул, учредивший ауспиции, и Нума, основавший жертвоприношения, заложили ос-

¹ *Religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam ceremoniamque affert* – II.53.

² Трактат завершается словами (III. 95): «После сказанного мы разошлись с тем, что Веллею показалось более правильным суждение Котты, а мне – более похожим на истину мнение Бальба» [Цицерон, 1985. С. 190].

³ Cicero, 1865. S. 208.

новы и самого Римского государства, которое достигло могущества, заслужив благочестием милость бессмертных богов (III. 5). А то, что можно назвать универсалиями религии, обсуждается уже в самом начале трактата. Цицерон от своего имени определяет несостоятельность эпикурейцев, настаивающих на том, что боги не пекутся о людях и их делах, исходя из того, что в таком случае оказываются невозможными благочестие (*pietas*), набожность (*sanctitas*) и сама религия (*religio*), а поклонение богам (*cultus*) становится бессмысленным (I. 3). При этом уточняется, что подлинное благочестие не может ограничиваться одними внешними проявлениями – в таком случае оно будет лицемерным. Между этими феноменами прослеживается отношение субординации: с исчезновением «благочестия» необходимо устраняются «набожность» и «религия», а также вера (*fides*), само человеческое сообщество (*societas*) и высшая из добродетелей – справедливость (*iustia*). А за исчезновением «набожности» и «религии» должны последовать «переворот всей жизни и великое смятение»¹ (I. 3–4). Несмотря, однако, на предложенное, казалось бы, различие универсалий и реалий религии, Цицерон все же рассматривает их в единстве, включая в единый топик «о богах» не только «религию», «благочестие», «набожность», «веру», но и обряды, клятвы, храмы, святилища, жертвоприношения, ауспиции (I. 4). Некоторые из универсалий религии получают определения: благочестие – это справедливость по отношению к богам, а набожность – умение почитать богов (I. 116).

Трактат «О природе богов» дает нам и наиболее значимые прецеденты употребления «религиозной лексики» в римской литературе: *religio* значит у Цицерона и совестливость, и добросовестность, и благочестие (ср. *antiqua religio* – «древнее благочестие»), и «благоговение перед богами» – *religio deorum*, и богослужебные обряды (*religiones publicae*), и священные предметы и святыни (ср. прилагательное *religiōsus* – «набожный»)². Цицерон употребляет и такие выражения, как «религиозное чувство народа» и «вина против религии», которая может лечь тяжким грузом на государстве (II. 10–11). Именно в этом смысле употребляется термин *religio* и тогда, когда от лица стойка Бальба то, что соответствует ему, определяется как «поклонение богам», за отвержение кото-

¹ Цицерон, 1985. С. 61.

² См.: [Дворецкий, 1976. С. 866]. К этому можно добавить и то, что *religio* во множественном числе означает «религиозные обязанности» (ср. ND II.8).

рого некоторые полководцы (например, Гай Фламиний Непот) во время Второй пунической войны¹ заплатились жизнью (II. 8)².

Тема ответственности философии за религию налицо в том пассаже, где указывается, что учения философов-атеистов, вовсе отрицающих существование богов, уничтожают как суеверия, так и благочестивое поклонение богам, и здесь впервые соответствующие понятия *superstitio* и *religio* прочно разводятся (I. 117–118). Именно в контексте взаимоотношения этих понятий Цицерону удается дать свое второе определение религии (I. 117): в противоположность *superstitio*, которое заключается в «пустом страхе перед богами», *religio* состоит «в благочестивом почитании богов» (*deorum culto pio continentur*)³. В книге II стоику Бальбу приписывается разделяемое и самим Цицероном тщательное различие «суеверия» и «религии», которое распространяется и на объекты, и на сами способы богопочитания и ведет к знаменитому осмыслению происхождения самого термина *religio* — этимологизации, которая соответствует сущностной характеристике. «Суеверная теология» антропоморфизирует эти объекты, приписывая богам возраст, одежду, родословия, браки и родственные отношения, наделяя их всеми человеческими страстями, приписывает им военные действия и т.п., тогда как правильно, отбросив все эти басни, признавать «существование богов, относящихся к природе каждой вещи» (относя к земле Цереру, к морям — Нептуна и т.д.). Богопочитание «суеверных» (*superstiosi*) заключается в каждодневном молении и жертвоприношениях ради того, чтобы дети пережили их — богопочитание же «религиозных» (*religiosi*) в том, что они «обо всем, что касается почитания богов, усердно размышляют и как бы [это] перечитывают» (*omni, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerant*), а потому «религиозные» так названы от глагола *relegere* («перечитывать»), подобно тому, как «элегантные» — от *eligere* («избирать»), а «интеллектуальные» — от *intellegere* («познавать») [II. 70–72]⁴. Религия противопоставляется суеверию и в позднем трактате «О ди-

¹ Вторая война Рима с Карфагеном (218–201 до н.э.), во время которой прославился великий карфагенский полководец Ганнибал, очень успешно проводивший операции на территории Италии.

² Cicero, 1865. S. 117.

³ Ibid. S. 100.

⁴ Ibid. S. 153.

винации» (44 г. до н.э.). Первая происходит от соблюдения установления предков и наблюдения порядка в этом мире — второе же преследует всякого, кто слушает прорицателей, заклинателей, совершает жертвоприношения, следит за полетом птиц, общается с халдеями и гарусниками (II. 148–149).

В трактате «О природе богов» Цицерон подвергает критике (I. 123) — как ведущие к «разрушению религии» — рассмотренные выше атеистические концепции происхождения религии (вполне возможно, что здесь он опирался на Клитомаха — см. выше) у Крития и Евгемера. Еще более настойчиво он демонстрировал несовместимость с религией «теологии» Эпикура, согласно которой боги безразличны ко всему человеческому¹. Ведь благочестие — это справедливость по отношению к богам, но если у человека нет общения с ними (вследствие их индифферентности к людям), то и боги не имеют никаких прав претендовать на какое-то внимание со стороны человека, а набожность — это умение почитать богов, которое должно быть без употребления, если от них нет возможности ждать каких-либо благ (I. 116). Хотя Эпикуру, видимо, не без основания приписывается целое сочинение «О набожности», содержание этого сочинения не может быть оценено иначе как насмешка над людьми, ибо какая может быть набожность при безразличии богов к их почитателям?! (I. 123). Эпикурейцам, основатель которых, лишив «блаженных» богов (возможности) оказывать кому-либо милости, тем самым «вырвал религию из человеческих душ»², Цицерон противопоставляет стоиков, которые считают, что боги любят друг друга, а о людях заботятся. Такое убеждение оправдывает обряды понтификов и гадания авгуров, человеческие надежды и обеты (I. 122). Вместе с тем он присоединяется к платонику-скептику Карнеаду (214/213–129/128 до н.э.), выявлявшему иррациональные логические следствия из стоического пантеизма, который с неизбежностью заставляет считать богами едва ли не все, существующее на земле и почитаемое всеми народами, ибо подобная «широта» только искажает религиозное сознание (III. 43–52). «Итак, — заключает он рассмотрение теологии стоиков, — или это обоготворение продолжится безмерно, или

¹ Он писал об Эпикуре, что тот «до основания разрушил всю религию, и не руками, как Ксеркс, а учением своим опрокинул храмы и жертвенники бессмертных богов» [Цицерон, 1985. С. 97].

² Там же. С. 99.

мы ничего из этого не примем, чтобы тем самым не способствовать бесконечному росту суеверия»¹.

Однако Цицерона со стоиками разобщает и решение гносеологической проблемы: что является источником наших знаний о предметах богопочитания? Основной аргумент в пользу их действительного существования — всеобщая вера в них и авторитет предков. Доказательства существования богов, разрабатываемые стоиками, наносят ущерб делу богопочитания, так как доказывать следует то, что не очевидно (как к доказательствам прибегают в суде). А потому те, кто не ограничивается авторитетом предков и прибегает к аргументам, делают несомненное сомнительным (III. 7, 9–10).

Критика наиболее популярных концепций происхождения религии представлена и у теоретика скептицизма Секста Эмпирика, которого мы также хорошо знаем как доксографа (см. выше). Очень существенное касается самого принципа разделения излагаемого им материала. Дело в том, что это был единственный из античных философов, кто четко различал два взаимосвязанных, но разных вопроса, которые смешивались у его предшественников (Adv. Math. IX. 48): «как вначале люди получили понятие о богах?» (религиологическая проблема) и «существуют ли боги?» (теологическая проблема)².

«Педагогическая» концепция Крития, объяснявшего внедрение в народное сознание представления о богах усилиями первых законодателей подчинить подданных угрозой наказания, с одной стороны, оставляет без ответа вопрос о том, каким образом сами законодатели пришли к мысли о Божестве; с другой — не позволяет понять причину совпадения у различных народов в представлении о нем как существе живом, блаженном, нетленном и непричастном злу (Adv. Math. IX. 30–33). «Поэтому древние люди признали существование богов не в силу постановления и не в силу какого-либо законодательства»³. Ту же самую ошибку пропущенного обоснования (как он выражается, «опять не понимают предмета исследования»⁴) Секст находит и в рассуждениях Евгемера и его последователей: откуда те, кто возводил прославленных царей в

¹ Цицерон, 1985. С. 174.

² Секст Эмпирик, 1975–1976. Т. 1. С. 252.

³ Там же. С. 249.

⁴ Там же.

божественное достоинство, сами получили предварительное знание о богах?! Но он приводит и другой аргумент против евгемеризма: известно много примеров тех царей, которые были обоготворены при жизни, а затем пришли в забвение (IX. 34–35). Продик Кеосский и его последователи, выводящие представление о богах из обоготворения полезных вещей, не только отстаивают нечто невероятное, но и, прямо выражается Секст, «присваивают древним людям и крайнюю глупость»¹ — принимать за божество нечто очевидно тленное. Помимо этого, исходя из идеи полезности, люди должны были бы — аргументирует опытный диалектик — возводить в божественное достоинство не то что солнце или луну, но и домашнюю утварь (IX. 39–41). Демокрит и Эпикур, выводящие представления о богах из соответственно чудовищных образов человекообразного типа, витающих в воздухе, и из тех же образов, полученных людьми во сне, доказывают «менее трудное через более трудное»². В самом деле, почему из этих образов возникла именно идея богов, а не чудовищных людей? (IX. 42–43).

В «Трех книгах Пирроновых положений» Секст формулирует позицию скептиков таким образом, что и существование богов, и их способность к предвидению, и их почитание должны быть признаны, но некоторые положения «догматиков» в этой связи их не устраивают. Очень значительные расхождения людей относительно благочестия и почитания богов доказывают то, что существующие способы богопочитания и священные обычаи не имеют «природный», т.е. объективный характер (III. 220–228). Например, разным богам приносят в жертву разное, и то, что в одном случае считается благочестивым, в других — совершенно нечестивым³. Но если бы какая-нибудь жертва была по природе святой или несвятой, то она одинаково признавалась бы во всех случаях. То же относится и к предписанным ограничениям в пище, которые широко расходятся у различных народов и в связи с различными священнодействиями. «Но если бы вопросы почитания богов и не-

¹ Секст Эмпирик, 1975–1976. С. 250.

² Там же. С. 251.

³ Так, Секст обращает внимание на то, что Серапису никто не может принести в жертву поросенка, а Геркулесу и Асклепию приносят; Изиде непозволительно жертвовать барана, тогда как для Матери богов он считается подходящей жертвой; Кроносу приносят в жертву человека, а в огромном большинстве случаев это считалось бы нечестивым и т.п.

дозволенного были бы природными, то мнение о них было бы одинаково у всех»¹. Это же можно применить, по мнению Секста, и к различиям в способах почитания усопших.

Трактат Цицерона реалистично обозначил ситуацию в античной рефлексии над религией: сколь бы ни были здесь различны позиции платоников и стоиков, эти разномнения были менее значительны в сравнении с тем, что тех и других разделяло с эпикурейцами. Эта «карта противостояния» не изменилась существенно и в первые два столетия новой эры. Напряженность полемики была обусловлена необычайной популярностью эпикуреизма и в западных и в восточных провинциях Римской империи, не в последнюю очередь объясняемой и теми удобствами, которые своеобразная религиозность атомистов предоставляла для тех, кто по существу был атеистом, но вполне признавал эстетическую ценность и государственную полезность религиозных установлений и обрядов.

Наиболее значительный из поздних стоиков Луций Анней Сенека (4/1 до н.э. — 65 н.э.) колебался в отличие от Эпикура не между атеизмом и конвенциональной религиозностью, но между традиционным стоическим пантеизмом и собственным рациональным монотеизмом. Бог Сенеки был, с одной стороны, мировым огнем, идеальным обобщением сил природы, с другой — разумом как творящей силой, способной к милосердному отношению к людям, отличной от него по происхождению. В обеих позициях религиозные установления получают достаточное онтологическое основание, а не только эстетическое. И именно отсутствие этого основания в той «атеистической религии», которую Эпикур пытался скомпоновать, Сенека вменяет его последователям в трактате «О благодетелях» (19): «Ты, Эпикур, делаешь бога безоружным: ты совлек с него все оружие, всю власть и, дабы ни для кого он не был предметом страха, изверг его за пределы мира. Таким образом, его, огражденного какой-то громадной и непроницаемой стеной, отделенного от соприкосновения и созерцания смертных, ты не имеешь причин бояться: нет у него никаких средств ни для благотворения, ни для вреда... А ты хочешь казаться почтительным к нему, как к родителю, питая в душе, как я полагаю, чувства благодарности. Если же ты желаешь казаться благодарным, потому что не имеешь от него никакого благодетения, и тебя, по твоему мнению, образова-

¹ Секст Эмпирик, 1975–1976. Т. 2. С. 367.

ли своим случайным и бесцельным сочетанием атомы... то зачем ты его почитаешь?»¹. Аргументация Сенеки, как и обобщенного цicerоновского стоика Луцилия Бальба, вполне прозрачна: религиозное отношение предполагает определенные свойства объекта этого отношения и при отсутствии их (прежде всего главного — заинтересованности его в самом этом отношении и возможности вступить в него) оказывается нерелевантным.

Больше размышлений посвятил религии знаменитый философ-платоник, жрец и литератор **Плутарх из Херонеи** (ок. 45—ок. 127). Как теолог он прежде всего известен своей концепцией этернализма — утверждения не вечности, но вневременности Божества², а также продуманным обоснованием теодицеи, центральное место в котором занимает объяснение «медлительности богов» их педагогической стратегией по отношению к человеческим душам³. Значительно более эффективной, чем у всех его предшественников, была его метода апологии традиционной религии. Вместо того чтобы следовать натуралистической аллегорезе стоиков, он выстроил специальную религиозную онтологию, приписывая демонам (занимающим промежуточное положение между мирами бессмертных и смертных) все то, что атрибутируется в мифологии богам — таким образом он нашел способ оправдания и народных верований, и некоторых предосудительных обрядов.

Как теоретик религиологии Плутарх — едва ли не единственный преемник Цицерона. В небольшом трактате «О суеверии» он четко различает две ложные установки человека по отношению к религии: безбожие (*atheotēs*) и суеверие (*deisidaimonia*). Обе они коренятся в невежестве, но различаются вследствие различий в психологии, так как атеистами становятся упрямые и неподатли-

¹ Стоики, 1995. С. 87–88.

² Этому посвящен трактат «О букве Е в Дельфах», где говорится, что «бог существует вне времени, от века неподвижно, неизменно, ничего нет ни раньше его, ни позже него, ни будущего, ни минувшего, ни старше, ни моложе его, но будучи единым, он вечно наполнен одним настоящим, и только оно есть реально сущее» (De E, 397a7–b2) [Солопова, 2008. С. 593].

³ Этой теме посвящен был специальный трактат «Почему божество медлит с воздаянием». Согласно Плутарху, данная «медлительность» объясняется стремлением божества разобраться в истинных причинах преступления, дать возможность преступнику исправиться за оставшееся время жизни и испытать муки совести: в том случае, если душа не искупила свои проступки в течение земной жизни, ей предстоит это сделать — притом в двойном и тройном размере — после смерти, и «наказание длится, пока страсти не будут искуплены страданием и болью» (565b 6–7).

вые, а суеверными робкие и чувствительные (1). Суеверие он оценивает ниже, чем безбожие, ибо это не простое заблуждение, но своеобразная страсть, искажающая жизнь души и принуждающая ее жить в страхе. То, что суеверие является не меньшим злом, чем безбожие, Плутарх подтверждает и в трактате «Об Исиде и Осирисе». Средство против суеверия – внимательное отношение к повествованиям о богах (при благочестии и мудрости повествователей) и постоянное соблюдение предписанных обрядов. При этом лучшей жертвой богам следует считать культивирование правильного представления об их природе (11).

Эпикурейские позиции по религии критиковались Плутархом многократно и очень остро. Сопоставляя своих *daimones* с эпикурейскими *eidōla* (не забудем, что это – источники происхождения эпикурейских богов), он в сочинении «О дельфийском оракуле» писал, что если над чем-то и стоит смеяться в философии, так это над последними – «безмолвными, слепыми, бездушными, которые бродят бесчисленные смены лет, показываясь и блуждая всюду, вытекшие от всех живущих, от давно преданных сожжению и сгнивших» (19)¹. В трактате «Против Колота», где велась полемика с эпикурейцем, Плутарх подчеркивал, что Эпикур сохранял клятву, молитву и жертвоприношение только на словах, презирая на деле священные празднества и мистерии (XI. 1). В другом полемическом диалоге «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо» он не только объявляет личную религиозность Эпикура чистым лицемерием, обусловленным боязнью, но и связывает с учением эпикурейцев о наслаждении их «теологию», по которой от богов можно ждать не больше, чем от рыб Гирканского моря (XX. 3)². Хотя эпикурейцы и освобождают человека от страха и суеверий, они лишают его большего – радости от благосклонности богов и надежды на посмертное воздаяние. Их учение о разложении души на атомы подрывает надежду людей на посмертное существование – надежду, ради которой они готовы идти на все; на деле же смерть (из страха перед которой они ищут философское лекарство) – великое благо, ибо только после нее душа может начать жить подлинной жизнью, а не похожей на сон (XXVIII. 4).

¹ Цит. по: [Шахнович, 2002. С. 132].

² Смысл в том, что если и боги проводят свое существование лишь в самостоятельном наслаждении (по существу, в наслаждении собой), то вряд ли от них разумно ждать общения с людьми.

§ 2. Патристика и схоластика

Два основных исторических периода христианской мысли, предшествовавших гуманизму и Реформации, соответствуют в религиологии воцерковлению античного понятия «религия» в контексте полемики с самой античной религиозностью и развитию концепции «религии» уже вне зависимости и от этих представлений, и от указанной полемики. Разумеется, такая периодизация будет весьма приблизительной и ориентировочной — не учитывающей многих частных и нюансов, но формально она представляется более объективной, чем другие.

На самой ранней стадии патристической мысли античное понятие религии используется преимущественно только в полемических целях. Так, св. Иринеи Лионский (ок. 130–200) в своем знаменитом сочинении «Против ересей» писал о гностиках, что заслуживают глубокого сожаления те, кто предается внецерковным фантазиям (прежде всего в виде исчисления космических эманатов-эонов) и разрушает в самих себе дары Божии, проповедуя «такого рода религию»: в оригинале употреблено слово *theosebeia* (I. 16.3)¹.

Но уже Квинт Септимий Флорент Тертуллиан (ок. 150–220 гг.) не только подвергает критике античную проторелигиологию, но, вероятно, первым применяет само понятие *religio* к христианству. Полемика с языческой религиозностью ведется в трактате «О молитве» (от 198 до 206 г.), где предлагается новое прочтение Цицероновских «религии» и «суеверия»: некоторые обычаи (например, молиться, сняв плащ, или садиться после молитвы) он относит ко второму разряду по той причине, что они уподобляют тех, кто соблюдает их, язычникам (15). Его изложение трех видов религии по Варрону (см. § 1) сопровождается в апологетическом сочинении «К язычникам» (ок. 197) отвержением каждого из них: благочестие философов ненадежно потому, что основывается на умозаключениях; поэтов — потому что безнравственно; муниципалитетов — потому что имеет «слишком произвольный и обывательский источник»². Истинное же Божество не должно определяться ни ненадежными рассужде-

¹ О его соответствии *religio* см.: [Ratschaw, 1992. S. 635, 637].

² Тертуллиан, 1994. С. 61.

ниями, ни недостойными вымыслами, ни произволом выбора, а потому предпочтительнее вообще не верить ни во что, чем в то, что предлагается любым из этих трех образов (Ad nat. II. 1). Тертуллиан настаивает на бесосновательности и деления у Варрона самих богов на «известных» (certi), «неизвестных» (incerti) и «отобранных» (selecti). Ведь если есть боги первые, то зачем еще вторые? К тому же как можно почитать то, чего не знаешь?¹ Что же касается третьей разновидности богов, то если кого-то отбирают, как луковицы, то те, кого не отобрали, должны считаться негодными (II. 8). Но в том же самом сочинении он перечисляет то, что может обещать всем «наша религия» (I. 8): своим верным последователям вечную жизнь, врагам и даже непосвященным — вечный огонь (для того и другого предсказывается воскресение мертвых). Интерес здесь представляет, конечно, не то, что кому уготовил ригорист, взявший на себя Суд Божий (и закономерно в конце концов порвавший и с Церковью), но то, что под самой «религией» подразумевается скорее всего не только культ — пусть и интериоризованный, как у Цицерона (см. § 1), — но и система вероучения. Подразумевается ли то же самое или еще один только культ в пункте 5 трактата «О крещении» (относится к тому же периоду, что и «О молитве»), где задается риторический вопрос о том, есть ли religio более могущественная, чем «религия Бога Живого» (в связи с очистительным действием крещальной воды), однозначно определить сложно. Однако из того, что в том же трактате (10) religio может означать «священную сущность» крещения² (т.е. таинства как такового), следует возможность и сакраментологического понимания «религии» у Тертуллиана.

Теологическая концепция происхождения религии, имплицитно противопоставляемая ритуалистической, но объективно более всего противостоявшая различным версиям натуралистических, освоенных в античных школах (см. § 1), обнаруживается у латинского апологета **Арнобия** (ок. 240—300), автора сочинения «Против язычников» (в семи книгах), который обратился в хри-

¹ «А может быть, они пожелали посостязаться с афинской глупостью? Ибо у афинян есть храм с надписью “неведомым богам”» (Там же. С. 71). Здесь пламенный апологет вступает в «состязание» и с самим апостолом Павлом, который прочитал в афинском алтаре надпись «Неведомому Богу» как предзнание Бога Истинного (Деян 17: 23).

² Следуем интерпретации в издании [Тертуллиан, 1994. С. 98].

стианство из ярых его противников и настолько хорошо знал свою прежнюю религию, что получил прозвище «христианского Варрона». Один из пунктов его полемики с язычниками состоял в опровержении их убежденности в том, что христианство является религией новой, следовательно, не освященной временем и потому – исходя из традиционалистского мышления – неистинной. Аргумент Арнобия в пользу противоположного состоит не в чем ином, как в том, что Сам Бог, Которому поклоняются христиане, древнее всего сущего в мире и потому Ему ничто не может предшествовать в бытии, времени и имени. Потому и *religio* – как Его почитание – не может быть новой, но только поздно раскрытой в полноте познания¹ о том, чему должно следовать и поклоняться, в чем полагать надежду на спасение и черпать для этого помощь (*Ad nat.* II. 72). Таким образом, «религия» уже точно понимается не только как культ (внешний и внутренний), но и как система духовного целеполагания и средств для его осуществления. По убеждению Арнобия, нельзя считать преданным им того, кто делает идолов, почитает их за богов и приносит им в жертву невинных животных. Но религию конституирует мнение (*opinio*) «и правильный образ мысли о богах»² (VII. 37). Таким образом, он четко отстаивает новую, «когнитивистскую» составляющую религии, имплицитно противопоставляя ее прежней, ритуалистической³.

Арнобий утверждал, что знание о Высшем Начале врождено человеку (*ingentium, affixum* – I. 33). Однако это никак не противоречит тому, что может быть только одна истинная религия (I. 38, 46; II. 14).

Как богочитание понимается *religio* в апокрифических беседах св. Климента Римского с Апостолами, известных под названием «Климентины» и датируемых в настоящее время не ранее IV в. На то же самое «возражение от древности» со стороны языч-

¹ Подразумевается: с пришествием в мир Иисуса Христа.

² Arnobius, 1871. P. 348. Христианский апологет не отвергал существование богов, которым поклонялся, еще будучи язычником, и не считал их падшими ангелами (как многие другие апологеты), но только настаивал на том, что они имеют «промежуточную природу», располагаясь между Богом и миром, черпая бессмертие только по дару Верховного Владыки (*Deus princeps*). О его взглядах и месте в богословской традиции см.: [Фокин, 2001].

³ Другие рассуждения Арнобия о религии содержатся в I.3; III. 1.7.

ников, которое Арнобий пытался нейтрализовать аргументом от «древности Бога», неизвестный нам составитель указанного текста парирует простым и остроумным аргументом: слепо следовать религии отцов потому только, что она унаследована от них, столь же безрассудно, как стать вором потому, что этим ремеслом занимался чей-то отец. Не лучше ли найти другой путь? «Религия Бога»¹ – в противоположность «религии унаследованной» – призывает к умеренности и скромности, препятствует изнеженности и безрассудству, способствует безгневию, довольству тем, что есть, соблюдению справедливости во всем и прочим добродетелям (V. 30).

Наиболее солидный, концептуальный и оригинальный вклад в проторелигиологию патристического периода сделал ученик Арнобия, уроженец Северной Африки, **Луций Цецилий Фирмиан Лактанций** (ок. 250–325), писавший в Германии (Трир), образованнейший апологет и богослов, автор многих трудов, прозванный за свой стиль «христианским Цицероном». Основные позиции по религии были изложены в его основном произведении «Семь книг Божественных установлений» (ок. 304–313). Как и Арнобий, он написал свой *opus magnus* в семи книгах, как и его учитель (на которого он никогда не ссылался²), он также ассоциирует здесь «религию» с «божественными вещами» (I.1)³. Отличие состоит в том, что Лактанцию фактически удалось разработать уже не концепцию, а первую в истории мысли *теорию религии*.

Religio четко определяется им как высшее благо человека (*summum bonum hominis*)⁴. Почему? Потому что все остальные его жизнепроявления, даже те, которые считаются специфическими для него, являются общими для него с животными. Последние могут общаться, выражать радость, даже проявлять рассуждение, но только не участвовать в религиозной жизни (здесь он ссылается и на Цицерона). За это отвечает начало, у них отсутствующее и присущее одному человеку, – мудрость (*sapientia*), направленная на

¹ Clementine Recognitions, 1867. P. 323.

² Есть предположение, что и по причине изобилия гетеродоксальных идей у Арнобия.

³ Первая книга «Божественных установлений» открывается (после введения) преамбулой о том, что «мы предпринимаем обсуждение религии и божественных вещей»: *De religione itaque notis, rebusque diuinis instituitur disputatio: Lactancius, 1739. P. 67.*

⁴ Ibid. P. 318.

постижение «божественных вещей» (III.10). Поэтому философы, пытающиеся лишить человека религии, стремятся к тому, чтобы лишить его высшего блага. Само физическое устройство человека является «религиозным»: вертикальная осанка и взор, могущий быть устремленным в небо, свидетельствует о том, что мы можем посвятить себя религии (*ut religione serviamus*) или, что то же самое, познанию природы «небесных вещей» (*rationem rerum caelestium cognoscimus*)¹.

Лактанций, как и Цицерон, берется за проблему соотношения религии и философии (см. § 1), но решает ее иначе. Поскольку истинные религия и мудрость нераздельны, политеизм и эллинская философия не содержат в себе ни того, ни другого. Истинной религии (*vera religio*) здесь нет потому, что языческая религия не улучшает человека посредством заповедей праведной жизни и добродетели. И философия, не содержащая «истинной религии», которая есть высшее благочестие (*summa pietas*), не является подлинной мудростью. Основная проблема и эллинской религии и эллинской философии заключается в их разделенности. «Эксперты в мудрости» (*professores sapientiae*) не открывают пути к своим богам, а «жрецы религии» (*religionis antistites*) — к мудрости. Но подлинная религия и мудрость не могут быть разделены, а потому ни философия не может достичь истины, ни почитание богов (*religio deorum*) собственного смысла, ибо его там и нет. Где же может быть место соединения мудрости с религией? Там, где есть почитание истинного Бога, где жизнь и каждое действие соотносятся с единым источником и единым высшим авторитетом, где учителя мудрости суть также и священники Бога². Аргументом в пользу того, что «религия» содержится в «мудрости», а «мудрость» — в «религии», является для Лактанция и то, что языческое богопочитание осуществляется «рукой и пальцами», а не «сердцем и языком» — в противоположность христианскому (IV. 3). Тема соотношения «религии и мудрости» не может не волновать богослова, воспитанного на античной философии, и он не оставляет ее и после того как, казалось бы, уже все выяснено. Лактанций еще раз подчеркивает, что они теснейшим образом взаимосвязаны (*quam inter se coniuncta sint sapientia et religio*). Но любая связан-

¹ Lactancius, 1739. P. 321.

² Ibid. P. 431.

ность исключает тождественность. «Мудрость» относится к сыновьям, и это отношение предполагает любовь, «религия» — к слугам, и это предполагает страх¹. Но поскольку Бог един и несет в себе черты и Отца и Господина, мы призваны и любить Его как сыновья, и бояться как слуги². С другой стороны, один и тот же Бог должен и постигаться через «мудрость» (*intelligi debet, quod est sapientiae*), и почитаться через «религию» (*et honorari, quod est religionis*)³. Однако первая предшествует, а вторая следует, ибо познание Бога приходит раньше, а почитание является результатом познания. Казалось бы, речь идет о двух началах, но Лактанций настаивает на том, что у двух имен одно значение, несмотря на видимость различия. «Мудрость» связана с пониманием (*in sensu*) — «религия» с действием (*in actu*), и более всего они похожи на два потока одной реки (IV. 4).

Знаменитый спор Лактанция с тенью Цицерона о происхождении слова *religio* (IV. 28) первостепенно важен как попытка выявления существенных характеристик религии. Еще раз констатируя, что для человека нет иной «надежды жизни», кроме как, оставив тщету и заблуждения, а также привязанность к самой временной жизни, познавать Бога и служить Ему, он рекомендует ему подвизаться по началам праведности ради культивирования в себе «истинной религии» (*ad cultum verae religionis instituat*)⁴. Мы созданы на том «условии», чтобы воздавать должное послушание нашему Создателю, познавая Его и следуя Ему одному. «Мы связаны с Богом и привязаны этой цепью благочестия, от которой сама религия получила свое имя, а не собирания вместе, как это объяснял Цицерон» (*hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religion omen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo... — курсив мой. — В.Ш.*)⁵.

Выраженная претензия Лактанция к Цицерону связана с различием у последнего религии и суеверия (*religio et superstitio*).

¹ ...Sapientia spectat ad filios, quae exigit amorem; religio ad servos, quae exigit timorem. Ibid. P. 435.

² Лактанций опирается на библейский текст: *Сын чтит отца и раб — господина своего; если Я отец, то где почтение ко Мне, и если Я Господь, то где благоговение предо Мною? Говорит Господь Саваоф вам, священники, бесславящие имя Мое...* (Мал 1:6).

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 553.

⁵ Lactancius, 1739. P. 553.

Аргумент христианского автора в том, что и первая, и второе одинаково вовлечены в почитание одних и тех же богов, и между ними, вопреки почтенному автору, нет, исходя из его интерпретации, реальных различий. Почему, — недоумевает Лактанций, — молиться единожды за здоровье сыновей «религиозно», а многократно — «суеверно»? (см. § 1). Ведь если молиться об этом вообще похвально, то чем чаще это делать — тем лучше. Ведь и наши слуги своей настойчивостью в просьбах к нам и постоянством в них все не вызывают у нас неприязни. Но то же самое становится очевидным и из обратного: если молиться и совершать жертвы в течение многих дней неправильно, то почему не должно быть предосудительно делать это и однажды? И если часто просить богов о сохранении нашего потомства суеверно, то почему не суеверно это делать редко? Но и помимо «количественных показателей» при различении религии и суеверия Цицероном неправильно интерпретируются и «качественные»: разве может быть что-либо похвальнее, чем заботиться о детях? Поэтому надо вводить совсем другой принцип дифференциации религии и суеверия: тот, что первая есть культивирование истинного, а второе — ложного (...religio veri cultus est, superstitio falsi). Иными словами, различие в том, *что* почитается, а не *как* это делается¹.

Несколькими строками ниже Лактанций подтверждает и уточняет только что открытую им этимологию слова religio: «Мы сказали, что название религии производится от цепи благочестия (nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum), потому что Бог привязал человека к себе (hominem sibi Deus religauerit) и связал благочестием (pietate constrinxerit), так как мы должны служить Ему как Господину и любить Его как Отца»². «Суеверными» поэтому следует считать не тех, кто просит о том, что всего нужнее, но правы были римляне, считая таковыми тех, кто почитает предков и сооружает их идолы в качестве домашних божков, — не правы же они были, считая «религиозными» тех, кто почитает богов «древних» и публично признанных. С христианской точки зрения, считает Лактанций, принимая концепцию Евгемера (см. § 1), эти же «древние боги» были так же обожествлены после смерти, как

¹ Et omnino quid colas, interest; non quem ad modum colas... Ibid. P. 555. О различиях в понимании суеверия у язычников и христиан см.: [Левинская, 2008. С. 329–333].

² Ibid. P. 556.

обожеествляются «новые боги» — предки, и суеверны (*superstitiosi*) все те, кто почитает этих ложных богов. А о христианах он говорит: «мы же религиозны (*religiosi*) — те, кто обращается с просьбами к единому и истинному Богу»¹.

Новый поворот проблематизации «религии» предстает из шестой книги «Божественных установлений» (VI. 10), где рассматривается понятие справедливости (*iustia*). Первая рассматриваемая Лактанцием ее «должность» (*primum officium*) — соединение с Богом (*coniungi cum Deo*), которой и соответствует *religio*. Вторая — соединение с людьми, соответствующая милосердию (*misericordia*), именуемому также «человечностью» (*humanitas*)². Таким образом, «религия» впервые трактуется как вид более общего рода, по сущности своей духовно-нравственного.

В полемическом сочинении «О гневе Божиим», направленном против эллинских философов, содержится глава, специально посвященная *religio*. На сей раз Лактанций солидаризируется с Цицероном (на которого и ссылается) — в том, что религия разрушается учениями эпикурейцев, а за разрушением религии неизбежно должно следовать смятение и нарушение жизни (см. § 1). Но если религию нельзя устранить без того, чтобы устранился и разум, отличающий нас от животных, и справедливость, на которой держится вся общественная жизнь, то сама религия не может поддерживаться без страха, «ибо то, чего не боятся, презирается, а то, что презирается, очевидным образом не может почитаться»³. Так, религия наряду с величием и честью требует и страха, а его нет, если нет гнева. И потому если у Бога «вычесть» гнев или милость, в любом из этих случаев устранился и религия, без которой жизнь человеческая неизбежно должна исполниться безумия и порочности (гл. 8).

В «Конспекте Божественных установлений» продолжают темы соотношения истинной и ложной религии, а также «религии и мудрости», которые неразрывно связаны друг с другом (гл. 41). «Ложная религия» — это культ языческих богов, а «ложная мудрость» — мудрость языческих философов. Истинные же «религия и мудрость» неотделимы друг от друга, ибо «мудрость» в том только и состоит, чтобы почитать истинного Бога. Поскольку Бог —

¹ Lactancius, 1739. P. 557.

² Ibid. P. 743.

³ Lactantius, 1871. P. 11.

Создатель всех вещей — создал человека по Своему образу, наделив его одного из всех животных разумом, человек должен почитать своего Отца и Господина и «посредством осуществления этого благочестия и послушания» удостоиться бессмертия. И это составляет истинную и божественную тайну. Поэтому истина (которой не может быть в языческом культе и языческой философии) может быть описана и как «разумная религия», и как «религиозная мудрость». Новая тема этого произведения — религия и свобода (гл. 44). Лактанций утверждает, что религия может считаться единственной обителью свободы. Ибо ее дело, превышающее все прочие, не может быть возложено на кого-либо, чтобы он почитал то, чего почитать не хочет. Здесь он, подразумевая насильственные жертвоприношения, требовавшиеся во время совсем еще недавних гонений на христианство, подчеркивает, что те, кто совершал их под угрозой, никогда не будут делать этого без принуждения, и при всяком удобном случае вновь обращаются к почитанию истинного Бога, умиротворяя Его молитвами и слезами. В гл. 73 Лактанций подтверждает сказанное им в «Установлениях», что вся надежда жизни и спасения помещена в одной только «религии Бога», которая должна пониматься из контекста как богослужение.

Аврелий Августин (ок. 354—430) не только восстановил для нас религиозические классификации Муция Сцеволы и Варрона (см. § 1), но в том же монументальном произведении «О граде Божием» (413—426) подверг их рациональной критике. Прежде всего он иронизирует по поводу того, что ученейший Варрон допускает «теологию философов» только в стенах школ, изгоняя ее с форума, чтобы для народа не оставалось никаких сведений о его богах, кроме непристойностей. Слух народа, оказывается, слишком «нежен» для того, чтобы воспринимать философские диспуты о «бессмертных»: он может воспринимать только непристойные стихи баснословцев и представления актеров! Но и само различие «трех теологий» более чем сомнительно. Варрон пытается отделить предпочитаемую им «гражданскую теологию» от «баснословной» по вполне понятным причинам: вторая ложна, позорна, безобразна. Но ведь первая ничем от нее не отличается. Если она соответствует «естественной», то непонятно, почему последняя изгоняется из общественных мест. А если не соответствует, то ее принимают на основании одного ее названия. И это делает понятным, почему Варрон вначале описывал «вещи человеческие», а

только потом «божественные»¹. Исследуя природу таких богов, которые почитаются язычниками, он вынужден был заниматься человеческими установлениями (*hominum instituta*)². Но если все-таки кто-то продолжит утверждать, что театральное богопочитание отлично от гражданского, то можно спросить: где расположен сам театр, если не в городе, и кто его учреждает, если не город? (VI. 5). И далее, не те же ли самые боги, над которыми зрители смеются в театре, делаются объектами почитания в храме или, по-другому, отличаются ли те, о которых ставятся непристойные спектакли, от тех, для которых совершаются жертвоприношения? Обе «теологии» – и баснословная и гражданская – реально не различны: одна измышляет о богах – другая одобряет ее измышления; одна – посев лжи, другая – ее жатва (VI.6)³. Рассмотрение объектов этих мнимо двух «теологий» в подробности (VI.7–11) дает Августину возможность развертывания подробной критики политеизма в книгах VII–X.

А то, как блаженный Августин понимал противоположность ложной религии, можно узнать уже из его раннего произведения (389–391), которое так и называлось «Об истинной религии» (*De vera religione*). Несмотря на его название, трактат в несравненно большей мере посвящен конкретным религиозным верованиям, чем самой религии. А то, что относится собственно к ней, сводится к следующему и излагается в вводном «параграфе». «Истинная религия» (*vera religio*) – та, которая побуждает нас воздавать почитание истинному же (и единственному) Богу, которое Ему подобает, очищает нас внутренне посредством благочестия (*pieta*) и учит познавать Его как основание всех существующих природ (*principium omnium naturarum cognoscitur*) – то, которое наделяет каждую из них возможным для нее совершенством и поддерживает их существование. Эта истинная религия есть основание благой жизни, а также единственный путь достижения всеми высшего блаженства. А потому нельзя представить себе большее ослепление, чем то, которое побуждает людей вместо почитания этого единого Бога и Владыки всех существ поклоняться толпе ложных богов (1). Весь трактат и посвящен тем, кто, называя себя филосо-

¹ Augustin, 1846. Т. I. P. 321.

² Ibid. P. 322.

³ Ibid. P. 323.

фами (т.е. любителями мудрости) и внешне не отделяясь от верующего народа, продолжает на деле разделять заблуждения своих предков. Однако в обличении скептиков и скрытых язычников различимы и собственно религиологические интонации, живо напоминающие о темах Лактанция. Истинная религия и истинная философия едины в своем стремлении к истине (26). Основное содержание этой религии — историческое, пророческое предзнание истории, развертывающейся ради спасения человеческого рода (39), а предназначение — в объединении человеческого рода (127). Все идолослужение замещает истинное богопочитание поклонением множества явлений, что ведет к ребяческим фантазиям, по ту сторону которых располагается «священно-освященная религия» (*sacrosancta religio*) [278]. В завершение своего трактата (310) Августин поддерживает и осмысляет этимологизацию слова *religio*, предложенную Лактанцием: «...Если же добрые ангелы и все святые служители Божии подобны им (подразумеваются праведники. — *В.Ш.*) и даже чище и святее их, почему же мы боимся, что если не будем суеверны, то тем оскорбим кого-либо из них? Ведь с их помощью мы освобождаемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (*religantes*) наши души, — откуда, думается мне, происходит и само слово “религия”»¹.

Августин, однако, делает и очень значительный после Лактанция шаг, предпринимая исследование семантических оттенков греческих и латинских лексем, передающих «религиозные значения». И делает это не из чисто умозрительного интереса. Латинский термин *religio* объединял в различных контекстах значения по меньшей мере шести греческих названий: *thrēskeia*, *theosebeia*, *eusebeia*, *eulabeia*, *latreia*, *therapeia*. У античных римских авторов не было еще настоящей потребности разобраться в этих контекстах, так как и слово *religio* едва получило «гражданство», и то, что оно обозначало, не составляло для них смысла жизни, у христианских же эта потребность не могла не появиться. Исследование осуществляется в десятой книге «О граде Божиим». Результаты его можно (в соответствии с последовательностью самого текста) распределить следующим образом:

1) греческие слова (из Септуагинты), означающие «благое почитание» (*eusebeia*) и «почитание Бога» (*theosebeia*), которым со-

¹ Августин, 1998. С. 467.

ответствуют латинские *bono cultus* и *Dei cultus*, нельзя передать одним термином;

2) греческое *latreia* можно передать латинским *servitus*, подразумеваемая под этим служение именно Богу;

3) греческому *thrēskeia* ближе всего соответствует латинское *religio*;

4) греческому *theosebeia* ни один латинский термин не соответствует однозначно (см. выше), но ближе всего словосочетание *Dei cultus* – с тем уточнением, что подразумевается служение, обязательное лишь в отношении к истинному Богу, а не к каким-либо другим существам¹.

Очевидно, что здесь христианизируется богослужебно-культовое античное значение «религии». Казалось бы, этому не противоречит то, что еще раньше (VIII. 17) Августин выявляет параметры истинной религии (*vera religio*) через ее противопоставление любому языческому культу, через который люди «привязываются» (*per aliquam religionem*) – снова лактанциевская этимология «религии» – к власти демонов. Однако его понимание религии не сводится к культовому значению и в приведенном пассаже: истинная религия освобождает от этих оков, а заодно и от власти гнева, корысти, тщеславия, мстительности, любой страстности, а тот, кто почитает ложных богов, вынужден «религиозно почитать то, что ненавидит, тогда как не является ли целью религии подражать тому, что почитается?»². Помимо духовно-нравственной трактовки *religio* получает и гносеологическую: она соответствует цели познания Творца и единства мироздания, вследствие чего она у Августина, как и у Лактанция, отождествляется с «мудростью» – *sapientia* (XII. 21, 28).

Наконец, лактанциевская трактовка этимологии «религии» – как способ выяснения ее сущностной характеристики – подтверждается в предсмертном, итоговом произведении Августина «Пересмотры». Он здесь подтверждает происхождение слова *religio* от того, что «мы стремимся к единому Богу и стараемся с Ним одним соединить наши души» (*religantes animas nostras*), прямо указывая, что предпочитает эту этимологию той, что была предложена Цицероном (I. 12.9). Впрочем, это не было для него внове: еще в своем

¹ Augustin, 1846. Т. II. P. 46.

² ...et religione colas, quem imitari nolis, cum religionis summa sit imitari quem colis. Ibid. Т. I. P. 442.

раннем трактате «О количестве души» (387–388) он определял истинную религию как ту, через которую душа вновь соединяется в примирении с Богом, от которого она отъединилась (36, 80).

И *religio* и *vera religio* продолжают неоднократно упоминаться в латинской патристике. Примечательно, что понимание сущности «религии» не осталось при этом однозначным. Так, начиная с трактата пресвитера Сальвиана Марсельского «О Божественном управлении» (440) за *religio* закрепляется статуарное значение (*status religionis*), соответствующее примерно «религиозной общине», а слово «религиозный» (*religiōsus*) начинает обозначать монаха¹. Энциклопедист же Исидор Севильский (ок. 570–636) в своих знаменитых «Этимологиях» поддержит Цицероновскую трактовку термина против лактанциевско-августиновской – с акцентировкой значения соответствующего глагола (*religere*) в виде «возобновлять», «возвращаться к забытому».

История философской мысли очень часто движется по той траектории, что идея, сравнительно маргинальная для одного периода, становится определяющей для следующего, поскольку для ее освоения в качестве системообразующей требуется смена парадигмы. Именно это и произошло с одной из частных трактовок «религии» у Лактанция – в качестве вида некоторой более общей, родовой добродетели (см. выше). Исследование К. Ратчоу позволило ему прийти к выводу, что в схоластический период основными эквивалентами *religio* становятся *cultus* и *pietas*, а интерпретируется она как определенная – вполне в соответствии с античной этикой – нравственная способность – *virtus*, «подчиненная» общей добродетели справедливости (*iustitia*)², человеку прирожденная и обеспечивающая возможность его преданности Богу. Во всяком случае так ее понимали Ансельм Кентерберийский (1033–1109), Абеляр (1079–1142), Альберт Великий (1200–1280) и Бонавентура (ок. 1217–1274)³. В качестве религий в современном,

¹ См.: [Ratschow, 1992. S. 637].

² Ратчоу видит здесь заимствование из «Риторики» Цицерона, но вполне можно проследить и гораздо более древнюю, платоновско-аристотелевскую генеалогию этой субординации понятий – начиная хотя бы с рассмотренного выше «Эвтифрона» (см. § 1).

³ Ratschow, 1992. S. 637. Например, в своем известном сочинении «О небе и мире» Альберт Великий в одном месте указывает, что не только философы по-разному понимают происхождение мира, но и духовные лица (*religiones*) [Albertus Magnus, 1971. P. 78–79].

«эмпирическом» смысле слова христианство, иудаизм и ислам обозначаются, по мнению немецкого ученого, у названных авторов в виде *secta*¹; христианство же как богооткровенная религия — как *fides christiana* («христианская вера»), тогда как *religio* занимает нишу «культы» и именно в этом качестве рассматривается как прирожденная человеку способность².

У Алана Лилльского (1125/1130—1203) в одном из неопубликованных произведений *religio* прямо подпадает под родовидовые деления добродетели справедливости — наряду с благочестием (*pietas*) и «строгостью» (*severitas*). Она есть добродетель высшей жизни (*virtus quaedam superioris vitae*), которую философы зовут божественной. Само слово происходит от глагола *religo, religas* (как у Лактанция) — благодаря тому, что посредством этой добродетели мы «привязываемся» к богопочитанию (*quia hac virtute religiamur divino cultui*). Однако *religio* также имеет подвиды: веру, надежду и любовь. В них и заключается «христианская религия» (*religio christiana*). По этой самой причине, считает Алан, Цицерон и поставил «религию» в своей «Риторике» (см. § 1) на первое место в системе естественного права (*primam speciem naturalis iuris*), считая ее главной и всеобщей добродетелью³.

Эти уточнения необходимы и для понимания специального раздела, посвященного обсуждению понятия *religio*, в основном сочинении Фомы Аквинского (1224/46—1274). Фома, однако, начал размышлять над значением термина *religio* и раньше. В «Сумме против язычников» (1259—1265) он идентифицирует его как богопочитание (*Deo cultus*), объясняя данную идентификацию тем, что человек посредством соответствующих действий к чему-то «привязывается» (*se ligat* — снова лактанциевская этимология), и чувствует себя «обязанным» Богу через свою естественную потребность почитать Того, Кто является источником всякого блага. Поэтому рассматриваемому термину соответствует также «благочестие» — *pietas* (III. 119).

Основное значение имеют все же религиологические выкладки в «Сумме теологии» (1265—1273). Историки религиоведения, как правило, обращают внимание только на то четкое определе-

¹ Ratschow, 1992. S. 638.

² Ibid.

³ Ibid. S. 639.

ние, которое Фома дает религии, в соответствии с которым она есть «та добродетель (*virtus*), через которую мы нечто приносим Богу в служении и почитании (*servitium et cultum*)»¹. Однако для философа религии большее значение имеет сам теоретический способ рассмотрения религии во всем разделе, специально ей посвященном (II—II. 9. 80—100). Сам способ тематизации интересующего нас материала ничем не отличается от разработки всех остальных топиков, который осуществляется в последовательности разбивки темы на вопросы, а каждого вопроса на артикулы, где даются вначале отрицательные ответы абстрактного оппонента (конструируемые самим автором, с учетом или без учета возражений действительных оппонентов), а затем краткое контрвозражение к ним, после чего следуют развернутое возражение и, наконец, окончательное решение поставленного вопроса. Эта образцовая схоластическая презентация любой темы, в которой реализуются методы и верификации, и фальсификации и которая соответствует научно-критическому исследованию, не только пропитана философской по происхождению диалектикой (в первоначальном значении термина), но и организована на очень высоком уровне систематики. Сказанное относится и к разработке артикулов первого из этих вопросов — о природе религии, каковыми являются следующие проблемы: (1) перекрывает ли религия только наши отношения с Богом? (2) является ли она добродетелью? (3) если да, то будет ли эта добродетель единичной? (4) или добродетелью специальной? (5) или добродетелью теологической? (6) можно ли ее считать превосходящей добродетели этические? (7) включает ли она внешние действия? (8) идентична ли она святости? (II—II. 9. 81).

Ответ по артикулу (1) состоит в том, что в своем основном значении *religio* (которая и у Фомы остается бого-служением в широком смысле) есть богопочитание (жертвоприношения, богопоклонение), но также и выполнение божественных заповедей, главная из которых — заповедь о милосердии (а потому она включает и служение ближним). Большее философское содержание обнаруживается в рассмотрении аретологического² содержания религии как бого-служения.

¹ *Religio autem ... est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid adhibet.* — *Summa theol.* II—II. 186, 1, resp.

² В античной философии аретология — раздел этики, посвященный добродетелям (от *aretê*).

Два заслуживающих внимания примечательных возражения по (2) состоят в том, что, во-первых, поскольку *religio / latreia* есть необходимое служение, а добродетель есть нечто обусловленное свободным выбором, то «религия» не есть добродетель и, во-вторых, если склонность к добродетели вложена в нас, по Аристотелю, природой (в соответствии с чем добродетели «управляются» естественным разумом), то богослужebные предписания (составляющие ядро «религии») к этой сфере не относятся. В ответ Фома возражает, что добродетель есть то, что приносит благо обладающему ею и его делу, но в случае с тем, кто занят бого-служением, это очевидным образом «проходит». Правда, благоговение перед Богом есть дар Божий, который выше добродетели (следовательно, не относится к ней), но необходимость бого-служения никак не исключает его добро-вольность (поскольку не все в одинаковой мере эту необходимость осознают).

По проблеме (3) возражения состоят в том, что единичности данной добродетели противоречит множественность действий, в которых она осуществляется (каковы богослужения, обеты, молитвы и т.д.), а также в том, что почитание Бога и Его образов может иметь различные мотивы. Контрвозражение Фомы состоит в том, что объект бого-служения единичен, поскольку Бог един, и это единство никак не нарушается множественностью Его атрибутов, не говоря уже о множественности Его изображений.

Возражение по поводу самой идентичности «религии» (4) заключается в том, что в бого-служение входит множество составляющих богопочитания, вследствие чего оно должно соответствовать «общей добродетели». Контрвозражение — в том, что объект почитания в данном случае отличен от любых объектов почитания в человеческих отношениях (подобно тому, как одна честь оказывается отцу, а другая — королю) и религия не «распадается» на другие добродетели, но как бы передает им нечто свое.

При обсуждении артикула (5) мнение абстрактного оппонента в пользу того, что «религия» — добродетель теологическая, основывается на том, что она состоит в бого-служении, что Бог Сам ее предписывает, а также исходя из метода исключения: из трех возможных классов добродетелей религия не принадлежит к добродетелям интеллектуальным (ее совершенство не состоит в рассмотрении истины), а также к моральным (которые, как известно по «Никомаховой этике» Аристотеля,

располагаются в середине между двумя крайностями избытка и недостатка), а потому ей остается быть только добродетелью теологической. В ответ проводится тонкая дифференциация философских категорий, в результате которой выясняется, что Бог не является ни «материей» религии, ни ее «объектом», но только целью, а потому она охватывает средства для осуществления этой конечной цели, но сама к ней не относится. Потому, снова методом исключения, выясняется, что *religio* может относиться только к моральным добродетелям, будучи разновидностью справедливости (*iustia*).

В связи же с превосходством этой добродетели над всеми остальными (артикул б) возражения состоят в том, что предполагаемое ею воздаяние Богу никак не может быть достаточным для Бога, а потому справедливым, и что добродетель тем похвальнее, чем более в ней нуждается тот, по отношению к которому она осуществляется, тогда как Бог ни в чем нуждаться не может. Контрвозражение, в полном соответствии с аристотелевской «практической философией», заключается в том, что иерархия добродетелей координируется с иерархией средств относительно соответствующих целей¹, но «религия» ближе соприкасается с Богом как целью служения, чем нравственные добродетели (которые соответствуют опосредованному служению Ему). К тому же похвальность какой-либо добродетели состоит не столько в наших возможностях (как в случае с ограниченными нашими возможностями сделать что-то для Бога), сколько в наших намерениях². Весьма системно у Фомы рассматривается и то, что начал противопоставлять религии уже Цицерон, а затем и Плутарх (см. § 1): он делит эту область на суеверие (в собственном смысле) и безбожие³.

Тем не менее сакраментологическое значение *religio* сохраняется и у Фомы — особенно в тех пассажах, в которых рассматрива-

¹ Так, в «Риторике» (I. 7) Аристотель указывал, что «то, что желательно само по себе, важнее того, что желательно не само по себе, например сила важнее здоровья, потому что здоровье желательно не само по себе, а сила — сама по себе, а это-то и составляет критерий блага. И если одно есть цель, а другое — не цель, то первое выше, потому что второе желательно ради чего-нибудь другого, а первое — ради самого себя, например гимнастика ради хорошего состояния тела» (1364a 1–4). А далее он прямо определял, что «из двух благ ценнее то, которое ближе к цели» (1364a 34) [Античные риторика, 1978. С. 37, 41].

² См.: Thomas D'Aquin, 1985. P. 509–514.

³ Ibid. P. 584–586.

ются духовные лица (*religiones*). В одном из них констатируется и то, что духовное сословие предназначено для достижения «совершенства в любви», и то, что ему предназначено приносить жертвы Богу (188 *resp.*). Из этого следует, однако, важное религиологическое построение: поскольку не было такого периода в истории человечества, когда не совершались бы какие-либо жертвоприношения, *religio* соответствует естественному закону (*lex naturalis*) человеческого существования (85, 1 ad 1).

Термин *religio* имеет у Фомы и более широкое значение. Одно из его сочинений было названо «Против тех, кто отвращает от религиозной жизни» (1271–1272)¹.

§ 3. Гуманизм и Реформация

Если в схоластике была реализована только наметившаяся было в патристике трактовка «религии» как подвида «добродетели», то в рассматриваемую эпоху начал осмысляться едва осознанный в схоластике факт существования помимо «религии» (в единственном числе) «религий» (во множественном числе), которые обозначались как *secta* (см. § 2). А через это осмысление естественным образом стал вопрос о критериях их сопоставления и масштаба, которым можно было бы мерить соотношение и их истинности. Вначале этому способствовало противостояние христианства и ислама, затем – рост знаний о чужеродных традициях и в еще большей степени радикальное противостояние самих христианских конфессий, приведших к опустошительным религиозным войнам, ожесточенность которых вполне позволяла участвовавшим сторонам (и немногочисленным внешним наблюдателям) рассматривать себя как представителей различных религий. Эти объективные исторические обстоятельства способствовали самым первым попыткам разработки не только религиологической критериологии², но и поискам «общих знаменателей» различных религий для проектирования различных унификационных программ – от гуманистической веротерпимости до утопии

¹ *Contra doctrinam retrahentium a religione.*

² Пользуюсь термином, заимствованным из немецкоязычной эпистемологии – учение о критериях истинного познания.

надконфессиональной «разумной религии». Таков был приближенный общий контекст многих конкретных философских «вопросаний» о религии в XV–XVI вв.

Попытки мыслить о религии в современном для нас смысле начинаются с сочинений **Николая Кузанского** (1401–1464). Речь идет прежде всего о главе 15 трактата «О предположениях» (1444), посвященной антропологической иерархии Вселенной¹. Некоторые из людей, согласно философу, более свободные и созерцательные, составляющие как бы «начало» всего человеческого рода, пребывают, подобно платоновским мудрецам, в общении с духовными и вечными сущностями, обитая на «высшем небе человечности», и несут в себе изображение нетленного духовного вида. Следующие за ними живут рассудком и причастны тому свету, который льется на них от высших. Последние, чувственные, подобно животным, следуют похоти и сластолюбию. Это распределение людей, однозначно напоминающее их высокомерное деление у гностика Валентина на духовных, душевных и телесных, является для Николая достаточным основанием для стратификации и самой религии, которая у него как сущностное начало трактуется, в Цицероновском духе, как созерцательность (*contemplatio*). Хотя, казалось бы, исходя из этой идентификации религия должна быть достоянием только первой «части» людей, наиболее совершенной, в ней, в некотором противоречии с этим, участвуют все три, «потому что какое-то множество людей обращается к ней с высотой и благородством поверх всякого рассудка и чувства, другое стягивает ее в некую рациональную конкретность, а низшее — в чувственность»².

Кузанец одним из первых начинает различать религию как род и его виды (что было чуждо еще и Цицерону, и Августину, и Фоме, для которых *religio*, как нумерически единая, противостояла только суевериям), соответствующие эмпирическим вероисповеданиям, так как он ясно пишет о «той или иной религии, по-разному обещающей людям более высокую бессмертную цель»³. Духовные люди ждут от религии вечной жизни, рассудочные — познания вещей и обладания ими, чувственные — чувственных же наслаждений, и каждый из этих трех видов «религиозных людей» делится на

¹ См.: [Николай Кузанский, 1979. С. 261–264].

² Там же. С. 261–262.

³ Там же. С. 262.

дальнейшие три подвида. Считая себя призванным судить о качествах «эмпирических религий» как бы извне, философ-кардинал видит их динамичными, а не неизменными (как его предшественники), началами, отмечая, что в разные периоды они неустойчиво колеблются между преобладанием в них духовности и чувственности (видимо, в зависимости от преобладания одного из трех выделяемых им типов людей), подобно тому, как и Рейн бывает то полноводнее, то мелководнее, не будучи никогда (здесь Николай близок Гераклиту) одним и тем же¹. Различие между типами людей обуславливает различие и между тем, что мы сейчас назвали бы географическо-цивилизационными этосами. На юге разум, оканчивается, более свободен, и потому в Индии и Египте преобладали «умосозерцательная религия» и математические искусства, в средней части земли доминирует рассудок, и потому у африканцев и римлян процветали диалектика, риторика и юриспруденция, на севере верх берет чувственность, и потому здесь наиболее успешны ремесленные искусства (хотя философ и оговаривается, что везде есть люди, искусные во всем)².

Различение религии как рода (*religio*) и религий как вероисповеданий (*fides*) проводится Николаем Кузанским также в известном религиозно-политическом трактате «О мире между вероисповеданиями» (1453), которому вполне заслуженное внимание как важной вехе становления философской рефлексии над религией уделил К. Файерайс. Исторический повод для осмысления той гуманистической цели, которая была обозначена в заглавии трактата, был более чем достаточным — те жестокости на религиозной почве, которыми сопровождался разгром Константинополя турками в год написания трактата. Философ-кардинал надеялся на то, что константинопольские ужасы не повторятся, если люди осмыслят, что при всем *различии* внешних форм существует только *одна* религия (*quomodo non est nisi religio uno in rituum varietate*). Объяснение этому теологическое (в буквальном смысле): если Бог один, то должна быть одна религия и одно богочитание (*una sit religio et unus patriae cultus*)³. Но в чем же причина сложившейся религиозной разделенности человечества? В разнооб-

¹ Николай Кузанский, 1979. С. 262.

² Там же. С. 263.

³ Nicolai de Kusa, 1959. P. 7.

разии человеческой природы, в соответствии с которым Бог посылал разным народам в разные времена разных пророков и учителей (вследствие того, что им было нелегко познавать «неизвестного Бога» при отягощенности житейскими заботами)¹. Каждый народ держался того религиозного законодательства, которое получил: длительная привычка становится второй природой. Отсюда и раздоры на почве религии, так как каждая община противопоставляла свою веру другим. Бог Сам должен уладить такие взаимоотношения, ибо конфликты происходят во имя Его. Но Николай идет дальше. Он говорит Богу: «Ты в различных религиях отыскиваешься и различными именами именуешься, ибо в Своем истинном бытии остаешься для всех непознаваемым и невыразимым»². И все-таки единой истинной религией оказывается для него христианство. Другие народы могут обнаружить христианскую истину в своих собственных верованиях. Эта идея конкретизируется и в «Исследовании Корана» (1461), где выражается мысль, что в основании истинных учений Корана лежит христианское откровение: «В Коране не трудно найти истину Евангелия»³.

Если Николай Кузанский еще не сомневался в том, что христианство должно считаться точкой отсчета при сопоставлении религий, то флорентийские платоники, ставившие перед собой фактически задачу синтеза христианства и язычества, уже считали себя более свободными в своей «критериологии». Правда, фаворит Лоренцо Медичи **Марсилио Фичино** (1433–1499) при сопоставлении христианства с исламом считал второй «дезориентированной» (хотя и искренней) формой богопочитания, однако самому христианству он давал иную родословную, чем та, которую признавала Церковь. Помимо библейской традиции он признавал и «древнюю теологию», включавшую писания Гермеса Трисмегиста, «Халдейские оракулы» (которые он, следуя Плифону, возводил к Зороастру) и сочинения Платона, которая представляла собой струю богопознания, параллельную библейской. Эта «языче-

¹ Ibid. S. 5–6.

² Ibid. S. 6.

³ Согласно другому пассажи, «если в Коране есть что-то прекрасное, истинное и ясное, то это с необходимостью лучи светоносного Евангелия и это узнает всякий, кто обратится после чтения Евангелия к Корану». Цит. по: [Feiereis, 1965. S. 13].

ская теология», сочетавшая в себе и «благочестивую философию» (*piā philosophia*) и «ученую религию» (*docta religio*) — здесь явная имитация единства благочестия и мудрости в религиологии Лактанция (см. § 2), — и подготовила языческий мир к принятию христианства. В качестве аргументов Фичино ссылался на роль платоновской философии в формировании Оригена и Августина, а также на близкого ему Пико делла Мирандолу (1463–1494), который, подобно апостолам, уловлял эпикурейцев и аверроистов «платоновскими сетями». Закономерно, что от «древней теологии» знаменитый переводчик Платона перешел к «древней религии» — общей для всего человечества (а потому и истинной), которую он и обозначил в очень известном своем произведении как *communis religio* (Платоновская теология XIV. 9–10)¹. Очевидно, что дату написания соответствующего труда (1474) можно считать отправной точкой формирования знаменитой впоследствии теории естественной религии. С Мирандолой же был связан, по расчетам Э. Файля, едва ли не первый прецедент употребления термина *religio* в качестве родового обозначения четырех эмпирических религий (помимо христианства также иудаизм, ислам и язычество), тогда как преобладающим оставалось обозначение их как *secta* и *lex* («законы»)².

Дальше контуры «естественной религии» начинают прочерчиваться у **Томаса Мора** (1477/78–1535) — социалиста-утописта и мученика за католическую веру, близкого («широк человек») и к тем же флорентийским платоникам. В его знаменитой «Золотой книге столь же полезной, как и забавной, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии» (1516) жители блаженного острова справедливости «никогда не разбирают вопроса о счастье, не соединяя некоторых положений, взятых из религии, с философией, прибегающей к доводам разума»³. Эти положения их религии сводятся лишь к следующим: 1) наша душа бессмертна; 2) по благодати Божией она рождена для счастья; 3) за добродетели люди будут вознаграждены, за позорные поступки будут испытывать мучения. К этим истинам можно прийти через веру, но до них можно и додуматься разумом. Проблему оптимального соотношения ре-

¹ Feil, 1992. S. 648, 652.

² Ibid. S. 646.

³ Мор, 1953. С. 147.

лигий Мор решает, рассуждая о «религиях утопийцев» (*religionibus utopiensium*): жителям острова справедливости импонирует религиозное многообразие (не только на территории всего острова, но и в каждом городе). Однако постепенно утопийцы приходят к «единодушному признанию той религии, которая, по-видимому, превосходит остальные разумностью»¹. Это и не трудно, так как разновидности утопийских религий и так сходятся к единой цели — почитанию единой Божественной природы (иногда они ее персонифицируют как Митру). А потому и во всех храмах утопийцев нет ничего, что не подходило бы для всех религий, и именно по этой причине (чтобы оставить один «общий знаменатель» без всяких «числителей») там не обнаружить никаких изображений богов. Основатель идеального государства Утоп установил первым делом принцип веротерпимости: каждый может исповедовать ту религию, которая ему милее, без всяких изображений, а прозелитической деятельностью можно заниматься только очень деликатно — используя лишь убеждения, но никак не принуждение. Меньшая терпимость допускается только по отношению к тем, кто отрицает основы «разумной религии» — убежденность в бессмертии души и воздаянии.

Совсем по-другому представлял себе «истинную религию» **Мартин Лютер** (1483—1546). Хотя некоторые его тексты позволяют считать, что *religio* и им понимается отчасти институционально, соответствуя состоянию монашества и отчасти бого-служению в средневековом смысле (см. § 2), он четко обозначил, что понимает под словом «религия» именно «общую христианскую веру»². Понятие «христианская религия» (*Christiana religio*) складывается из веры в Христа и любви к бедным, а когда к этому добавляется крест Христов, то речь идет уже об «абсолютной христианской религии» (*absoluta religio Christiana*)³. Религия, не опирающаяся на Слово Божие, должна быть отвергнута как равнозначная идолопоклонству (*idolatria*). «Христианская религия состоит в том, чтобы доверять (*fidere*) Божественному милосердию и благодати ради Христа»⁴. Вопрос о соотношении религий Лютер решает таким

¹ Там же. С. 197.

² В обсуждении соборных определений 1537 г. См.: [Ratschaw, 1992. S. 642].

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

образом, что считает возможным обозначать нехристианские традиции — иудаизм и ислам — также в качестве *religiones*, однако он подчеркивает, что они в существенном пункте отличаются от «истинной христианской религии» (*vera religio christiana*). Пункт этот состоит в том, что нехристианские традиции основываются на выполнении определенных предписанных законом действий, тогда как христианство на оправдании через веру в божественность Иисуса Христа. «В этом пункте христианская вера, — акцентировал он в одной из воскресных проповедей, — отличается от всех прочих *человеческих религий* (курсив мой. — *В.Ш.*) и вер»¹. Потому и все прочие религии, веры и бого-служения (языческие, «турецкая», нынешняя иудейская) суть ничто. Это означает, как подчеркивает А. Ратчоу, что *religiones* (во множественном числе) полностью замещают у Лютера средневековое *secta* (см. § 2), но также и то, что его понимание религии оказывается никак не совместимым со средневековым пониманием ее в качестве одной из нравственных добродетелей. Недаром в одной из проповедей 1545 г. он говорил о той «изначальной религии и христианской вере» (*althergebrachten religion und christlicher glaube*), о которых «паписты» ничего не знают. Понятия «религия» и «вера» оказываются у него взаимозаменяемыми².

Слово *religio* входит в названия основных трудов и других ведущих реформаторов XVI столетия — Ульриха Цвингли³ и **Жана Кальвина** (1509—1564). Во втором случае, как и в первом, речь идет (*Institutio christianae religionis* — 1539) о понимании «религии» в значении, также неотличимом от вероучения. Первая часть книги Кальвина была посвящена познанию Бога как Творца и Владыки мира, вторая — искупительной миссии Иисуса Христа, третья — плодам благодати Св. Духа, четвертая — средствам, которыми пользуется Бог для того, чтобы привести людей к Своему Сыну. Кальвин иногда трактовал *vera religio* как признак Древней Церкви: хотя она постоянно портилась вследствие привнесения человеческих заблуждений, она не может быть ничем заменима для истинного богопознания. «Религия» относится к вере и к богопознанию⁴. Очень значительным было кальвиновское понятие «семени

¹ Ratschaw, 1992.

² Ibid. S. 643.

³ *Commentarius de vera et falsa religione* (1525).

⁴ Ratshaw, 1992. S. 643.

религии» (*semen religionis*), которое является прирожденным для каждого человека (*Institutio I. 3*) — хотя все люди им наделены, они отклоняются от «религии», и только Бог может Своим откровением их просветить.

Речь идет о том, что восприятие человеком Откровения возможно вследствие того, что богопознание природно укоренено в человеческом духе. Это ощущение Божества (запечатленное Им же) равнозначно «естественному движению», и потому никто не может оправдать себя неведением Бога. Именно поэтому еще язычник Цицерон подчеркивал, что нет на земле столь дикого и грубого племени, «которое было бы лишено этого укорененного убеждения, что есть какой-то Бог»¹. И люди, даже мало отличные от животных, отличаются от них тем, что содержат в себе «какое-то семя религии», всеянное в тайники человеческого существа. В этой связи Кальвин ссылается и на Плутарха, говорившего, что именно религия делает людей лучшими, чем животные². Поскольку же язычники предпочитают почитать даже кусок дерева или камень, только бы не считаться безбожниками, можно видеть, что это «впечатление» (имеющее сказочную силу и энергию) нельзя стереть из человеческого разума и что легче человека было бы избавить от всех природных чувств, чем от него. И даже атеисты ощущают то, что пытаются отрицать³. И те, кто изо всех сил пытается освободиться от страха Божьего, не могут, как показывают примеры Диагора и Дионисия Сицилийского, достичь этой цели: «червь» и против их воли точил их «внутренности». Каждое семя (на то оно и семя) может и не прорасти, и то же относится и к «семени религии», но в таком случае люди не выполняют то предназначение, ради которого они были созданы.

Если правильны раскладки Э. Файля, то знаменитый натурфилософ и естествоиспытатель Джераломо Кардано (1501–1576) различал в трактате «О тонкости вещей» (XI) *religio* как «отдельную вещь» и четыре «закона» (*leges*) — язычество, иудаизм, христианство и ислам⁴. В таком случае мы имеем дело едва ли не с первым

¹ Calvin, 1859. P. 5.

² Ibid. P. 7.

³ Ibid. P. 6.

⁴ Feil, 1992. S. 646.

намеком на различие «сущностной религии» и «исторических религий».

Немалый интерес представляют немногочисленные, но выразительные пассажи, касающиеся религии у еще более известного автора — Мишеля де Монтеня (1533—1592). Речь идет о большом разделе «Опытов» (1580) под названием «Апология Раймунда Сабундского» (II.12). Монтень критикует христианство (называя его еще «нашей религией» — *nostre religion*) за то, что его последователи должны были бы превосходить всех остальных в нравственности, но никак этого не делают. Претензия обосновывается: «все прочие признаки общи для всех религий (*tous relegions*), как то: надежда, вера, «явления», обряды, покаяния, мученичество. Но отличительной чертой «нашей истины» (*verité*) должна была бы быть «наша добродетель» (*vertu*), ибо она есть самый небесный признак и самый трудоемкий, равно как и самый достойный плод истины¹. Эрудит для иллюстрации своего критического тезиса приводит историю с Людовиком IX, который делал все возможное, чтобы новообращенный восточный хан не ознакомился с нравами церковной иерархии в Лионе, а также очень остроумную историю из «Декамерона» Боккаччо (I. 2) об иудее, который принял крещение, побывав при папском дворе и убедившись в том, что христианская вера распространяется в мире вопреки распутному образу жизни тех, кто за нее ответствен². Для нас, однако, больший интерес представляет объемный образ религии, который включает не только ее эмпирическое разнообразие, но и целую систему составляющих: веры, откровения, обряда, аскетических практик и нравственности.

Монтень, однако, не ограничивается выявлением несовпадения жизни с идеалом в современном ему христианстве, но пересматривает сами основы существующей религии. Религии в мире многообразны, и что-то вроде религии можно найти даже у слонов, вздымающих к небу хобот³. Из всех же «человеческих мнений от древности касательно религии» он считает наиболее правдопо-

¹ Montaigne, 1962. P. 483—484.

² См.: Боккаччо Дж. Декамерон. Кн. I. М.: Художественная литература, 1979. С. 41—45.

³ Montaigne, 1962. P. 515. Эта мысль была заимствована великим эрудитом у Плиния из «Естественной истории» (VIII.1).

добным и оправданным то, по которому Бог есть «непостижимая сила, источник и хранитель всех вещей, вся благодать, все совершенство», принимающее почести и поклонение людей «под любым образом и именем и любым способом». При этом он цитирует латинский стих, посвященный всемогущему Юпитеру – отцу и матери вещей, царей и богов¹. Этот безличный бог составляет *raison d'être* религии по Монтеню, тогда как народное благочестие (*devotion*) было всегда только источником выгод для правительств. Французский философ верит во все свидетельства о знамениях и чудесах в языческих «баснословных религиях»: Божество по своей милости содействовало укреплению познания у тех, кто не способен воспринимать его действия иначе как под оболочкой «ложных воображений наших снов» (несомненно, он метил и в то, что из политических соображений называл «нашей религией»). Монтень использует сказанное Апостолом Павлом в Афинах о благочестии тех, кто поклонялся *неведомому Богу* (Деян 17: 23), вполне намеренно опуская то, что за этими словами непосредственно в тексте следовало². К знанию этого Бога ближе всего подошел Пифагор, додумавшийся до того, что познание Первопричины не требует никаких внешних выражений. Однако для человеческого сознания эта истина трудна, и потому полностью провалилась попытка Нумы Помпилия ввести «чисто духовную религию» (*religion purement mentale*) – без определенного объекта почитания и его изображения³, так как человеческий дух не может держаться без опоры и испытывает потребность в том, чтобы создавать божественные образы по собственному подобию и служить им. Божественное величие, таким образом, позволяет ограничить себя ради нас телесными границами, и то, что считается «небесными таинствами», также относится к одним только человеческим потребностям. Но из всех «религий с изображениями» гуманисту более всего импонирует иранский культ Митры⁴.

¹ Ibid. P. 570.

² *Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам* (там же).

³ Речь идет о втором легендарном царе Рима после Ромула, которому приписывается введение как гражданских, так и религиозных законов. Разумеется, приписывание Нуме подобной религии было чистым домыслом.

⁴ Montaigne, 1962. P. 571.

В 1583 г. появляются два сочинения, в которых вопрос о соотношении религий решается отнюдь не одинаковым образом. В напечатанном трактате Ф. Дюплесси-Морнэ «Об истинной христианской религии» христианство трактуется как единственная истинная религия, которая дана человечеству «естественным образом» (*naturaliter*), раскрыта через Откровение и Самим Богом предназначена к тому, чтобы указать людям путь к спасению. В данном случае термин *religio* используется в эксклюзивном смысле (тогда как в астрологическом контексте христианство наряду с иудаизмом и язычеством обозначается как *lex*)¹. А в распространявшемся в рукописях «Разговоре семи человек» Жана Бодена (1530–1596) помимо представителей христианских конфессий, иудея и мусульманина протагонистами оказываются еще два человека. Один из них — «индифферентист», почитающий на равных любое богопочитание (*cultus*) и, соответственно, любую *religio*, поскольку истинного богопочитания на свете не осталось. Другой же называет себя последователем изначального богопочитания — такого, которое осуществлялось начиная с Адама и передавалось от Авеля до Ноя. Данное богопочитание оба этих персонажа называют один раз «религией природы» (*religio naturae*), другой — «естественной религией» (*religio naturalis*)². Хотя у автора не было никаких шансов опубликовать свое сочинение, предложенную им концепцию религии ожидала самая блестящая «карьера».

Несомненно, именно с Боденом — как с «атеистом» — полемизировал давно забытый теолог-францисканец Кристоф де Шеффонтен (1512–1595), сам увлекавшийся «новациями» и имевший большие проблемы в Риме³. Согласно «Новым доказательствам христианской веры» (1586), она не противоречит, по его убеждению, «естественному разуму» (*naturalis ratio*) философов, но совпадает с ним. Сама природа учит христианской религии, которая и соответствует «естественной религии» (*naturalis religio*). Правда, Э. Фейль отмечает, что Шеффонтен не разъяснил, в чем последняя религия заключается⁴.

¹ Feil, 1992. S. 647.

² Ibid. S. 648.

³ Три из его сочинений попали в индекс запрещенных книг.

⁴ Ibid.

Более яркий след оставил знаменитый деятель контрреформации, католический богослов **Пьер Шаррон** (1541–1603), проповедовавший в Бордо и известный своей дружбой с Монтенем. Некоторые историки мысли считают, что он предпринял попытку синтеза богословской ортодоксии и философского скептицизма, другие – что усердие в апологетике и увлечение монтеневской философией были для него вполне «параллельны»¹. Хотя многие оппоненты (притом не только протестанты, но и иезуит Ф. Гаррас) обвиняли Шаррона в свободомыслии, он скорее представлял редкий пример «самостоятельномысля» (за что Шаррона ценил охотно цитировавший его П. Бейль). Религиологические темы его полемических произведений не многочисленны, но провокативны. Так, в сочинении «Три истины – против атеистов, идолопоклонников и иудеев» (1594) он, например, выражает удивление в связи с тем, что христианство, будучи единственной истинной религией на свете, открытой Богом (поскольку Бог един, истина также должна быть одной), является и наиболее разделенной в себе в сравнении с тремя остальными религиями. Эти религии – языческая, иудейская, магометанская – «ложные» и «незаконнорожденные», но в них нет таких внутренних раздоров и пристрастий, которые «принуждают считать христианскую религию... странной». У иудеев и мусульман разногласия незначительные, у язычников и «философов» большие, но и во втором случае они не вызывают таких бурь и смут в обществе, как христианские разногласия². А в работе «О мудрости» (1601) полемист выражает сарказм по поводу того, как «великие и выдающиеся атеисты» демонстрировали в теории великую отвагу, чтобы сбросить иго Божества, а при жизненных испытаниях становились весьма верующими, предаваясь религиозным чувствам как малые дети. Примечательно, что Шаррон пишет здесь не только о «ложных религиях» во множественном числе, но и об «истинных религиях». Их признаком выступает «содействие Бога», отсутствующее в первых³.

¹ Первую точку зрения представляет, например, [Popkin, 1998], вторую [Negroni, 1992].

² Цит. по: [Бейль, 1962. С. 101].

³ Там же. С. 86, 96.

§ 4. Pro et contra

Взгляд со стороны на первую, «22-вековую главу» истории религиологической рефлексии, еще только предшествовавшую ее реальной тематизации, приводит наблюдателя в состояние головокружения от изобилия сделанного европейской философской традицией в связи с религией на еще по всем критериям ранних стадиях. Не меньшее впечатление оставляет и то обстоятельство, что для современной философии религии эта работа оказывается практически совершенно невостребованной, так как даже постоянно держа в памяти, что философия всегда стремится начинать все сначала, к этому историческому нигилизму привыкнуть трудно. Но если философия, по Аристотелю, и происходит от удивления, она не может на нем останавливаться. После удивления следует переходить к рекомендации другого компетентного человека — Лейбница — «Давайте подсчитаем!»

«Подсчитать» следует прежде всего самые общие *форматы понимания религии*. Взяв за средство измерения примерный образ религии в современной культуре, мы уже эту работу отчасти проделали — по каждой из трех рассмотренных стадий проторелигиологии отдельно, оговариваясь, в каком контексте каждый из философов понимал соответствующий предмет, ссылаясь на некоторые общие ориентиры ведущих исследователей темы и даже графически различая, где можно сказать, что объектом была религия, где — «религия» и где — religio. В результате можно различить три основные «стадии понимания»: в античности религия понимается преимущественно как культ с расширением и до духовного понимания бого-служения и благо-честия; в Средневековье к этому добавляется видение ее когнитивных, этических и сотериологических измерений; в эпоху гуманизма и Реформации она начинает пониматься уже как родовое единство различных исторических традиций, каждая из которых составляет внутреннее единство вероучительных, обрядовых и нравственных составляющих. Ни в один из исследованных периодов религия не трактовалась объективистски, безоценочно и безотносительно, но всегда в рамках бинарной оппозиции истинного—неистинного. В античной мысли religio как «благоговейное почитание богов» противопоставлялось суеверию; в средневековой и реформаторской еди-

ная *vera religio*, христианство¹ — всем остальным «сектам»; особенностью гуманистической мысли следует признать совершенно беспрецедентные до того времени опыты проектирования некоей абстрактно-идеальной *religio naturalis*, противопоставляемой историческим традициям как различным модусам адаптации «божественного разума» к человеческой немощи и ограниченности².

В том, что многие первостепенные темы даже современной ФР серьезно решались на рассмотренной, самой начальной стадии философско-религиозной мысли, мы уже имели возможность убедиться. Сам факт обсуждения названных основных проблем ФР уже на начальных стадиях философско-религиозного дискурса является уже очень большим их достижением — даже если мы еще раз вспомним о том, что философия развивается «нелинейно» (см. гл. 5, § 2). Хотелось бы, однако, выделить и наиболее яркие конкретные страницы, которые были вписаны в «книгу» философии-о-религии в хронологической последовательности.

У Ксенофана поражает сама смелость (представляющаяся почти неправдоподобной с учетом того, что речь идет о самой 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»³. Переводя же сказанное на язык религиоведения (а здесь и его истоки), можно сказать, что фактически речь шла о попытке выявления этно-антропологических механизмов формирования политеизма исходя из критики мифологической религиозности.

Платону религиология обязана, как было уже отмечено, первым опытом диалектической критики универсалий религии — через тонкое различение «благочестия» и «богоугодности». Ему же

¹ С учетом того, что Лютер противопоставлял свое понимание ее пониманию «папистов» (см. § 3).

² Здесь можно видеть еще один аргумент против общепринятой трактовки гуманистической философии как «философии возрождения», которая на деле является ее идеологической мифологизацией, — речь шла не о возрождении античного понимания религии, вполне традиционалистского, а о полном его переосмыслении.

³ Отсюда и знаменитый сарказм Ксенофана в цитируемой многими авторами сатирической поэме «Силлы» по поводу того, что люди изображают богов по своему подобию.

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 богоугодности, содержала в себе (опережая свою эпоху более чем на два тысячелетия) прообраз будущей поляризации религиозности «естественной» и «богооткровенной».

Из всех натуралистических концепций происхождения религии провокативностью и, можно сказать, «безоглядностью» выделяется теория Евгемера Мессинского, в которой можно усмотреть наиболее «графическую» версию происхождения «народной религии». Однако не только эта версия социального происхождения богопочитания из деификации правителей, но и «педагогическая», принадлежавшая Критию, равно как «гносеологическая» Демокрита и «имагинативная» Эпикура, 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 несомненно состояла в том, что он как раз смог выявить реальные когнитивные «причины религии». Пусть он и заставлял «простого субъекта религии» мыслить силлогизмами немного больше, чем нужно, — несомненно, что восприятие эстетической гармоничности и разумной 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, была предназначена ими к гармонизации религиозных воззрений политеистического общества, объективно она означала никак не меньшее, чем открытие структуры развитой религии как таковой. На деле «три теологии» поэтов, философов и магистратов 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 обнаружил себя не однажды. Первое из предложенных им трех определений религии в ранней «Риторике» (не забудем, что оно было сформулировано не позднее чем в начале I в. до н.э.) — как того, «что позволяет людям служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным», — выявляет основное в «природе религии» значительно лучше и точнее, чем многие определения, предлагавшиеся по крайней мере до XX в. включительно¹, хорошо отделяя феномен религии и от философии, и от нравственности, и от эстетики, с которыми его будут смешивать в течение столетий. Его этимологизация термина *religio* в трактате «О природе богов» несомненно выявляла одну из существенных характеристик 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. Никак не потеряло значение за два с лишним тысячелетия и цicerоновское различие «религии» и «суеверия», второе из которых 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 также серьезнее, чем другие античные авторы, тематизировал отношение религии к иным измерениям духовной и социальной жизни человека: об этом свидетельствуют его «расчеты» последовательного падения «ярусов» религии под влиянием определенных типов философского мировоззрения и последствия их демонтажирования для государственно-общественного организма. Совершенно точны были его объ-

¹ Чтобы в этом убедиться, достаточно обратиться к наглядной презентации некоторых хорошо известных определений религии (начиная с «эпохи просвещения» и завершая отечественными учебниками) в приложении «100 определений религии» в одном из наиболее известных отечественных учебных пособий по религиоведению [Аринин, 2004. С. 288–310].

яснения «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 которого сакральное профанируется) в «теологии стоиков» — с другой. Наконец, именно он додумался до того, что религия терпит ущерб и от усердия в доказательствах существования божественного мира — даром, что его до сих пор не слышат многие представители аналитической философами религии (как не слышали схоласты начиная с Ансельма).

Гениальность Секста Эмпирика обнаружила себя в другом — прежде всего в первой в истории мысли попытке разграничения теологии и религиологии — различении вопроса о существовании божественного мира и о становлении представлений о нем в человеческом сознании, т.е. тех самых границ между «смежными дискурсами», которые, как пришлось убеждаться много раз, очень нечасто осознаются и в современной ФР. Но до настоящего времени никак не теряет востребованность и выявление им основных логических нестыковок любых натуралистических теорий происхождения религии (см. гл. 4, § 2), которые выдают себя за рационалистические — будь они утилитаристскими (как у Продика), 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» социальными средствами религиозности возможно лишь при наличии уже последней.

Основную заслугу Плутарха 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 другой — в симметричной «сенситивности». Хотя

не он первым открыл причины несостоятельности «эпикурейской религии», несомненно, что Плутарх 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 в сравнении с античным пониманием — от культовой к доктринальной перспективе. Речь идет о сознательной акцентировке того, что аутентичную религиозность конституируют не только обряды и благочестие, но также (и в еще большей степени) «образ мысли» и духовное целеполагание.

Лактанций, вклад которого в религиологическую мысль может быть сопоставлен только с Цицероном, впервые поставил вопрос о *homo religiosus*. Поставил через открытие особого «внутреннего органа» у человека, отличного от рассудка, которым оказывается разум, направленный на постижение «божественных вещей». Он 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 бого-служение. 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 бóльшим «прорывом» следует считать знаменитую этимологизацию термина *religio* в его главном трактате «О божественных установлениях», альтернативную Цицероновской, 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». Отличие от Цицероновской трактовки сущностной характеристики религии состоит в том, что феномен религии понимается здесь интерсубъективно: как межличностная связь между двумя «действующими субъектами», Один из которых идет на встречу к другому, а тот отвечает на Его призыв. Постоянные ссылки на Лактанция у позднейших христианских авто-

ров объясняются тем, что его понимание религии соответствовало всему теистическому мировоззрению — как теологии, так и соответствующей ей антропологии. Только при наличии персоналистской перспективы было возможно и другое открытие (которое сейчас кажется, по прошествии 16 с лишним веков, чем-то самоочевидным) — того, что подлинная религия есть дело свободного человеческого выбора, тогда как «религия вынуждаемая» — не подлинная.

Хотя изыскания бл. Августина на предмет соотношения латинского термина *religio* и его греческих «предшественников» имели прежде всего филологическо-эзегетическую направленность, речь шла и о философском «усмотрении сущности» религии. И 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; 5) единственным путем достижения всеми высшего блаженства — содержит значительное приближение к 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 представляется востребованным и для современной ФР.

Заслугу Фомы Аквинского следует видеть, кроме самой попытки дать новое определение религии, также в ее «органическом» осмыслении — как двуединства сакраментальных (богопоклонение) и нравственных действий человека (исполнение заповеди о милосердии), которые по отдельности не являются самодостаточными. Вместе с тем он проакцентировал и «сингулярность» религии — вследствие того, что ее объект почитания не сводим к другим и что она не распадается на другие «добродетели», но, напротив, передает им «нечто свое». А это означает, что мы имеем дело с явным предвосхищением нередукционистского понимания «религиозности».

Среди достижений философов эпохи гуманизма выделяется «революционное» для религиологии различение у Николая Ку-

занского религий-культов (во множественном числе) и религии-сущности (в единственном числе). Очевидно, что оно не теряет своей значимости и для современной ФР. Диалектика же единства и многообразия в религии реализуется и в «вопросании» 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» исходя из этноантропологических особенностей, балансирует на грани релятивизма, однако все же в большей мере вписывается в формат Божественной «икономии» и вполне мог бы быть востребован и современной теологией религий.

Томас Мор правомерно выделил мировоззренческие «границы религии», признав в таковых веру в бессмертие души и загробное воздаяние, без которой религии действительно быть не может и которая 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, ни Жан Кальвин не были философами в собственном смысле и даже относились к философии весьма, мягко говоря, настороженно, это не помешало и им сказать несколько запоминающихся слов в религиологии, прежде всего в компаративной. Хотя лютеровское противопоставление «религиям» «христианской веры», кажется, нарушает элементарные принципы классификации, идея заключалась в том, что христианство настолько значительно отличается от других религий, что его целесообразно трактовать как «не совсем религию». Предложенная линия дихотомии — дела закона во всех религиях и «вера в оправдание» в одной — в целом отражает тот несомненный объективный момент, что в христианстве вера занимает большее место, чем в других традициях, и что здесь надежда на «эмпирическую праведность» имеет меньшие основания, чем в них. Очевидного внимания 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 прорасти.

Когда Монтень утверждал, что нравственность в религии необходима и что «чисто духовная религия» — без символов и культа — для человечества не подходит, он ничего неожиданного не сказал, но ввел востребованное в будущем, 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 сверхъестественное. Можно, конечно, поразмышлять над тем, какой глагол здесь уместнее — «поощрял» или какой-нибудь другой, — но очевидно, что и мнение о полной богооставленности всех древних народов, кроме одного, не лучшим образом соответствует теистическому мировоззрению¹.

Наконец, Шаррон очень четко (для своего времени) акцентировал реальность религий (во множественном числе), которая отнюдь не была тогда настолько очевидной, как сейчас. Справедливы были и его сетования по поводу «междоусобиц» в христианстве, которые действительно превосходят таковые в других основных религиях. Хотя данное обстоятельство, действительно малообъяснимое, можно осмыслить и в провиденциальном контексте², это не отменяет того драматического явления, что эта религия была и в настоящее время продолжает оставаться менее консолидированной перед лицом «внешних», чем прочие.

Как было уже отмечено, отказ от критических оценок суждений ранних философов означал бы то, что мы не относимся к ним всерьез, чего они никак не заслуживают (см. введение). В самом деле, если мы, как надеемся, не без основания отмечали, что в ряде случаев некоторые из них опережали свое время более чем на тысячелетие, то игнорирование их aberrаций было бы весьма «асимметричным».

Мы уже убедились в том, что античные натуралистические концепции происхождения религии были очень убедительно опровергнуты — на основании чисто рациональных доводов — сами-

¹ Поскольку одним из трех основных атрибутов теистического Бога является всеблагость, которая противоречила бы допущению того, что Он мог оставить народы земли никак не подготовленными к восприятию духовного измерения действительности и к будущему Откровению.

² Ср. *Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные* (1 Кор 11:19).

ми же античными философами Цицероном и Секстом Эмпириком. К их аргументам можно было бы добавить разве что и то замечание, что эти первые религиологи-редукционисты не понимали и не чувствовали ни многомерности религии, ни укорененности «семени религии» в человеческом сознании, которую они пытались «разоблачить» средствами одномерной «философии познания» — одномерной вследствие того, что религиозное чувство не сводится как таковое ни к утилитарности, ни к страху. Наличие же «семени религии» демонстрирует и наиболее влиятельная из этих идеологий бездуховности — эпикурейская, — которая дает нам один из первых в истории экземпляров квазирелигии (как и квазитеологии) — эстетически нагруженное богопочитание при отрицании объективного бытия божественного мира. Именно предоставленные Эпикуром античной интеллигенции возможности следования «религии для неверующих» делает более понятными обвинения его последователей в безнравственности (если ложь или самообман относятся, конечно, к этическим реалиям), чем непропорциональное вменение им проповеди одной только грубой чувственности.

Раннехристианским авторам можно предъявить претензию за необъективность, обусловленную односторонне конфессиональным отношением даже к лучшим достижениям античной религиологической мысли. Лактанций действительно выявил в своей этимологизации наиболее глубокий уровень феномена религии — интерсубъективный, но это никоим образом не отрицало существенности и того, духовно-созерцательного, аспекта религиозности, который был открыт Цицероном, особенно при том, что и само слово *ge-lig-io* допускает не одну этимологизацию (сохраняя неоднозначности не только в своем корне, но и в префиксе)¹. И тот же конфессиональный подход помешал ему признать достоинства цицероновского противопоставления «религии» и «суеврия» исходя из различия внутренних установок субъекта (см. выше). Бл. Августин также не захотел приглядеться внимательно к «трехчастной теологии» Муцея Сцеволы и Варрона (прямолинейность оценки Тертуллиана не заслуживает и обсуждения), обнаружив в ней реальные классификационные пересечения (см. § 2), но

¹ Так, в солидном лексиконе философского языка А. Лаланда придавалось заслуженное внимание тому обстоятельству, что префикс *ge-* в некоторых случаях имеет значение повторения, в других — собирания. См.: [Magnin, 1937. P. 2183].

проигнорировав гораздо более важное религиологическое содержание. Претензии же к Фоме Аквинскому могут быть совсем иного рода. Прежде всего они касаются явного противоречия между правомерным признанием им «сингулярности» религии и настойчивым старанием втиснуть ее в прокрустово ложе аристотелевской системы «практической философии» — при рассмотрении ее как одного из видов добродетели наряду с прочими (в системе нравственных, интеллектуальных и теологических). Речь идет не о простом недопонимании, но о существенно большем.

Никто, кроме самого Николая Кузанского, не мог бы ответить, замечал ли он противоречие между своими религиологическими идеями и декларируемым превосходством христианства над другими религиями или старался его проигнорировать, но оно очевидно. Если есть только одна религия и различные формы церемониала, то не все ли они должны быть одинакового достоинства? Если Бог есть единая невыразимая, непознаваемая универсальная сущность, лишь именуемая в разных традициях различными именами, то может ли одно из этих «имен» иметь существенное преимущество перед другими? Если, наконец, на человеческом уровне все в религии определяется этнопсихологическими типами, расположенными иерархически, то есть ли смысл в миссионерской деятельности во имя одной из религий? Эти вопросы остаются у великого диалектика без ответа. Некорректность обоснования «древней теологии», параллельной библейской, у Марсилио Фичино из того, что Ориген и Августин многое взяли из платонизма, представляется очевидной: платоновская философия не имела никакого отношения к герметизму и халдейским оракулам, без которых эта «теология» была для него невысказанной. Простое сведение Томасом Мором всей религии к вере в два «пункта» (при всей их первостепенной значимости, см. выше), а веры в них к философии противоречило и религии (которая не исчерпывается ими), и вере (которая, в качестве философского постулата, уже не есть вера). Наконец, из бесспорной истины, озвученной Мишелем Монтенем — что человек испытывает в религии потребность в конкретных образах и таинствах, — следует, как кажется, лишь тот вывод, что человек проявляет себя и в религии как существо не только духовное, но и телесное, а вовсе не тот, что эти образы и таинства во всех случаях имеют одно только человеческое происхождение. Наконец, очевидная двузначность (очень

близкая к противоречивости) обнаруживается у Шаррона, который, с одной стороны, настаивал на том, что истина должна быть одна, как един Бог, с другой – будучи убежден в том, что есть только одна истинная религия, писал и об «истинных религиях», (во множественном числе).

Большинство, однако, этих несостыковок эпохи гуманизма, вместе с «несколько раз открытой» тогда же идеей «естественной религии» (см. § 3), стали исходными постулатами истины для очень многих религиологических построений целых двух последующих веков.

ГЛАВА 7 РАННЯЯ РЕЛИГИОЛОГИЯ (1601–1772)

Первым, уже дерзновенным, но еще начальным опытам-намекам построения внеконфессиональной «естественной религии», противопоставляемой (как видно из самой аллюзии данного словосочетания у инаугурировавших его авторов) «неестественным» историческим религиям, которые были предложены гуманистами XVI в., предстояло стать семенами, из которых начало расти могучее древо «религии разума». Семена эти обильно поливались из брандспойта религиозных войн и ожесточенных конфессиональных противостояний в Европе, которые существенно и вполне объяснимо снижали «рейтинг» исторических религиозных традиций в глазах интеллектуалов эпохи модерна. Однако главным «производительным фактором» стал все же сам религиозный рационализм, убежденность в том, что религию можно «делать заново» — исходя из индивидуального интеллектуального вкуса; перенос же этой «естественной религии» в начало человеческой истории стал главным делом религиологической историософии нового периода.

Самое раннее свидетельство о деизме (от лат. *deus*, «Бог» и непосредственно от французского *déistes*, «деисты») восходит еще к 1564 г., когда кальвинист П. Вире опубликовал «Христианское наставление» (*Instruction Chrestienne*). В нем он упоминает «сборище» тех, кто сам называл себя «деистами», считает их монстрами худшими, чем турки и иудеи, с коими их объединяет отрицание божественности Иисуса Христа и искупительности Его подвига, но из которых некоторые отрицают, в дополнение к этому, бессмертие души, а иные — участие Бога в судьбах мира и людей, и некоторые из них ближе к стоикам, а другие — к эпикурейцам. Тем не менее их терминологическая идентичность долгое время остается размытой, так как обе лексические новации — и «деист» и «теист» (имеющие единое смысловое происхождение) — нередко функционируют как взаимозаменяемые, и это смешение по содержанию весьма различных понятий прослеживается вплоть до последних десятилетий XVIII в. «Деисты» сами очень охотно обозначали себя в качестве «теистов», утверждая таким образом, что именно они содержат «учение о Боге» в его первозданной чистоте (тогда как исторические конфессии примешивают к нему ложные наслоения). Формальная идентификация деизма как одного из направлений религиозного умозрения в Британии, которая стала его реальной родиной, может быть датирована лишь 1677 г., когда было опубликовано полемическое «Письмо к деисту» (1677) Э. Стиллингфлита, епископа Ворчестерского, который определял своего обобщенного адресата в качестве того, кто

признает существование Бога и его провидение, но низко принижает и Писание, и христианскую религию как таковую¹. Правда, сами конфессиональные полемисты способствовали размыванию идентичности деистов, нередко смешивая их (отчасти по объективным основаниям, отчасти по ассоциации и отчасти для усиления критики) с социанианами, унитариями², скептиками и даже с атеистами³.

Все, кто предпринимал попытки в противовес этому размыванию понятия идентифицировать деизм более отчетливо, подчеркивали в качестве его основной характеристики стремление к редуцированию целостного христианского вероучения, догматики и предания к нескольким постулатам, отобранным исходя из своеобразно реализуемого «принципа экономии». Так, в авторитетном и часто цитируемом до настоящего времени оксфордском словаре он трактуется как «вера в существование Высшего Существа как источника конечного существования наряду с отрицанием Откровения и сверхъестественных доктрин христианства; “естественная религия”»⁴. Определение хорошее, так как в нем выражена суть дела, но исследователи предлагают снабдить его «примечанием», что некоторые из тех, кого принято считать деистами, и Откровение и христианские догматы признавали и в Англии иногда сами называли себя «христианскими деистами». Значительно менее корректно популярное мнение (частично восходящее и к свидетельству Вире, см. выше), по которому деисты – те, кто, признавая Божественное творение, отрицает Божественный Промысл, ибо здесь весь дух деизма сужается до одной частной позиции, помимо того, что этого воззрения придерживались далеко не все из тех, кто считался деистами. Более «стратифицированно» о реальном объеме деистического редуционизма христианского учения свидетельствовал Сэмюэл Кларк, который во введении к своему трактату «Рассуждение касательно бытия и атрибутов Бога, обязательств, налагаемых естественной религией, и истины и надежности христианского откровения» (1706) различал четыре направления деистов: 1) те, кто признает Божественное бытие и все Божественные атрибуты, сотворение мира, а также действие промысла в нем, но отвергает Божественное Откровение и признает только естественное богопознание; 2) те, кто отрицает помимо названного также бессмертия души и соответственно посмертное воздаяние; 3) те, кто допускает, что Бог управляет природ-

¹ В 1755–1757 гг. Дж. Леланд опубликовал трехтомный опус «Взгляд на основных деистических авторов».

² Так до настоящего времени обозначаются все, кто отрицает догмат о Св. Троице.

³ Зато в меньшей мере учитывались их гораздо более существенные связи – с «вольными каменщиками».

⁴ Murray, 1897. P. 152.

ным миром, но считает, что, будучи лишен «антропоморфных» атрибутов благодати и справедливости, Он безразличен к преуспеванию человечества (наряду с отрицанием того, что отрицают деисты и первых двух направлений); 4) те, кто отвергает наряду со всем перечисленным также Божественный контроль и над физическим миром¹.

Поскольку все разновидности деизма, как следует из приведенной классификации, отрицали по крайней мере значимость Откровения и вследствие этого сверхразумных христианских догматов, его с точки зрения классификаций ФР (как метатеории «наук о религии» и «наук о духе», см. гл. 4, § 3) вполне можно определить как теологическое направление, редуцирующее все богопознание до возможностей *естественного богопознания*, которое в теологиях конфессиональных составляло лишь часть, а не целое. Это определение подтверждается знаменитой дифференциацией деизма и теизма во втором издании «Критики чистого разума» Канта (1787), который хотя и сужает деизм до трансцендентальной теологии (рассмотрение Божества из одних понятий чистого разума), оставляя естественную теологию за теизмом, также освобождаемым (вследствие как раз указанного устойчивого смещения понятий «деизм» и «теизм», см. выше) от опоры на Откровение, правильно считал, исходя из их различного понимания Божества, что «снисходительнее и справедливее будет сказать, что деист верит в Бога, а теист верит в живого Бога» (В 661). Еще более соответствующим понятию была характеристика деизма у одного из его ранних исследователей Г. Лехлера, по которому «деизм есть... в соответствии со своим понятием, возвышение, на основании свободного изыскания и при опоре на умозрение, естественной религии до нормы и правила для любой положительной религии»². Именно эту опору на *естественную религию* как истину и масштаб «положительных» религий, которая делала возможной и критику последних, следует заложить в определение границ деизма и отделение его от сколь угодно близких ему других разновидностей религиозного свободомыслия.

Но деизм был значительно объемнее, чем только теологическая позиция, это было определенное и в то же время весьма диффузное религиозное умонастроение, даже можно сказать, интеллектуально-духовная атмосфера, нечто вроде постмодерна для эпохи модерна. В то же время он интегрировал целый ряд характеристик внеконфессионального религиозного движения, которое мыслилось его деятелями в качестве «религии просвещенных»³, противопоставляемых соперничавшим друг с другом христианским конфессиям, которые в целом

¹ См.: [Clarke, 1978].

² Lechler, 1841. S. 460.

³ Некоторые историки утверждают, что в Германии XVIII в. понятия «деист» и «просветитель» были синонимами.

воспринимались ими как «религия для масс». Современный исследователь Х. Гестрих выделяет поэтому с большой пронизательностью следующие основные признаки того, что можно было бы назвать «деистической религиозностью»: 1) отвержение претензий на абсолютность любой религии, конфессии или деноминации; 2) настойчивое требование религиозной толерантности и свободы совести; 3) утверждение равноценности истинного благочестия в христианстве, иудаизме и исламе; 4) разработка сопоставления этих и других религий; 5) признание некоей сокровенной общности разумных богопочитателей во все времена во всех странах; 6) допущение существования всеобщей прарелигии человечества, естественно-разумной и монотеистической, которая впоследствии была искажена мифами, предрассудками и, главное, «жреческими интересами»; 7) признание полной достаточности признаков этой прарелигии и для современного человека; 8) отвержение сверхъестественного Откровения или признание его в качестве лишь воспитательного ресурса для несамостоятельно мыслящих людей; 9) настояние на необходимости такого богопознания, которое было бы совершенно независимым от любых догматических традиций и религиозных институтов; 10) отождествление истинного содержания всех религий с нравственно-этической составляющей; 11) разработка библейской экзегезы, посредством которой смыслы библейских текстов «очищаются» посредством исторической, естественно-научной или моралистической критики; 12) представление о Божестве как предмете философии или конкретно метафизики; 13) отвержение общеконфессиональной триадологии и христологии и сочувствие унитаризму и арианству¹.

Все эти признаки в деизме присутствовали и схвачены очень верно, но к ним, на мой взгляд, необходимо добавить еще один, в котором все они реализовались. А именно — установку соответствующих мыслителей на создание или по крайней мере ментальное проецирование некоей «внутренней церкви», соответствующей самой «внутренней религии», которая противопоставляется Церкви действительной — той, что соответствовала в мышлении новых эзотериков лишь «внешней религии». У более изощренного философа Дж. Толанда это мыслилось как эзотерическое общество сократиков или пантеистов. Д. Дидро (пока он был деистом), который был попроще, прямо называл это «деистической церковью» (см. ниже), но суть вещей от этого не меняется. И это вполне понятно, так как новая религиозность, отвергающая наличную религию, разумеется, требовала и новой среды для своего распространения.

Именно деистические настроения и контroversии с ними организовали то пространство, в котором интенсивно разрабатывались рели-

¹ См.: [Gestrich, 1981].

геологические идеи Нового времени. Они, правда, нуждаются в исторической стратификации. В XVII в. мы имеем дело с ранними стадиями деистического осмысления религии, которые вначале еще мало отличаются от «протодеистических» построений эпохи гуманизма (у флорентийских платоников, Монтеня и Бодена, см. гл. 5, § 3), и лишь к концу этого столетия (1690-е гг.) складывается нечто вроде «деистической программы». Только в связи с XVIII в. можно говорить о полной реализации этой программы в религиологии и ее различных направлениях — от более консервативного до «леворадикального», — а также о прямых оппозициях ей. Тем не менее наиболее рациональным представляется тот общий порядок изложения (а затем и обобщения) религиологических идей на протяжении обоих указанных столетий, в соответствии с которым будут рассматриваться прежде всего деистические (вначале «протодеистические») концепции и оценки религии, а затем те, которые распределялись от них и «слева» («позитивистские» и атеистические) и «справа» (конфессиональные). Поэтому, придерживаясь и здесь хронологического принципа, мы будем следовать ему не сплошь, но в рамках рубрик названных трех религиологических течений, которые можно для краткости обозначить как **деистическое**, **натуралистическое** и **теистическое** (вопреки тенденциозной самоидентификации первого в качестве третьего). Разумеется, наряду с этими основными были учтены и «промежуточные типы».

§ 1. XVII столетие

Известный итальянский философ-метафизик, теолог, политический мыслитель, оккультист, социальный утопист и герой национально-освободительного движения, преследовавшийся инквизицией **Томмазо Кампанелла** (1568–1639) утверждал, что «религия есть соединение с Богом через познание, волю и любовь. Религия (см. гл. 5, § 2) не выдумка, она — закон природы»¹. Определение развивало конъюнктивную, направленную против атеистов, содержало полупантеистическую «натурализацию» религии. О том, какая именно религия более всего соответствовала бы «закону природы», философ сообщает в своей известнейшей полуаристократической-полукоммунистической утопии «Город Солнца», написанной по-итальянски в 1602 г. (авторский латинский перевод опубликован впервые в 1623 г.). Идеальное и добродетельное

¹ Кампанелла, 1954. С. 8.

тельное государство Кампанеллы (описанное как открытое одним генуэзским флотоводцем) культивирует теократию, устроенную по четкому иерархическому принципу. Народ исповедуется священникам, те — трем помощникам главного правителя (именуемым Мощь, Мудрость, Любовь), а они в свою очередь самому правителю с тем, чтобы тот мог держать под контролем все нравственное состояние города. Он, как правило, выбирается из среды 24 жрецов, которые четыре раза в день поют Богу псалмы и в определенное время предоставляют одному из граждан возможность принести себя в жертву Богу за своих сограждан «Солярии» признают лишь четыре праздника — вступления Солнца в четыре поворотные точки мира, соответствующие временам года¹. Однако они очень широких взглядов и воспевают подвиги «доблестных» христиан, иудеев и язычников². В ответ на критику своей утопии Кампанелла издал эссе «О наилучшем государстве» (1637), где признавал, что действительно положительным образом изобразил государство языческое, но пребывающее «в ожидании откровения лучшей жизни и заслуживающее ее». Он якобы представил его граждан наставляемыми в христианской вере — совсем как древних язычников, которым философия была дана (по свидетельству Отцов Церкви) в качестве «катехизиса евангельской веры». Задача Города заключалась в том, чтобы научить язычников жить по справедливости, а христианам показать, что жизнь в нем столь же соответствует «законам природы», как и жизни Христа³.

Кампанелла, однако, выражал свои религиозические идеи не только в своей утопии, но и в трактатах. В «Побежденном атеизме» (1631) он выстроил целую иерархию ступеней религии: 1) «религия природная» (*religio naturalis*) — прославление явлениями природы их Создателя⁴; 2) «религия животная» (*religio animalis*) — прославление Его живыми существами; 3) «религия разумная» (*religio rationalis*) — прославление Бога творением, которое наделено духом; 4) «религия сверхприродная» (*religio supernaturalis*) — высшее и подлинное богопочитание. При этом философ отстаи-

¹ В знаки Рака, Весов, Козерога и Овна.

² См. разделы «О священниках, религии, жертвоприношениях и молитве», «О поэтах», «О праздниках»: [Кампанелла, 1954. С. 102–106].

³ Там же. С. 134.

⁴ Дается ссылка на Псалом 18:1 *Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь.*

вает свою терминологию, подчеркивая, что та религия, которая считается у людей «естественной», еще не есть собственно *religio naturalis*, но таковой следует считать только третью ступень — «разумную». В позднейшем же сочинении «Три части универсальной философии, или Учения о метафизических вещах» (1638) он традиционно определяет религию как осуществление всех подобающих в богопочитании действий — таких, как поклонение, молитва, жертвоприношение и т.д. Здесь же он впервые упоминает, по наблюдению Э. Файля, и «политическую религию» (*religio politica*)¹.

Казалось бы, приведенные «традиционалистские» положения в сочетании с различием «религии разумной» и «сверхприродной» в трактате и с тем, что «закон природы» в религии приравнивается к жизни Христа в утопии, не выводят еще религиологию Кампанеллы за границы понятийного уточнения христианских позиций. Однако приведенное «уравнение» вполне можно было понимать и так, что все, что в христианстве не соответствует «разумной религии» («закону природы»), может быть из него элиминировано. К. Файерайс правомерно акцентирует и более внятное положение «Города Солнца» — то, согласно которому сами таинства суть лишь средства правильного следования «законам природы»². В сочетании же с возвышением «разумной религии» соляриев над всеми основными историческими религиями (от которых она как бы «равноудалена», см. выше) эти положения дают очевидное кумулятивное отрицание необходимости какого-либо Откровения. А это означает, что у Кампанеллы никак нельзя не ощущать очевидного *протодеистического* фермента и не видеть в нем предшественника «штатных» английских деистов.

Их общепризнанным «схолархом» по праву считается **Эдвард Герберт из Чербери** (1583–1648), придворный, дипломат и философ, близкий к кембриджскому платонизму, который впервые ввел «естественную религию» в систематический формат. Речь идет о его основном сочинении «Об истине в отличие от откровения, вероятности, возможности и заблуждения» (1624) — фундаментальном эпистемологическо-методологическом трактате, целью которого было установить приоритеты «правильного рассуждения» по отношению к знаниям, основанным на авторитетах.

¹ Feil, 1992. S. 649.

² Feiereis, 1965. S. 14.

Центральной концепцией Герберта была явно восходящая к Декарту идея самоочевидных понятий (*ideae innatae, notitiae communes*), которые несут в себе шесть идентификационных признаков. Они должны быть приоритетными, независимыми, универсальными, несомненными и необходимыми, а их узнавание должно быть незамедлительным, «инстинктивным». Последнее понятно из того, что представителем и «доверенным» этих «истин» является природный инстинкт (*instinctus naturalis*), вложенный Богом в ментальную конституцию человека, высшая цель которого состоит в вечном блаженстве. В применении к религии эти общие истины раскрываются в гл. IX и X его произведения. Ими являются «фундаментальные принципы религии, [устанавливаемые] через всеобщее разумение», а система их была принята «каждым нормальным человеком и не требует никакого дальнейшего обоснования»¹. В трактате эти принципы сводятся всего к пяти, которые призваны конституировать основание и норму «истинной вселенской церкви» (обратим внимание на необходимую для деизма экклесиологию — см. выше), являющейся единственным источником спасения. Они формулируются следующим образом: 1) есть некое Верховное Божество; 2) Оно должно почитаться; 3) основной составляющей религиозной практики является добродетель в сочетании с благочестием; 4) в пороках и преступлениях должно каяться; 5) существует посмертное воздаяние за добрые и злые дела.

Герберт прямым текстом не отрицает Откровение и даже признает, но постулирует сущностное отличие «откровенной истины» от истины, достигаемой посредством естественных способностей познающего субъекта. Отличие это состоит в том, что богооткровенная истина зависит от авторитета того, кто сообщает ее. Надежность же трансляции этой истины зависит от нескольких условий. А именно, она предполагает действие «инструментов религиозной практики» (молитва, обеты, вера и т.д.), непосредственную обращенность к конкретному лицу (а не к традиции²), последствия в виде благого поведения, наконец, непосредственное ощущение субъектом откровения «дыхания божественного Духа»

¹ Smart, 1962. P. 87–88.

² Герберт, «отец деизма», отрицает таким образом богооткровенность всего церковного Предания.

(таким образом можно отличить «внутренние усилия способностей восприятия истины от тех откровений, которые приходят извне»¹). Все сказанное относилось, однако, к откровениям «в более узком смысле», от которых следует отличать откровения «в более общем смысле», а именно, действия Божественной благодати по отношению к индивидуальным лицам в конкретные периоды их жизни (например, утешение свыше в час скорби в ответ на молитву), которые также должны быть «узнаваемы внутренним восприятием как располагающиеся за пределами общего провидения»². В целом же соответствие или несоответствие указанным пяти «врожденным истинам» должно быть критерием истинности или ложности любого откровения.

В сочинении «О причинах заблуждения с трактатом о религии мирян» (1645) Герберт развивает свое учение об общих истинах «божественно записанных в сам разум» до практического вывода — о том, что каждый человек может судить об истинности или ложности любого религиозного учения через его проверку этими истинами. Помимо этого, все предания, сообщающие нечто о прошлом, должны рассматриваться с учетом ненадежности познания исторических событий. В Библии также следует различать то, что необходимо для спасения (и должно почитаться «самим словом Божиим»), и все прочее, и критерием опять-таки оказываются обозначенные «пять истин». Все же избыточные по отношению к данным истинам «продукты жречества» должны проходить самую серьезную проверку со стороны «природного инстинкта» разума.

В посмертно изданных трактатах «О религии язычников» и «Диалог между наставником и учеником» Герберт развивает «суперэкуменическую» идею о том, что его «пять истин» признаются во всех человеческих религиях. Если некоторые конкретные свидетельства этого не подтверждают, то следует проверить надежность и правильность понимания самих свидетельств (как, например, тогда, когда какие-то символические выражения понимаются буквально и т.д.). Однако для тех случаев, когда свидетельства

¹ Smart, 1962. P. 100. В этом противопоставлении содержится неясность, так как то, что «приходит извне», для Герберта вообще откровением не является (см. выше), но закономерное единство последовательного религиозного рационализма и полного доверия любым религиозным ощущениям у «отца деизма» вполне очевидно.

² Ibid. P. 101.

против «пяти учений» нельзя «правильно объяснить», Герберт предлагает считать, что эти истины были затемнены или искажены все тем же «жречеством».

Как деистическая модель «естественной религии», так и деистическая позиция по отношению к «историческим религиям» выкристаллизовались у Герберта в химически чистом виде (без всякого осадка), и потому правы были первые историки и критики деизма, которые начинали его рассмотрение именно с гербертовских формулировок¹. После него общие принципы деистической религиологии оставалось только развивать и уточнять — особенно требуемую для религиозного рационализма экзегезу Библии и текстов других традиций.

О популярности идей «естественной религии» у современников Герберта свидетельствуют тексты самых различных по своему «интеллектуальному темпераменту» авторов. И последовательнейший рационалист Гуго Гроций (1583—1645)² предлагал считать *vera religio* не только христианство, но и такую универсальную религию, которая зиждется на четырех понятиях: 1) что Бог существует, 2) что Он есть духовное существо, 3) что Он направляет историю мира и 4) что сотворил все сущее (О праве войны и мира II. 20, 45). И метавшийся всю жизнь «религиозный революционер» Уриэль Акоста (1585—1640) противопоставлял христианству и иудаизму некую «единую религию» (*una religio*), которая была составлена из семи заповедей Ноя и заключается в «природном законе» (*naturalis lex*), прирожденном всем людям³.

Два английских автора сделали больше, чем другие, для оформления деистической идеологии и соответствующих ей взглядов на религии. Прежде всего это Чарльз Блаунт (1654—1693), начавший с памфлетов против католиков при Якове II и принявший пять пунктов «естественной религии» Герберта. В «Мировой душе» (1679), написанной как обзор языческих учений о бессмертии души, он, констатируя, что данное учение несомненно, умышленно обосновывает его аргументами заведомо абсурдными, лишь по

¹ См., к примеру: [Skelton, 1749. P. 240—241; Leland, 1754. P. 1—39]. Удивление вызывает разве что отрицание у Д. Пэйлина деистической составляющей в наследии Герберта.

² Гроций был среди тех друзей Герберта, которые уговорили его опубликовать его первое сочинение.

³ Feil, 1992. S. 649—650.

видимости подтверждая и соответствующее христианское учение. Здесь же говорится о «естественной религии» и акцентируется сравнительное достоинство языческих религий. Большой известностью пользовались два его сочинения 1680 г. — «Великая Диана Эфесская» и «Первые две книги Филострата о жизни Аполлония Тианского». В них он утверждал, что изначальное рациональное учение христианства было разрушено церковью; под видом разоблачения языческих таинств дезавуировал и церковные (прежде всего евхаристию); высмеивал «жречество», подразумевая священство; отрицал божественность Иисуса Христа; провозглашал приоритеты морали перед культом. В памфлете «Религия мирян» (1683) Блаунт отвечал на возражения против деистических идей (с церковных позиций) знаменитого поэта Дж. Драйдена. Наконец, в принадлежащих ему анонимных «Оракулах разума» (1693) он высказывает сомнения в подлинности Книги Бытия, отвергает чудеса и, что самое важное в связи со взглядами на религию, отрицает возможность Откровения как такового. Здесь же содержится его знаменитый слоган деизма: «Мораль в религии выше таинства в ней»¹. Дж. Толанд, философ с близкими к материалистическим взглядами, литературный критик и политический деятель, в «Христианстве без тайн» (1696), которое было сожжено по постановлению ирландского парламента, настаивал на том, что теология должна быть прозрачна для каждого и что поэтому никаких сверхразумных догматов (как учение о Св. Троице) быть не может. Пользуясь хорошей литературной эрудицией, он пытался доказать, через анализ слова *mystery*, что могут быть учения лишь скрытые от интеллекта (*hidden*), но не непостижимые (*incomprehensible*) для него. Поэтому все, что может быть истинным в религии, не может ни противоречить разуму, ни превосходить его, а то, что этому не соответствует, должно быть либо наследием язычества, либо изобретением корысти священнослужителей. Задачи религии для Толанда — прежде всего общественные: она призвана обеспечивать гражданскую добродетель и обязана соблюдать принцип свободы совести.

Хотя известнейший философ-эссеист Э. Шефтсбери не относился к «вождям деизма», его воззрения на религию нельзя не признать близкими к некоторым из их представлений. В «Изыскании

¹ Цит. по: [Dierse, 1992. P. 654, 668].

относительно добродетели или достоинства» (1699), рассуждая о том, какие мотивы могут привести человека к поклонению Высшему Существу (I. 3), он перечисляет ощущение его всеислия, осознание его превосходства и желание уподобиться ему. Однако нравственность, которая составляет главное в религии, с его точки зрения, автономна: если покорность Высшему Существу обуславливается ожиданием наград или страхом перед наказаниями, в ней не больше ценности, чем в любой другой сделке¹.

Тот же Блаунт увлекался философией Томаса Гоббса (1588–1679), которого также иногда причисляют к деистам, но его религиология по всем статьям относится к *натуралистическому* типу, так как и причины и мотивы религии в его понимании были отнюдь не божественного, но чисто природно-антропологического происхождения. Религия, и в первую очередь ее происхождение, тематизируется в обоих его основных философских сочинениях — и в «Левиафане» (1651), и в «Основах философии» (1658).

В первом из них вначале устанавливается тезис, согласно которому «естественная религия» (*religio naturalis*) укоренена, с одной стороны, в беспокойстве людей за свое будущее, с другой — в любознательности или в любви к познанию исходных причин вещей. Обе эти установки человеческой природы вместе составили «семя религии», которое философ отличает от деятельности тех, кто его взращивал, превращая в «законы» (ч. I, гл. 11)². В следующей главе «Левиафана» (ч. I, гл. 12)³ эта идея двух истоков религии (первый из которых можно было бы уподобить, обращаясь к аристотелевской классификации, материальной причине, другой — движущей и целевой) обстоятельно развивается. Поскольку «все плоды религии находятся лишь в человеке», очевидно, что и «семя религии» пребывает там же, а именно, в том двойственном качестве, которое не обнаруживается у других живых существ — в желании знать причины наблюдаемых событий и в заботе о будущем, с целью оградить себя от зла. Не находя естественных объяснений, волнующих человека процессов, он решил отнести их к действию невидимых сил, и потому в отношении многобожников верно было сказано (здесь цитируется Лукреций), что боги были созданы

¹ Shaftesbury, 1749. P. 36, 39.

² Гоббс, 1991. Т. 2. С. 80–81.

³ Там же. С. 81–93.

человеческим страхом, тогда как признание единого, предвечно-го, бесконечного и всемогущего Бога (тут же оговаривается политкорректный Гоббс) может быть легче выведено из желания людей доискаться первопричины, как признавали даже языческие философы (здесь он подразумевает Аристотеля).

Если, однако, Гоббса читать внимательно, то очевидно, что для него и наиболее «почтенное семя религии», гносеологическое, является, как и для его философских предков Демокрита и Эпикура (см. гл. 5, § 1), иллюзорным, ибо сама идея бестелесных причин есть заблуждение и воображение, и люди, закономерно не имея представления о том, «каким путем невидимые силы производят свои действия», приписывают им способность вызывать экстраординарные события. В итоге четырем «естественными семенами религии» оказываются представления о привидениях, незнание вторичных причин, страх перед неизвестным и принятие случайного за предзнаменования будущего. Одни из тех, кто культивировал эти семена, делали это «согласно собственному измышлению», другие — «согласно приказанию и наставлению Бога», вследствие чего религия первого типа есть «часть человеческой политики», религия второго типа — «божественная политика»¹. Создатели языческих религий эксплуатировали человеческое воображение в целях обеспечения нужного им социального порядка: они внушали народу, что вводимые ими церемонии внушены им свыше и что запрещаемое их законами неуместно и богам (здесь Гоббс следует уже Критию, см. гл. 5, § 1), вследствие чего простой народ был склонен во всех своих несчастьях винить только самого себя, но не своих правителей. Истинная же религия была основана самим Богом посредством сверхъестественного Откровения, и не противоречит здравому смыслу то, что Он, будучи царем всей земли, особую ответственность взял за один из ее народов — иудеев².

Гоббс вводит и еще одну, философски важную дифференциацию — между тем, что в религии непреходяще и может обусловить изменения в ней и, соответственно, ее деградацию. Неискоренимыми являются такие семена религии, как само представление о

¹ Гоббс, 1991. С. 85.

² Государственно мыслящий философ уточнял, что «в этом не больше противоречия, чем в том, что человек, имеющий общее командование над всей армией, одновременно может иметь собственный полк или роту» (там же. С. 89–90).

Божестве, о невидимых силах и о сверхъестественном — они не могут не давать ростков новых религий при возделывании их людьми, обладающими соответствующей для этого общественной репутацией¹. Причинами же упадка той или иной религии могут быть либо противоречия в ее догматах, либо противоречия между ее предписаниями и поведением тех, кто берет на себя ответственность за них. Наконец, еще одной причиной кризиса доверия к религии может быть неспособность ее служителей подкреплять свои претензии на истину сверхъестественными доказательствами, или откровениями. Все эти причины деградации религии цезарепапист Гоббс усматривает в современном ему состоянии римско-католической церкви, которая виновна и в «аристотелизации» верования, и в корыстной эксплуатации человеческого легковерия.

В соответствии с дедуктивным методом презентации материала в «Основах философии» соответствующий раздел «О религии» (ч. II, гл. 14)² открывается дефиницией предмета, в соответствии с которым «религия есть внешний культ, посредством которого люди выражают свое искреннее почитание Бога»³. Не замечая, видимо, некоторой нестыковки между «внешним» культом и «искренностью» богопочитания, философ определяет далее саму искренность в данном контексте, которая включает веру не только в существование Бога, но и в Его всемогущество, творчество, правление и распределение по Своему усмотрению счастья и несчастья Своих «подданных». Из этого, по Гоббсу, следует, что «религия как таковая», а это «естественная религия», имеет две составляющие — веру в божественное существование и правление и культ⁴. Так английский философ переходит к тому, что можно назвать универсалиями религии. Вера в Бога складывается из благочестия, которое выражается в повиновении Ему, хвале, молитве (в зависимости от жизненных обстоятельств) и в делах благочестия, первыми из которых являются любовь к Нему и страх перед Ним. Любить Бога — значит исполнять Его заветы. Вера распределяется

¹ Гоббс, 1991. Т. 2. С. 90.

² Там же. Т. 1. С. 259–269.

³ Там же. С. 259.

⁴ По нашему разумению, из самого предложенного «следования» следует и то, что Гоббс не считал на самом деле, что «религия» и «религия как таковая» тождественны, так как первая была сведена им в начальной дефиниции к культу, а во второй культ составляет только одну ее половину.

на веру в то, что находится в пределах человеческого понимания (в то, что Бог все сотворил и всем управляет), и в сверхъестественное: во втором случае она основывается на доверии к нашим информантам, которое может опираться только на их способности творить чудеса. Правда, чудес давно уже не бывает, а потому вера должна зависеть от... законов государства (которые в глазах Гоббса были чудом из чудес!), а если это так, то поскольку о законах не спорят, то и о религии, которая не есть философия, следует не спорить, но выполнять ее повеления как имеющие государственную санкцию¹.

Но откуда нам известно, что собственно повелел для исполнения Бог? Из того, что он возвестил людям Свой завет в их сердцах, а именно, чтобы никто никому не делал того, чего не желает, чтобы делали ему. Что же касается культа как второй составляющей «религии как таковой», то формы его распределяются на общественные и частные². Составляющие культа отчасти разумны, отчасти суеверны или фантастичны. Суеверие восходит к многобожию и обильно выражается в приметах. Две причины религиозных переворотов здесь, как и в «Левиафане», связуются с неправильностью догматов и несоответствием между образом жизни и предписаниями. Так, успех христианства в апостольскую эпоху был в значительной мере связан с тем, что жизнь языческих служителей культа не соответствовала требуемым стандартам.

К натуралистам в конечном счете можно скорее, чем к другим, отнести и такого путаного, зато прожившего «мафусаилов век» мыслителя, как Б. де Фонтенель (1657–1757). В «Истории ажауенов» (1680) – еще одно произведение из жанра утопий – идеальная религия народа блаженных состоит в одном только поклонении пантеистически мыслимой Божественной природе, из которой все исходит и в которую все возвращается, и в соблюдении «золотого правила» морали не делать другим того, чего каждый не хотел бы для себя. Нет в этой религии ни общественного культа, ни жертвоприношений. В «Происхождении сказок» (1679) он резко высказывался о мифах религии греков, которые должны быть преодолены светом «истинной религии» и «несколькими лучами

¹ Гоббс, 1991. С. 260.

² Этот момент рассуждений Гоббса был проакцентирован, как мы помним, Г. Киппенбергом, см. гл. 3, § 2.

истинной философии». А в «Истории оракулов» (1686) утверждалось, что в языческой религии можно вообще различить «только церемонии и никаких сердечных чувств»¹. В обоих этих сочинениях выражается идея происхождения религии из природы человека и общества. Причинами религиозных верований были названы воображение, приводимое в движение незнанием природных явлений, и удачливые обманщики, эксплуатирующие человеческое легкоеверие.

Вряд ли к одному из трех основных типов можно отнести религиозические высказывания **Баруха Спинозы** (1632–1677), который, как автор «Богословско-политического трактата» (1670), был неоднократно возведен в ранг основателя философии религии начиная с О. Пфлейдерера (в том числе и у нас, см. гл. 1, § 2). Такой своей «карьерой» он был обязан своим «общефилософским заслугам», тому, что его произведение вызвало самую бурную и длительную реакцию своим свободомыслием, и, главное, тому, что историки философии недостаточно ясно различали и различают такие далеко не идентичные мыслительные реальности, как ФР и религиозную философию (см. выше). Вклад Спинозы в последнюю был действительно значителен (если, конечно, не вдаваться в дискуссию о том, может ли быть «религиозная философия» в собственном смысле у философа по ментальности своей не религиозного). Что же касается собственно религиологии, то она представлена в трактате лишь несколькими пассажами гл. 14, озаглавленной «Что есть вера»².

По определению философа, вера «означает не что иное, как чувствование о Боге того, без знания чего прекращается повинование Богу и что при наличности этого повинования необходимо полагается»³. Спинозе казалось, что это определение относится к истинам самоочевидным и равнозначно утверждению о том, что «мы можем считать каждого верующим или не верующим только на основании дел»⁴. Философ находит критерий веры в следовании справедливости и любви, но далее уточняет, что вера требует «не

¹ Fontenel, 1908. P. 70.

² См.: [Спиноза, 1998. С. 69–80].

³ Там же. С. 171.

⁴ Здесь он ссылается на тексты Нового Завета, но очевидно, что мысль его здесь вполне «ветхозаветная», поскольку сведение всего религиозного отношения к одному повинованию христианством никак не разделяется.

столько истинных, сколько благочестивых догматов, т.е. таких, которые побуждают душу к повиновению, пусть даже между ними весьма много таких, которые не имеют ни тени истины, — лишь бы, однако, тот, кто их приемлет, не знал, что они ложны; иначе бы он неизбежно воспротивился бы¹».

Из этого следует, что религия (которая заключается в вере, выражающейся в соответствующих делах) не несет на себе никакой, говоря современным языком, эпистемической нагрузки, будучи лишь санкцией определенных действий, а потому любой, если так можно выразиться, полезный абсурд, мог бы располагаться в области религиозной истины, которая с истиной как таковой может не пересекаться. Здесь, однако, встает вопрос о том, может ли эта «религиозная истина», при всей ее прагматичности, претендовать на общезначимость. Ответ Спинозы амбивалентный: с одной стороны, те догматы, которые определяются повиновением Богу, должны считаться относящимися к «всеобщей вере», с другой — из остальных каждый может выбирать то, что найдет лучшим для укрепления себя в любви и справедливости, «потому что каждый себя самого лучше знает»². Предлагая в той же главе семь постулатов истинной «всеобщей веры» (начиная с презумпции существования Бога и завершая презумпции прощения кающихся грешников), в формулировании которых он, возможно, следовал опыту Герберта из Чербери, Спиноза ставит и решает вопрос об отношении веры (которую отождествляет с богословием) и философии. Выясняется (как то и следовало из предыдущего), что это отношение свидетельствует об отсутствии какой-либо связи или «родства». Различны прежде всего сами их назначения, ввиду того что цель философии — истина, а цель веры — повиновение и благочестие. Различны и их основания: в случае с философией таковыми являются общие понятия, которые она почерпает из природы, в случае с верой — история и язык, которые она может заимствовать только из Писания. Практический же вывод из сказанного состоит в том, что вера должна предоставить каждому полнейшую свободу в философствовании, но она вполне может осудить как ере-

¹ Спиноза, 1998. С. 172.

² Там же. С. 173. Хотя Спиноза предположил, что такое решение вопроса должно положить конец всем «спорам в церкви», он явно упустил из виду, что поскольку каждый может понимать и повиновение Богу по-своему, то и нормы «всеобщей веры» не могут быть исходя из предложенного им критерия для всех идентичными.

тиков и отщепенцев тех, кто учит непокорности, ненависти и спорам, относя к «своим» лишь тех, кто склоняет других к справедливости и любви¹.

Из *теистов* следует выделить прежде всего выдающегося представителя второй схоластики Франциско Суареса (1548–1617), который в трактате «О добродетели и статусе религии» (1609) развивает интерпретацию Фомы Аквинского (см. гл. 5, § 2). Религия есть нравственная добродетель (*virtus moralis*) и потому относится к базовым добродетелям, отличаясь от таких «сверхъестественных» (*virtus supernaturalis*), как вера, надежда и любовь (I.3. 3). В другом пассаже он, правда, относит религию к «сверхъестественным» добродетелям (I.2.1).

У лютеранских богословов Г. Каликста (1586–1656) и А. Калоу (1612–1686) *religio* вводится в основание теологии. Первый из них определяет религию как то, что подчиняет человека Богу. Он же, по наблюдению Э. Файля, создает лексическую конъюнкцию естественной теологии и религии: *naturalis illa Theologia et religio*; при этом у лютеран *religio naturalis* и *religio revelata* пока еще не образуют понятийной оппозиции².

Хотя англиканца Джона Локка (1632–1704) иногда сближают с деистами, он не отвечает за то, что некоторые из них (например, Толанд) были в философии его последователями, а его собственно религиологические воззрения также не дают для этого оснований. Правда, он написал специальный трактат «Разумность христианства» (1695), где предлагал сузить пространство вероучительных догматов и уделить большее внимание нравственности³, но речь идет о реформаторстве в рамках конкретной конфессии, а не о замене ее «естественной религией». Догматы христианства он не отрицал и само Откровение не релятивизировал. В самом деле, в пятом эссе «Опытов о законе природы» (1664) он, резко критикуя «народные религии», язычество, четко фиксирует, что «религия открывается людям не с помощью светоча природы, а через божественное откровение»⁴, что составляло прямое отрицание деисти-

¹ Спиноза, 1998. С. 175.

² Feil, 1992. S. 651.

³ Сочинение вызвало серьезную полемику, и Локк был вынужден дважды писать его апологию.

⁴ Локк, 1988. С. 30.

ческой концепции происхождения религиозных истин. Сама религия трактуется им конкретно — как то или иное вероисповедание¹ (а не совокупность «общих понятий», получаемых, как у Герберта из Чербери, через «природный инстинкт» разума). В «Послании о веротерпимости» (1685–1686) Локк в контексте обоснования религиозной толерантности дает определение такой универсалии религии, как церковь, которая есть «свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога так, как это, по их убеждению, будет Ему угодно и принесет им спасение души»². Здесь же он акцентирует этот свободный характер церковной общности (важный для обоснования невозможности религиозного принуждения): если бы кто-то родился членом какой-либо церкви, то религия отцов и дедов передавалась бы по наследству вместе с земельной собственностью (что было бы абсурдно). Церковь мыслится им в качестве некоего соборного лица и имеет полное право, как и отдельный индивид, заботиться о спасении души³. Чуть позднее он тематизировал чудо как наглядное проявление Откровения⁴ и предложил сопоставление в этом отношении различных религий. Для языческой религии, которая не основывается ни на разуме, ни на Откровении и не интересуется собственным происхождением, чудеса не нужны. Нужда в них есть только когда они выполняют роль «верительных грамот» посланника, сообщающего истинную религию, что может иметь место лишь при единобожии⁵. Истинные чудеса не могут противоречить свидетельствам естественной религии и правилам нравственности потому, что они с Откровением имеют один источник⁶.

Гугенот **Пьер Бейль** (1647–1706), хорошо почувствовавший на себе бремя религиозной нетерпимости⁷, также не обнаруживает значительных отклонений от теистического понимания религии. Вменение ему (после Лейбница) «неблагочестивости» за критику

¹ Локк, 1988. С. 78.

² Там же. С. 96.

³ Там же. С. 110.

⁴ В кратком эссе «Рассуждение о чудесах» (1702).

⁵ Там же. С. 617.

⁶ Там же. С. 620.

⁷ После отмены Нантского эдикта о веротерпимости в 1685 г. он был вынужден переехать из Франции в Голландию.

теодицеи Мальбранша аргументом быть не может: философ-скептик правомерно осторожно относился к легким способам решения ответственных богословских проблем. Его убежденность в том, что и атеисты иногда могут быть более нравственными, чем верующие (при том, что вера содержит мировоззренческое основание нравственности, а неверие — не содержит), также не была равнозначна ереси, ибо никто никогда не отрицал, что человек независимо от своих убеждений несет в себе образ Божий, равно как и никто не утверждал, что убеждения как таковые гарантируют святость. В «Историческом и критическом словаре» (1696) Бейль неоднократно обращается к предмету происхождения религии. Вопреки атеистам он демонстрирует несостоятельность популярных в его эпоху возроджений античных натуралистических теорий объяснения религии из потребности властей предрержащих держать народ в порабощении (ср. концепцию Крития, гл. 6, § 1). Нелепость этого объяснения следует, на его взгляд, из того, что «религия не только не делает их господами своих подданных, но, напротив, подчиняет их народу в том смысле, что государи обязаны придерживаться не той религии, какая им представляется лучшей, а той, которой придерживается их народ»¹ (что, однако, не отрицает того, что тираны всегда пользовались суевериями народа, когда его надо было к чему-то побудить или запугать). Религии, однако, могут быть различного происхождения: если ислам был, по мнению Бейля, основан «обманщиком», то эллинская религия — поэтами-фантазерами, которые и не помышляли о том, что их образы будут освящены². Однако религия как таковая имеет трансцендентное происхождение: она «произошла от впечатления, которое Сам Бог сообщил уму человека»³.

А в более раннем произведении «Философский комментарий на слова Иисуса Христа “Заставь их войти”»⁴ (1686) Бейль ставит вопрос о сущностной характеристике религии. Она мыслилась им прежде всего в контексте различения «внешних актов религии» и «внутренних актов души» религиозного человека, и первые могут быть угодны Богу лишь при соответствии вторым. «Из этого сле-

¹ Бейль, 1968. Т. 1. С. 60.

² Там же. С. 125.

³ Там же. С. 249.

⁴ Цитируется евангельский стих: *Господин сказал рабу: пойди по дорогам и изгородям и убеди прийти, чтобы наполнился дом мой* (Лк 14:23).

дует, что сущность религии состоит в суждении, какое наш ум составляет себе о Боге, и в душевных движениях почтения, страха и любви, испытываемых нашей волей в отношении Бога». Для этой сущности могло бы быть достаточно и «внутреннего», однако оно обычно сопровождается «внешним»¹. Поэтому истинное средство «возбуждения религии» в душе человека должно заключаться в вызывании в ней «определенных суждений и определенных движений воли по отношению к Богу». В этом именно смысле Бейль вводит понятие «внутренняя религия»², напоминая о лексике почитавшегося им Монтеня (см. гл. 6, § 3).

Скептик не только по своим философским взглядам, но и по жизненным, он неоднократно демонстрирует отсутствие связи между религиозностью и нравственностью — когда «внешняя» религия обособляется от «внутренней». В «Разных мыслях» (1680) приводятся примеры удовлетворения любых страстей под предлогом служения религии (прежде всего во время религиозных войн). Вывод состоит в том, что «лишь истинная религия может обратить людей к добродетели и заставить бороться со своими страстями, но таковых людей очень немного, и если бы не человеческие законы, трудно было бы вообразить, куда бы все зашло»³.

§ 2. Английское Просвещение

Либеральные британские религиологические идеи задавали тон для остальной Европы на протяжении всей первой половины XVIII в. и тщательно учитывались во второй. Некоторые будущие властители дум совершали «паломничество» на берега Темзы, чтобы узнать о «разумной религии» из первоисточников; почти все, что в Англии печаталось заметного о религии, быстро переводилось на французский и немецкий; многие континентальные «религиозные революционеры» там же и сами печатались, избегая местных, более бдительных, цензур; наконец, от английских писаний отталкивались, считая их, как правило, недостаточно, а иногда и слишком либеральными.

¹ Бейль, 1968. Т. 2. С. 280.

² Там же. С. 281.

³ Там же. С. 209.

Английский *деизм*, достигший своей классической, можно сказать, нормативной, стадии, был представлен несколькими ключевыми фигурами и значительным окружением сочувствовавших. И те и другие в разнообразном словесном оформлении выражали по существу всего несколько идей, которые теперь оформились уже окончательно. Прежде всего религия имеет божественное происхождение, но ее основоположения (в той мере, в какой она соответствует критериям истинности) чисто рациональны, а все сверхразумное является вторичным «наращением». Далее, внешняя оболочка так называемого «откровения» (любой конфессиональной окраски) либо санкционирует «естественную религию» (у деистов консервативных), либо ее просто затемняет (у деистов либеральных). Также следует четко отделять религию «внутреннюю» (сводящуюся либо только к морали, либо еще также к некоторым высоким чувствам) от «внешней» (любые формы внешнего культа и богопочитания). Кроме того, «разумная религия» должна прежде всего обеспечивать потребности «разумного общества» (а не путь верующего к вечной жизни), а та религия, которая им не соответствует, должна быть «нейтрализована».

Первостепенной фигурой среди деистов становится **Джон Толанд** (1670—1722), отчасти благодаря своему литературному реноме и удачной адаптации идей британских политических мыслителей, отчасти с помощью сильных связей на континенте — с Евгением Савойским и Софией Ганноверской. Однако не столько по этим причинам, сколько потому, что после его демарша в виде сочинения «Христианства без тайн» (см. § 1) он переходит к более системному развитию основных пунктов религиозического рационализма.

В 1704 г. выходят в свет его знаменитые «Письма к Серене» (под Сереной подразумевалась София-Шарлотта), из которых первые три были непосредственно обращены к ганноверской принцессе, а два последних суммируют его переписку с одним голландским приверженцем Спинозы. Человек может «путем собственных размышлений дойти до какой угодно религии», но никакая религия не позволяет этого сделать, препятствуя «свободе исследования» (даже в тех случаях, когда она на словах признается)¹. Однако именно «религия и разум» (следует читать: «разумная ре-

¹ Толанд, 1967. С. 83.

лигия») составляют «ненавистные помехи» для суеверия и заблуждения¹. Последние господствовали в языческом мире — вопреки взглядам немногих образованных людей (подразумеваются прежде всего философы-стоики), но у них никак не меньшие позиции и в современном христианстве, о чем свидетельствует хотя бы культ святых и икон, в сравнении с которым «суеверия всего остального мира, вместе взятые, составили бы очень простую и удобную религию». «Новое идолопоклонство христиан» усердно поддерживается священниками ради славы, власти, выгоды и питается, как и идолопоклонство древних язычников, от почитания умерших². Более того, в современном христианстве все «пункты... суеверных идолопоклоннических религий воскрешены» в еще более грубой форме и количественно несравненно превосходят древность, о чем свидетельствуют жертвоприношения, ладан, свечи, праздники, алтари, паломничества, посты, безбрачие духовенства и т.д., а те, кто это поддерживает, защищают то, что основатель христианства как раз пришел разрушить, и потому нынешнее христианство правильнее было бы назвать «антихристианством»³. В результате «та религия, которой учит нас природа» — изначально «простое» христианское учение — «выродилась в самые нелепые догматы, в непонятный жаргон, смешные обряды и непостижимые таинства», короче говоря, в суеверие и «поповские хитрости»⁴. Тем не менее существует зло еще большее, чем суеверие, это — атеизм, хотя для государства первое вреднее. «Истинная религия» располагается в середине между двумя этими крайностями⁵.

В том же сочинении Толанд предложил и концепцию происхождения религии — в специальном третьем письме, так и названном «Происхождение идолопоклонства и причины возникновения язычества». Отчасти он принимает евгемеризм (см. гл. 6, § 1): у людей очень рано сложились такие же представления о богах, как о своих государях, и потому они наделяли их всеми страстями непостоянства, ревности, мстительности и своеволия и добивались

¹ Толанд, 1967. С. 123.

² Там же. С. 133–134.

³ Там же. С. 135–136.

⁴ Там же. С. 137.

⁵ Там же. С. 204–205.

их милости обычным угодничеством. «Человеческое происхождение богов» убедительно доказывается мифологией, приписывающей им все страсти земных владык (пьянство, распутство, охота и т.д.) и тревожения их жизни (они попадают впросак, их заключают в оковы и т.д.)¹. Но основной исток суеверий — культ умерших, конкретно погребальные обряды. Египетские величания покойников позволяют предположить, что почитались не только цари и царицы, но и обыкновенные люди, отличавшиеся добродетельной жизнью. Толанд ссылается на Плиния, писавшего, что древнейший способ, которым люди выражали признательность своим благодетелям, заключался в их обожествлении после смерти. Первоначальное же идолопоклонство возникло не под влиянием наблюдения гармонии небесных светил, но вследствие того, что люди начали называть звезды именами своих героев². Постепенно эти «обитатели звезд» были возведены в ранг божеств. Философ неоднократно подчеркивает, что ложные представления о смерти и загробной жизни были не единственным фактором сложения идолопоклонства, но главным³.

В латинском «Адесдемоне, или защите Тита Ливия от обвинения в суеверии» (1708) автор, в частности, пользуется цитатой из «Римской истории от основания города» Тита Ливия (59 до н.э. — 17 н.э.): «В делах столь древних мне приходится признавать истинной то, во что хотя бы можно верить» для характеристики и современной ему религии. Ее последователи принимают на веру и соблюдают многое из того, что никак не содержится в Писании, но вполне довольствуются тем, что это принято по традиции, «лишь бы было подревней да подряхлей», что не может устоять перед критикой разума, так как немало ложного оказывается весьма древним⁴. Здесь же Толанд создает небезосновательное впечатление, что его представление об атеизме как о большем зле по сравнению с суеверием начало изменяться. У большинства античных авторов, настаивает он, само слово «религия» не обозначает подлинного благочестия и «внутреннего поклонения божеству», но применяется преимущественно к «бессмысленному суеверию», к

¹ Толанд, 1967. С. 128.

² Там же. С. 109–111.

³ Там же. С. 116, 120.

⁴ Там же. С. 213.

внешним обрядам и церемониям, и здесь он ссылается на Лукреция, указывавшего, что религия порождает множество преступлений (см. гл. 6, § 1). Атеист же лишен таких побуждений, которые заставили бы его действовать на погибель другим, никого не преследует из-за различия в убеждениях (ибо его заботит не вера других людей, а их поступки), всегда в своей собственной душе (а не из авторитета) находит похвалу или осуждение своим поступкам и, оставив попечения о посмертной награде или наказании, стремится к земному счастью¹.

В эссе «Назарянин, или Иудейское, языческое и мусульманское христианство» (1718) Толанд пытается полемически переосмыслить историю основных религий. Ислам, по его мнению, берет свое начало из «Евангелия Варнавы», а начальными течениями христианства были иудео-христианские группы эбионитов и назареев², между которыми были прочные отношения веротерпимости, что он ставит в пример христианам современным. Здесь же содержится и призыв к уравниванию в правах всех трех религий в Европе. Деист предпринимает попытку опереться в противопоставлении «естественной религии» религиям историческим на саму христианскую традицию. Он цитирует в этой связи апостола Павла, предлагавшего своим последователям из язычников вместо левитского закона следовать «моральному закону природы». Задача начального христианства и состояла в усовершенствовании познания этого закона³.

Латинское сочинение «Пантеистикон» (1720), где Толанд закрепляет термин «пантеист», введенный им же еще в 1705 г., включает описание умозрительного «симпозиума» сократического содружества общества пантеистов, отвергающих все существующие религии ради свободного следования истине. Распорядитель церемонии провозглашает, что пантеисты «должны, с одной стороны, распространять религию, соединенную с познанием приро-

¹ Толанд, 1967. С. 230–231.

² Обе группы принимали Иисуса Христа как истинного мессию, но настаивали на необходимости соблюдения при этом и Моисеева закона. По некоторым данным, они просуществовали до IV в., после чего растворились (частично в христианстве, частично в иудаизме). Появление этих групп едва ли не в апостольский век было вполне объяснимо с учетом того, что даже для апостолов Петра и Павла разрыв с ветхозаветным ритуализмом представлял огромную трудность.

³ Там же. С. 296.

ды, а с другой – с корнем вырывать суеверие»¹. Сюда же автор включил и «Краткое рассуждение о необходимости двойственной философии пантеистов и об идее лучшего и славнейшего мужа». Религия «сократического содружества» – простая, общедоступная, свободная от всяких нелепостей; она «не питает ум пустыми баснями, не давит душу мраком суеверий, жестокостью, пустой обрядностью», а сами пантеисты могут заслуженно называться «служителями и пророками природы». Генеалогия «содружества» восходит к сообществам друидов и пифагорейцев². Толанд ожидает упрека в следовании двойственной истине, так как его «сократики» имеют и учение экзотерическое, приспособленное к «предрассудкам толпы или к догматам, публично признаваемым истиной», и эзотерическое – «философское, вполне согласное с природой вещей и самой истиной», которое они сообщают только проверенным друзьям, при закрытых дверях. Но другого выхода нет, ибо ни одна существующая религия не допустит, чтобы ей противоречили, считая ее догматы заблуждениями, а обряды нелепостями. Потому пантеисты вынуждены обращаться с «безумными и упрямыми людьми» как няньки с лепечущими питомцами, которые воображают себя королями и думают, что они одни дороги своим родителям³. Таким правилам житейской мудрости следовали и древние, но гораздо чаще следуют современные люди, хотя они и не любят в том признаваться.

Близким к Толанду философом был «материалистический деист» **Энтони Коллинз** (1676–1729), который, состоя верным членом Высокой Церкви, серьезно сомневался в бессмертии души (о том у него шла длительная полемика с С. Кларком). В одном послании Коллинз указывал, что одной из его задач было исследование проблем религии без обращения к авторитетам, на основании одного рассуждения (подобно тому, как ученый беспристрастно исследует какую-либо научную теорию), но значительные религиозические результаты этих изысканий до нас не дошли. За исключением, пожалуй, одного: в специальном трактате «Рассуждение о свободомыслии» (1713) он предпринял развитие концепции этого типа религиозного сознания, к носителям которого относил

¹ Толанд, 1967. С. 393.

² Там же. С. 397.

³ Там же. С. 398.

и себя и осмысления которого можно обнаружить уже у того же Толанда. Свободомыслие (freethinking), по его мнению, может быть определено как «применение ума, состоящее в стремлении узнать значение какого бы то ни было положения, в рассмотрении характера доказательства за и против него и в суждении о нем в соответствии с кажущейся силой или слабостью этих доказательств»¹. Предложенный им метод разыскания истины оправдан тем, что во времена существования мира было «бесконечное число... обманщиков, претендовавших на то, что именно им было дано с небес божественное откровение, подтверждаемое чудесами». Иного способа, кроме доказательства (evidence), для отличения истинного посланца небес от ложного не существует². В Англии уже имеется общество, предполагающее, что свободно думать о религиозных вопросах есть долг каждого человека. Но ту же задачу свободного изыскания ставила перед собой и начальная христианская община, ибо замысел Евангелия состоял в распространении свободомыслия — в том, чтобы убедить людей отказаться от установленных законом понятий о Боге и религии и признать «неизвестного Бога» и «неизвестную религию» на основании свидетельств апостолов, которые не требовали, чтобы что-либо принималось только из их утверждений. Когда о Павле сообщается, что он ходил в синагоги и «говорил» с иудеями, это означает, что он наставлял их на путь свободомыслия в вопросах религии, и еще до него Иисус призывал «исследовать Писания» (Ин 5:39)³. Более того, свободомыслие является лекарством от атеизма. Не случайно, что оно процветает в «невежественных папских странах», где оно считается преступлением. Человеку не остается там ничего иного, кроме как принимать «истины божьи» от «корыстных и греховных людей», вследствие чего эти истины теряют свой авторитет. Но даже если допустить, что свободомыслие может содействовать неверию, атеизма все равно никогда не будет столь много там, где оно разрешено, сколь много суеверия и фанатизма там, где оно ограничивается. Фанатики же и суеверные вреднее для общества, чем атеисты⁴.

¹ Коллинз, 1967. С. 74.

² Там же. С. 98–99.

³ Там же. С. 102.

⁴ Там же. С. 144–145.

Томас Вулстон (1668–1733) вошел в историю мысли прежде всего как автор книги «Посредник между неверным и апостатом» (1725) – под «неверным» подразумевался Коллинз, который преувеличивал применимость аллегорического метода в истолковании соотношения Ветхого и Нового Заветов, под «апостатом» – любой ортодокс, который эту применимость принижает, понимая все буквально. Сам автор, однако, давно увлекавшийся Оригеном, был все же значительно ближе к первой из обозначенных им крайностей, чем ко второй, настаивая на аллегорическом понимании всех евангельских чудес, включая главное из них – воскресение Христово. В 1727–1730 гг. он воспроизводил эту же идею, очевидным образом дезавуировавшую Откровение в христианской религии, в своих «Рассуждениях».

Своеобразной кульминацией английского деизма считается творчество Мэтью Тиндэла (1657–1733). В 1690-е гг. он в большей мере зарекомендовал себя как религиозный политический писатель. Опираясь на различие естественного и положительного закона, которое окончательно закрепил Гуго Гроций, он в «Эссе об обязанностях по отношению к верховной власти» отстаивал традиционное учение о богоустановленности светской власти, называя Бога создателем и правительства, которое Он основал через первый закон и подтвердил через второй¹. А в другом эссе «О власти магистратов и правах человечества в вопросах религии» он предложил развернутое определение самой религии. Это «вера в Бога, а также смысл и выполнение тех обязанностей, которые следуют из того знания, которое мы имеем о Нем и о себе, а также из того отношения, в котором мы состоим к Нему и к нашим ближним, или, кратко, все то (как представляется нам исходя из любого очевидного доказательства), во что мы должны верить или чему следовать»². Там же он определял религию и только «эпистемически». Он писал, что ни для какого общества – будь оно даже языческое – невозможно существовать без религии, «или признания невидимых сил»³. Поэтому власти обязаны наказывать тех, кто отрицает существование Бога, ради общественного благополучия. Но Бог не дал чиновникам истолковывать для других Его закон,

¹ Tindal, 1709. P. 3.

² Ibid. P. 130–131.

³ Ibid. P. 133.

решать, кто прав в богословских дискуссиях, или принуждать людей исповедовать «истинную или ложную религию» (a true or false Religion)¹. Как и многие деисты, Тиндэл таким образом отстаивал свободу религиозной совести. Он же подчеркивал, что насилие и принуждение в этих вопросах несовместимы с христианскими добродетелями милосердия, кротости, терпения и т.д.

«Христианство древнее как мир, или Евангелие как переиздание религии природы» (1730), написанное Тиндэлом в духе диалогов «О природе богов» Цицерона и изобиловавшее цитатами из религиозных рационалистов начиная с Герберта и кончая Вулстоном, завоевало статус «библии деистов», притом не только английских. Опираясь на утверждение Локка о фактической идентичности «истин разума» и «истин откровения» (см. § 1), Тиндэл развивает его в систему аргументации. Естественная религия укоренена в «законе природы, или разуме... законе, общем или природном для всех разумных существ»², который вложен в них их Создателем и не зависит ни от каких исторических и культурных факторов. Казалось бы, «исторические религии» при этом оказываются излишними. Однако Тиндэл принадлежал к «консервативным деистам» и потому решил оставить место и для иудейско-христианской традиции, которую считал возможным рассматривать в качестве «переиздания (republication) закона природы», его «восстановления» или «транскрипции»³. «Естественная» и «откровенная» религии отвечают друг другу⁴. А потому христианство не историческая, «новая» религия, но в указанном смысле «древняя как мир». Оно же должно учитывать и то, что благости Божией противоречило бы оставить за границами истины весь человеческий род, кроме одного богоизбранного народа. Например, многое может быть воспринято из конфуцианства, которое следует противопоставить многому отталкивающему в Моисеевом законе. Задача подлинного христианства — освобождение первоизданной естественной религии от позднейших приращений и искажений. Однако оно само нуждается для этого в «восстановлении», и только те из христианских писаний могут быть

¹ Tindal, 1709. P. 133, 142–145, 151.

² Tindal, 1995. P. 7.

³ Ibid. P. 68, 176, 334.

⁴ Ibid. P. 51.

признаны аутентичными, которые соответствуют критериям истинной религии.

Истинная религия, она же естественная, происходит «от Создателя всякого совершенства», исчерпывающим образом раскрывает его волю, допускает разумное богопочитание и лежит в основании «откровенной религии». Воля Божия, выражаемая в ней, заключается в заповеди о любви к Богу и ближнему (притом первая трактуется у Тиндэла в определенном смысле как средство, а вторая как цель). Она совпадает с высокой нравственностью: и Конфуций и Иисус учили тем истинам, которые в ней заключены. Различие лишь в том, что нравственность «есть действие в соответствии с разумом и природой вещей, рассматриваемых сами по себе», а религия — «действие с тем же разумом вещей, которое рассматривается как воля Божия»¹. Целью этой религии является человеческое блаженство. Отличие ее от «богооткровенной религии» в форме: они различаются только в способе того, как они сообщаются², но в обоих случаях сообщается один и тот же «естественный закон» — *lex naturae*. Основным признаком истинной религии — простота. Отличие же истинной религии от суеверия заключается в том, что для последнего нравственность значения не имеет. К тем элементам «исторической религии», которые могут питать суеверие, Тиндэл, как и его предшественники, прежде всего относит веру в чудеса.

Очень авторитетный в свое время политический деятель, философ, теолог, историк и моралист **Генри Сент-Джон** виконт **Болингброк** (1678—1751), настаивавший на том, что «естественная религия» и «разум» совпадают, предлагал считать истинным в христианстве (таково было, разумеется, только первоначальное, а не позднейшее, искаженное платоническими фантазиями) лишь то, что соответствует «естественному закону природы»: оно и есть не что иное, как «очень ясная система религии, на деле система естественной религии»³. Последняя основывается на рациональной теологии: традиционный космологический аргумент обосновывает существование Бога, наблюдение же над миром — Его всемогущество и всеведение. Иисус учил только тому, что соответствует

¹ Tindal, 1995. P. 270.

² Ibid. P. 114.

³ Цит. по: [Dierse, 1992. S. 669].

разуму, и ничему сомнительному, к которому мыслитель относил и положения вероучения, которые признавал даже «минималист» Герберт, например доктрину бессмертия души (см. § 1).

Как и многие деисты, Болингброк позиционировал себя в качестве «теиста» — в равноудаленности между атеистами и «богословами»¹. Откровение проблематично уже исходя из грандиозной онтологической дистанции между Богом и Его созданиями. В эссе «О природе, пределах и сущности человеческих знаний» он даже настаивает на том, что доказательство существования вечного и разумного Существа означает «поражение» и богословов наряду с атеистами, ибо из этого доказательства следует несоизмеримость между тем знанием, которым обладает Бог, и тем, которым могут располагать люди². Последние могут поэтому предложить лишь антропоморфические познания о Нем. Компетенция Откровения существенно редактируется исходя из обычной исторической критики. В своих «Письмах об изучении и пользе истории» (1738) английский аристократ подвергает решительной критике всю ветхозаветную часть Библии, повествования которой не выдерживают испытания в качестве исторических памятников, так как дошли от презираемого образованными современниками еврейского народа, «от суеверных людей, среди которых чрезвычайно укоренились обычай и искусство благочестивой лжи»³. Еврейская история никогда не пользовалась доверием до присвоения ее христианством. Можно в крайнем случае, по мнению автора, принять в Библии «заслуживающими веры» те разделы, которые относятся к законоучению, догмам и пророчествам, признаваемым в христианстве, но хронология и «подавляющая часть исторического материала» уже никак не могут считаться достоверными⁴. Однако не только библейские авторы грешили против истории, но и «служители всех вероисповеданий», будь они христианами, мусульманами или японскими язычниками⁵.

Большое беспокойство у Болингброка вызывали противостояния христианских конфессий в Европе. Из них можно было бы

¹ См., к примеру: [Болингброк, 1978. С. 64].

² Там же. С. 246.

³ Там же. С. 35.

⁴ Там же. С. 38.

⁵ Там же. С. 63.

сделать далеко идущие заключения: «или эта религия не является божественным установлением, или Бог не принял действенных мер для сохранения ее первоначальной истины»¹. Уже ради разрешения одной только этой дилеммы ученые всех конфессий должны объединить свои усилия для разъяснения истории своего общего наследия. Религия же как таковая имела для английского деиста прежде всего социальное назначение – содействовать общественному порядку и благополучию.

Два мыслителя, не первые, но заметные в истории английского деизма, также заслуживают упоминания в связи с осмыслением религии. Томас Морган (ум. 1742/3), называвший себя «христианским деистом», в сочинении «Физико-теология» (1712), а затем в своем наиболее известном трактате «Моральный философ» (1737) различал сами понятия Religion и Christianity как обозначения вещей, не совсем состоящих в отношении рода и вида². Первая – универсальна, и ее проповедует сама природа; она состоит в «моральной истине, разуме или в пригодности (fitness) вещей», тогда как вторая может быть названа «религией иерархии»³. Истинная религия в его понимании есть «чисто внутренняя вещь» (purely an internal thing), состоящая в конечном счете из моральной истины и праведности и полагаемая внутренним характером, нравом, расположением души, хабитусом ума, и ее следует четко отличать от «механических обрядов»⁴. Напротив, еще более известный деист Томас Чабб (1679–1747) не стремился отделять «христианство» от «религии», но свел первое в качестве второй к трем простым верованиям: в божественно устроенный моральный миропорядок, в необходимость раскаяния в грехах и в посмертное воздаяние. Но он был полностью солидарен с Морганом в том, что истинное благочестие создают никак не «внешние атрибуты религии» (externals of religion) и ее «внешние знаки» (outward signs), но только «внутренняя и ментальная религия»⁵. У. Дирсе убедительно показывает, что этому противопоставлению отдали дань и некоторые зна-

¹ Болингброк, 1978. С. 66.

² Morgan, 1712. P. 276, 282.

³ Morgan, 1738. P. VIII–IX, 94.

⁴ Ibid. P. 416–417.

⁵ См.: [Dierse, 1992. S. 655, 668].

чительные философы, которые непосредственно к деистам не причислялись, например Б. Мандевиль или Т. Хатчесон¹.

Деизм настолько пропитал английский философский менталитет XVIII в., что даже самый значительный его оппонент от *натурализма* мог быть причислен к четвертому классу деистов по классификации С. Кларка (см. выше). В самом деле, Дэвид Юм (1711–1776) строил свои рассуждения на обсуждаемые здесь темы из того принципа, что Бог существует сам по себе, а религия есть чисто человеческий феномен, развивающийся по собственным законам, никакого отношения к Нему не имеющим. Среди его сочинений следует выделить три.

В раннем очерке «О суеверии и энтузиазме» (вошло в первое издание эссе 1741–1742 гг.) он называет обе обозначенные формы религиозного сознания – «два вида ложной религии»² – взаимодополняющими крайности, коренящиеся в искажениях человеческой природы. Суеверие основано на страхе перед будущим, который обуславливается слабостью или меланхолией в сочетании с невежеством, энтузиазм же – на самонадеянности и силе воображения, которые опираются на противоположные индивидуальные особенности и обстоятельства, но также хорошо сочетаются с невежеством. «Практического философа» они интересуют не столько сами по себе, но в связи с их влиянием на общество и правительство. Суеверие, которое боязливо требует посредничества в общении с Богом, содействует росту влияния духовенства, и именно его боязливости обязаны своим происхождением «жрецы» всех религий, притом «чем больше сгусток предрассудков, тем авторитет духовенства выше»³. «Энтузиасты» (лучший пример – квакеры), напротив, настолько самонадеянны, что пламенные молитвы делают в их глазах жреческие услуги излишними. Далее, в исторической перспективе, религии, связанные с энтузиазмом, вначале более насильственны, а связанные с суеверием более мягки, но затем это соотношение меняется до противоположности. Примерами могут служить постепенное смягчение сектантов и мягкий ход к власти папистов. Наконец, суеверие враждебно гражданской свободе, тогда как энтузиазм ей способствует. Причина в

¹ Dierse, 1992. S. 669.

² Юм, 1996. С. 519.

³ Там же. С. 520.

том, что первое привыкло стонать под игом жрецов, тогда как второй стремится к его свержению. Хотя Юм заранее оговорился, что он обсуждает только «ложные формы религии», из того, что вряд ли какой-либо религиозный субъект не попадает под одну из этих двух предложенных им категорий, читатель мог сделать недвусмысленный вывод, что любая форма религиозности объясняется, по мысли философа, лишь чисто природными и мирскими причинами и не может развиваться вне невежества.

«Диалоги о естественной религии» (написаны преимущественно в 1751 г.), вновь воспроизводящие форму знаменитого «триалога» Цицерона, посвящены скорее теологии (критике преимущественно традиционных доказательств бытия Божия), но и здесь содержатся немаловажные рассуждения о религии. В пику деистам Юм устами Филона утверждает, что «люди всегда заимствовали и будут заимствовать свою религию не из подобного рода [метафизических] рассуждений, а из других источников»¹. Этими источниками являются не доводы разума, но движения чувств. Религия имеет и свое ясное предназначение: управлять сердцами людей, делать их более человеколюбивыми, внушать им дух умеренности, порядка и послушания, и в этом своем истинном качестве она «не бросается в глаза и только придает большую силу мотивам нравственности и справедливости»². Когда же она требует большего, действуя на людей в качестве «самостоятельного принципа», это признак того, что она выходит за законные границы и становится прикрытием политической борьбы и честолюбия.

На это, казалось бы, можно было бы возразить, что у религии есть и свой домен — вечная жизнь. Но философ-скептик устами Филона заверяет, что вечные награды и наказания не имеют для человека такого же большого значения, как временные. Да и сама природа человека такова, что «естественная склонность» неизменно действует в нем и обнаруживается в каждом его движении (в том числе и в мысли), тогда как «религиозные мотивы, если они вообще оказывают какое-нибудь действие, делают это урывками»³. Философы, преданные разуму и размышлению, меньше нуждаются в этих мотивах ради того, чтобы удерживаться в рамках нравственности, чем толпа.

¹ Юм, 1996. С. 445.

² Там же. С. 474.

³ Там же. С. 475.

Она потому и не способна к «чистой религии», т.е. истинной, которая исходит из того, что Божество может быть удовлетворено только добродетелью в поступках людей, но никак не мелочными обрядами, восхищенным экстазом или легковерным ханжеством. Во многих случаях обряды выполняются с показным усердием при полном равнодушии сердца, и в этом причина обыденности того, что высшая преданность религии прекрасно сочетается с глубочайшим лицемерием. Мораль религиозного фанатика также позволяет ему не считаться с нравственностью, поскольку «святость цели освящает любое средство, которым можно пользоваться для ее достижения»¹. Но и в целом религия в значительной мере основывается на страхе перед будущим. Этот «аффект» является в ней преобладающим и лишь изредка сменяется периодами радости².

Наибольшее значение для истории религиологических идей имела, однако, «Естественная история религии» (1752–1755), в которой Юм с самого начала, в кратком введении, обозначает, что следует различать два разных по существу вопроса: об основании религии в разуме и о ее происхождении из природы человека. Первый вопрос не вызывает затруднения, так как «весь строй природы» свидетельствует о существовании разумного Создателя, тогда как второй их вызывает – и вследствие открытия безрелигиозных народов, и по причине изменчивости «начальных религиозных принципов»³. Наиболее вероятный генезис и вектор развития эмпирических (а не идеальных) религиозных верований и составил объект изучения Юма в этом произведении.

Юм следует установке Гоббса на раскрытие «естественного происхождения» религии из потребностей, страстей и аффектов человеческой природы (см. § 1), однако вводит отсутствовавший у того принцип эволюционизма. Ум человеческий всегда восходит от простого к сложному – так и в истории религии вначале должны были преобладать самые примитивные и грубые представления о высших силах. У того дикого животного, которым человек был до образования общества, не было времени восхищаться «видимой правильностью» природы (что могло бы привести его к более адекватному познанию ее первопричины) – он вынужден был

¹ Юм, 1996. С. 476.

² Там же. С. 480.

³ Там же. С. 316–317.

довольствоваться удовлетворением своих многочисленных потребностей и страстей (для которого ему требовалась помощь). С другой стороны, элементарное наблюдение над изменчивыми природными явлениями не могло не привести первобытного человека к вере в действия разнонаправленных внешних сил, важные для его жизни. И здесь сразу Юм формулирует свою теорию начального многобожия, в которой нельзя не видеть прямого отрицания монотеистической концепции «естественной религии» у деистов: «первоначальные религиозные представления у всех народов, исповедовавших политеизм, были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают к действию ум человека»¹. Именно поэтому идолопоклонники, разделив сферы действий отдельных божеств, обращаются к каждому из них по его «специальности»².

Далее, уже вполне в духе античных атомистов (см. гл. 6, § 1) Юм объясняет рождение классического политеистического богочитания антропоморфизацией непознанных сил природы, наделением их чувством и разумом. Каждый человеческий аффект (надежда, благодарность, страх и т.д.) вел к представлению о невидимой разумной силе, однако богов не считали ни творцами, ни строителями мироздания. Потому «мнимая религиозность политеистов в действительности представляет собой род суеверного атеизма, поскольку они не признают никакой сущности, которая соответствовала бы нашей идее Божества...»³, и философ отказался бы признать достойными высокого звания теизма не только популярные религиозные представления, но даже принципы Марка Аврелия, Плутарха и других знаменитых стоиков и академиков⁴. Как же мог сложиться (моно)теизм? Опять-таки не из умозаключения о едином Создателе мироздания⁵. Причины были весьма утилитарными: хотя идолопоклонники допускают несколько ог-

¹ Юм, 1996. С. 322.

² Юнону призывают во время бракосочетания, Луцину – при рождении, к Нептуну обращаются моряки, к Марсу воины, к Церере – земледельцы и т.д.

³ Там же. С. 329.

⁴ Там же. С. 334.

⁵ Юм отмечает, что даже в настоящее время простолудин в ответ на вопрос о том, почему он верит во всемогущего творца Вселенной, «не упомянет о красоте целевых причин, которые ему совершенно неизвестны». Там же. С. 338.

раниченных божеств, они выбирают одно из них объектом особого почитания и поклонения, полагая, что при разделении власти и территории между ними их народ был подчинен «юрисдикции» данного божества. А далее, по мере того как страхи и несчастья все более одолевают людей, они измышляют все новые способы поклонения, «и всякий, кто превзойдет предшественника в измышлении возвышенных титулов для божества, в свою очередь наверняка будет превзойден преемником»¹. Потому и не удивительно, что люди постепенно начинали представлять себе отдельное ограниченное божество подателем конкретных благ, творцом и владыкой Вселенной.

Произождая из политеизма, (моно)теизм его, однако, не устранил, но стал чередоваться с ним в преобладании в человеческой истории — по закону «приливов и отливов». Возвысив свои божества до пределов совершенства и наделив их атрибутами единства и бесконечности, простоты и духовности, люди, однако, начинают чувствовать потребность в посредниках между высшим абстрактным Божеством и человечеством. Так, полубоги, «промежуточные существа», более близкие человеческой природе, становятся главными объектами поклонения и постепенно содействуют, таким образом, повторному выдвиганию на передний план вытесненного было уже «при помощи пылких молитв и панегириков» многобожия. Однако возобновленное идолопоклонство обнаруживает признаки деградации, и «отвратительные представления» о божествах снова заставляют повернуть течение в сторону (моно)теизма. Эти колебания имеют опять-таки чисто антропологическое происхождение: «Слабый ум людей не может удовлетвориться представлением о божестве как чистом духе и совершенном разуме, но естественно присущие людям страхи не позволяют им приписывать божеству малейший оттенок ограниченности и несовершенства. Они колеблются между этими противоположными мнениями»².

Как две основные формы религии политеизм и (моно)теизм противоположны друг другу и по преимуществу и по недостаткам. Идолопоклонство имеет то очевидное преимущество, что, ограничивая силы и назначения «своих» божеств, оно отдает должное

¹ Юм, 1996. С. 340.

² Там же. С. 346.

божествам и других групп, допуская и совместное существование многих. (Моно)теизм же исходит из убеждения религиозной группы в том, что единое божество исключает по определению почитание других, и эта исключительность идет и дальше, так как каждая группа убеждена в том, что только ее принципы и культ угодны божееству, и вследствие этого они «изливают друг на друга свое священное рвение и свою злобу — самые неистовые и непримиримые среди человеческих страстей»¹. Но политеистическое сознание имеет и другое преимущество. Когда божество изображается бесконечно превосходящим людей, это неизбежно ведет к чувству угнетенности и приниженности, формируя «монашеские добродетели» умерщвления плоти, покаяния, смирения и т.д. как единственно подходящие человеку. Когда же богов признают лишь немногим превосходящими людей, последние могут быть значительно свободнее в обращении с ними, и отсюда возникают активность, подъем духа, храбрость, великодушие и т.д.²

Значительная часть трактата Юма «Естественная история религии» посвящена остроумным (хотя нередко и кощунственным) наблюдениям над психологией и верованиями реального религиозного субъекта, при которых философ привлекает и античных авторов, и свидетельства своих современников. В «общем заключении» констатируется глубинное противоречие в религии между идеалом и практикой. «Есть ли что-либо более чистое, чем нравственные правила, — восклицает философ, — включенные в некоторые богословские системы? Есть ли что-либо более извращенное, чем те поступки, к которым приводят эти системы?»³.

Теисты, критиковавшие деизм «справа», внесли более скромный вклад в религиологию, но он также не может быть проигнорирован. Основное направление их критики можно обозначить как реабилитацию значения богооткровенной религии.

Хотя многие историки мысли считают, что различие между позициями Сэмюэла Кларка (1675–1729) — рационального теолога и защитника ньютонианства — и деистов было незначительным, он не только дистанцировался от деизма (вспомним о его четырехчастной классификации деистов), но и реагировал на его

¹ Юм, 1996. С. 347.

² Там же. С. 350.

³ Там же. С. 378.

«первую волну», окатившую Англию уже на рубеже веков после публикаций Блаунта и Толанда (см. § 1). В трактате с самораскрывающим названием «Рассуждение касательно неизменяемых обязательств естественной религии и истины и достоверности христианского откровения» (1706) он отстаивал необходимость для религии «специального Божественного Откровения», чтобы «сделать все учение религии ясным и очевидным»¹.

Другой ньютонианец Р. Бентли, известный своей полемикой с атеизмом, написал специальный ответ на манифест Коллинза — «Замечание на недавнее рассуждение о свободомыслии» (1713). Он подверг критике само его определение свободомыслия, обратив внимание на то, что оно позволяет включить в соответствующий класс людей «весь человеческий род, даже дураков, сумасшедших и детей, ибо они также используют то *разумение*, которое имеют, и судят о вещах так, как они [им] *кажутся*»².

Более серьезная критика деистических презумпций была представлена знаменитым философом епископом Джоном Беркли (1685–1753). В «триалоге» «Алсифрон, или Мелкий философ» (1732) он подвергает критике прежде всего освобожденную от идеи воздаяния этику Шефтсбери (см. § 1), но завершает его общей оценкой деистической программы. Пропитанный деистическими представлениями, Алсифрон задается вопросом, какое отношение к аргументам в пользу существования Бога имеет сама «религия или богопочитание» или, более конкретно, зачем нужны Богу «все эти моления и восхваления, благодарения и воспевания псалмов», т.е. всего того, что «глупая толпа» называет служением Ему. Здесь четко уловлено противопоставление «внутренней религии» и «внешней». Ответ в том, что почитать Бога надо не затем, чтобы Он этим гордился, а молиться не с тем, чтобы Он поддавался нашему воздействию, но потому, что «для нас благо быть расположенными к Богу, потому что справедливо, истинно и соответствует природе вещей и явлений то отношение, в котором мы стоим к нашему Верховному владыке и правителю». После этого Алсифрон, герой Беркли, был вынужден признать по крайней мере «определенную пользу и благо человечеству» от христианской религии³.

¹ Clarke, 1706. P. 244.

² Bentley, 1713. P. 10.

³ Беркли, 1978. С. 463–464.

Двухчастная монография другого философа и епископа **Джозефа Батлера** (1692–1752) «Аналогия религии, естественной и откровенной» (1736), написанная в опровержение деистического отвержения наличной религии, прежде всего христианства, была спровоцирована книгой Тиндэла. В ней обосновывался тот базовый тезис, согласно которому те сомнения, которые возникают для восприятия богодухновенности Писания, никак не более тех, что могли бы препятствовать вере в божественное происхождение и мира и его обустройства, и что «авторство» обеих «книг» — Библии и природы — одно¹. Принципиально важный аргумент в пользу обоснования философской нагруженности апологетического труда Батлера имеет тот факт, что он предпосылает этому методу аналогии эпистемологическое введение, в котором четко различались вероятностное и доказательное свидетельства в пользу того или иного тезиса, а также оценка вероятностного знания как такового (как рационального основания метода аналогий в целом) и надежности опирающейся на него аргументации². Религия определяется Батлером исходя из ее «объекта» — «Божественного правления»³, а вся книга посвящена осмыслению основных пунктов естественной и «положительной» религии. К первым Батлер относил прежде веру в посмертное существование индивида, а затем награды и наказания разумных субъектов (в целях их духовного совершенствования) и общего осмысления Божественного промысла, ко вторым — проблемы значимости христианства, основательности критики Откровения, необходимости Божественного посредничества для спасения человечества и характера избранности тех, к кому обращено само Откровение. Свидетельства о чудесах, которые деисты пытались дезавуировать, не менее соответствуют рациональной религии, чем этические принципы. Батлеру был близок и М. Рэмси, автор «Философских основ естественной и откровенной религии» (1748), поставивший своей целью продемонстрировать, что «сущностные догматы богооткровенной религии превосходно сочетаются с разумом»⁴.

¹ Butler, 1736. P. IV–V.

² Ibid. P. I, IV.

³ Ibid. P. IX.

⁴ Ramsey, 1748. P. IV.

Одним из оппонентов Юма был представитель шотландской школы Дж. Освальд, написавший «Обращение к здравому смыслу в защиту религии» (1766–1772). Религия основывается здесь на естественных положениях человеческого рассудка, который, однако, должен оставить место и авторитету.

Объем теистической апологетики по вопросам религиологии на Британских островах был весьма значителен. О нем свидетельствует тот хотя бы факт, что одна только «библия деизма» Тиндэла вызвала порядка 150 откликов после ее опубликования¹.

§ 3. Французское и итальянское Просвещение

Несмотря на неоспоримую вторичность французских религиологических построений в сравнении с английскими (см. § 2), они гораздо больше стимулировали тех, кто создавал дисциплину знания под названием «Философия религии» — как основной предмет их критики. При всей остроте полемики в английской литературе о религии она в сравнении с французской отличалась заметным академизмом: теоретики спорили друг с другом о принципиальных материях, все же не ставя перед собой практических задач по типу знаменитого вольтеровского «Раздавите гадину!». Среди основных французских деистов не было консервативных и либеральных — они были «революционными», и даже юмовское пренебрежительное отношение к существующей религии далеко отстоит от ненависти, которую к ней испытывали французские «натуралисты», совершенно всерьез настаивавшие на том, до чего в Англии не додумался бы ни один либерал — что религия в основании своем безнравственна и антигосударственна. В соответствии с этим совсем не удивительна и эмоциональность теистической апологии существующей религии, которая была борьбой уже не только за истину, но и за ее выживание. События 1789–1793 гг. доказали, что апологетам было из-за чего всерьез беспокоиться.

Среди первых значительных французских мыслителей, еще только начинавших видеть религию в *деистическом* ракурсе, правда, в контексте политической философии, следует выделить Шарля де Монтескье (1689–1755). Хотя религия интересовала его пре-

¹ Seban, 1995. P. 423.

имущественно в рамках системы разумного законодательства и веротерпимости, уже в «Персидских письмах» (1721) он предложил и понимание религии как феномена. Он четко дал понять, что в самом существе своем религия состоит лишь в почитании Бога и Его законов, а также в любви к ближним, но никак не в «церемониях» (письмо XLVI). В своем основном произведении «О духе законов» (1748) философ рассматривает религию в качестве одного из основных факторов, которыми создается «общий дух народа» наряду с климатом, законами, государственным правлением, историческими преданиями и обычаями (XIX. 4)¹. Религии он посвящает целых два раздела: «Об отношении законов к установленной в стране религии, рассматриваемой в ее обрядах и ее сущности» (XXIV) и «О законах в их отношении к вводимой в отдельных странах религии и ее внешнему благоустройству» (XXV). Монтескьё не скрывает, что в данном произведении существующие религии интересуют его исключительно с точки зрения их отношения «к тому благу, которое они доставляют гражданскому быту, независимо от того, кроются ли корни их на небе или в земле»². Религия, как и все прочее, может быть более или менее совершенной, а потому атеистические упреки в том, что она иногда плохо влияет на нравственность, не являются серьезными доводами против нее: правительства тоже могут плохо влиять на нравственность, но из этого не следует, что их надо из-за этого упразднить. К тому же, подчеркивать один только ущерб от религии, замалчивая ту несомненную пользу, которая от нее же происходила, — не лучший способ полемики. Но как бы ни сравнивать плюсы и минусы, «вера в существование Бога весьма полезна»³.

Монтескьё солидаризируется с мыслью глубоко почитавшегося им Монтеня (см. гл. 6, § 3), который считал, что культ имеет оправдание, естественным образом связывая людей с «чувственными вещами», чего не могла бы обеспечить чисто «духовная религия» (XXV. 2). Более того, религия, соединенная со многими обрядами, больше привязывает к себе своих почитателей⁴, чем та, в которой их мало: люди склонны больше привязываться к тому,

¹ Монтескьё, 1955. С. 412.

² Там же. С. 530.

³ Там же. С. 531.

⁴ Примерами служат иудаизм и ислам.

чем они больше заняты¹. Равным образом религию упрочает и соединение «идеи высшего духовного существа» с чувственными представлениями, входящими в область культа². Совершенная религия, однако, не должна обременять людей множеством предписаний, должна больше «говорить сердцу» (*parler au coeur*), находиться в согласии с нравственностью и воспитывать из людей хороших граждан, а потому государственным законам и религии следует друг друга корректировать. Монтескьё не был противником восполнения «естественной религии» через Откровение, но считал различие между существующими религиями необходимо обусловленным их человеческим характером. Поэтому он писал, что «Бог есть как бы монарх, в империи которого многие народы, и все они приходят принести ему дань, говоря каждый на своем языке (различные религии)»³.

Значительно больше о религии сказал **Вольтер** (1694–1778), и сказанное им воспринималось гораздо шире. Он очень многое почерпнул у английских деистов во время своего длительного пребывания на берегах Темзы (1726–1729), внимательно следил за всей английской литературой, а Тиндэлом восхищался как самым отважным защитником «естественной религии». Заняв четкую позицию между конфессиональной религией и атеизмом, в которых видел крайности, как бы равноудаленные от истины (отчасти как лорд Болингброк, см. § 2), он неоднократно советовал всей Европе, как сделать религию «подлинно разумной». В сочинении «За и против» (письмо к Урании) [1722] он называл ее «естественной религией» (*religion naturelle*), в «Альцире» (1736) — «религией истинного христианина» (*du Chrétien veritable*), позднее — «теизмом». Основные его религиологические идеи были выражены в статьях знаменитого «Философского словаря» (1764–1769).

В статье «Атеист» Вольтер утверждал, что «теология часто ввергала умы в атеизм, а философия в конечном счете их извлекала из этой бездны»⁴. За этим остроумным афоризмом стояла целая

¹ Монтескьё, 1955. С. 547.

² Там же. С. 546. По этой причине католики, по его мнению, больше привязаны к своей религии, чем протестанты.

³ Dierse, 1992. S. 658.

⁴ Вольтер, 1988. С. 620.

концепция, в соответствии с которой историческая религия не может удовлетворить подлинных религиозных потребностей, но только их исказить. Те, кто утверждал, что общество образуют атеисты, были правы в том смысле, что атеизм предпочтительнее для государственного устройства, чем религиозный фанатизм¹. Этому никак не противоречит несостоятельность атеизма как мировоззрения (статья «Атеизм»), не выдерживающего критики, исходя уже из того старого, но верного умозаключения, по которому мир как превосходно отлаженный механизм с несомненностью предполагает существование «очень хорошего механика»². Бейль был прав, утверждая, что атеисты могут быть нравственными (см. § 1), и его просчет состоял только в том, что он не указал своим оппонентам на пример китайского (конфуцианского) общества, которое они твердо считали атеистическим³. По большей части, однако, атеизм «весьма опасное чудище, когда оно находится в тех, кто стоит у власти»⁴.

В статье «Бог, боги» Вольтер учитывает концепцию «естественного происхождения» религии у Юма, но корректирует ее. Люди вначале под впечатлением «поразительных эффектов природы» заподозрили, что она должна иметь своего «господина». А затем, когда появились вожди, ими управлявшие, появилась потребность допустить «существование хозяев этих новых хозяев, коих создала людская слабость», а первые суверены использовали эти представления для укрепления своей власти (ср. концепцию Крития, гл. 5, § 1). Так сложилась начальная религия, состоявшая в том, что «любое небольшое общество имело своего бога»⁵. Но это общество не могло не признать управления и, следовательно, богов и у других соседних обществ. Так, многобожие, имевшее социальное происхождение, держалось до того времени, пока в больших государствах не появились священники, маги и философы, располагавшие досугом для умственных занятий, которые изошрили свой разум до признания единого и всеобщего Бога, господина прочих богов (такowymi почитались

¹ Вольтер, 1988. С. 623.

² Там же. С. 632.

³ Там же. С. 642.

⁴ Там же. С. 645.

⁵ Там же. С. 647.

египетский Кнеф и греческий Зевс)¹. В этой же статье Вольтер становится на защиту религии от обвинения в преступлениях: их породила не религия, но «суеверие» — «змей, обвинивший религию своими кольцами; ему надо разmozжить голову, не рая при этом религию, которую он отравляет и пожирает»². Неразумно считать (как это делают философы типа Гольбаха, см. ниже), что люди, поклоняясь Богу, должны становиться суеверными фанатиками — скорее очевидно, что, не почитая Его, они станут предаваться страстям и преступлениям.

А в статье «Религия» он прямо выписывает деистическое «кредо». Признавая здесь христианство единственно благой, необходимой и обоснованной религией в мире и второй богооткровенной (после иудаизма), Вольтер предлагает читателю умственный эксперимент — на предмет поиска и другой, «менее скверной, чем все иные религии» и (как он иронизирует) «приближающейся к нашей». Таковой была бы религия, которая учит поклоняться Верховному Бытию (единому, бесконечному и вечному), сотворившему мир, соединяет с ним в награду за добродетели и разъединяет в наказание за преступления. «Религия эта пренебрегла бы догматами, измышленными тщеславным безумием, — вечными темами для дискуссий — и научила бы чистой морали, по поводу которой никто никогда бы не спорил» и не усматривала бы суть культа в «пустых обрядах». Это была бы «религия служения своему ближнему во имя любви к Богу вместо преследования своего ближнего и его убиения ради любви к Богу», учила бы терпимости по отношению к другим и, заслужив всеобщее расположение, превратила бы человеческий род в «народ братьев». Правда, и эта религия не обошлась бы без культа, но то были бы торжественные обряды, «поражающие умы толпы», а не мистерии, возмущающие мудрых и раздражающие неверующих. Она не столько бы обещала искупление грехов, сколько воодушевляла бы людей к «общественным добродетелям». Наконец, эта религия гарантировала бы своим служителям достаточный доход, но не позволяла бы им становиться тиранами. Вождь европейского Просвещения выражает удовлетворенность тем, что эта религия уже живет в сердцах мно-

¹ Вольтер, 1988. С. 647–648.

² Там же. С. 670.

гих государей и надеется, что она станет господствующей с момента подписания ими «вечного мира»¹.

В третьем разделе той же статьи («Вопросы, касающиеся религии») Вольтер вновь обращается к волновавшей его проблеме происхождения форм религии и уже прямо оппонирует Юму, не называя его по имени (вопрос 2). То, что первоначальной формой религии был политеизм, не соответствует порядку познания человеком окружающего мира. Напротив, «люди начали с признания единого Бога, и лишь впоследствии человеческая слабость добавила к нему многих»². Первые люди были подобны детям, которых не поражают ни регулярные явления природы, ни ее гармоническое устройство, но только явления, внушающие страх, наподобие громовых раскатов. Эти люди, страдая от стихий и притеснений со стороны соседей, приходили к мысли о едином существе, несущем благо и зло, но вовсе не о разнодействующих силах, так как в любом процессе познания человеческий ум идет от простого к сложному, а затем возвращается к простому на основе «высшего знания». О единобожии свидетельствуют пантеоны всех древних народов, признававших верховное божество. Впоследствии «воспаленное воображение» по мере изучения многообразия мира обожествляет едва ли не все явления окружающего мира, однако затем философы древних народов приходят к допущению единого Божества, воздающего и мстящего. В итоге ко времени Августа все «исповедующие религию» признали его, а также множество второразрядных богов, культ которых и был назван позднее идолопоклонством³. В том же разделе (вопрос 5) Вольтер снова поднимает уже, казалось бы, исчерпывающе рассмотренную тему той «второй религии» (которая на деле для него была самой первой). Здесь он описывает ее достоинства более кратко, но достаточно емко. Эта религия — самая простая, она «учила бы в большом объеме морали и очень мало — догматам»⁴. А далее (вопрос 8) философ различает еще две религии — «государственную» и «теологическую». Первая ни в какие времена не может вызвать смуты, ибо требует только лишь того, чтобы имамы регистрировали обрезанных, а

¹ Вольтер, 1988. С. 691.

² Там же. С. 699.

³ Там же. С. 703.

⁴ Там же. С. 706.

кюре — крещеных, чтобы соблюдались праздники, служители культа пользовались уважением, а не властью и, наконец, чтобы они наставляли народ в благонравии, а служители закона блюли свои собственные нравы. Не так обстоит дело со второй религией, которая есть «источник всех глупостей и всех невысказанных смут ... мать фанатизма и гражданских раздоров, враг рода человеческого»¹. При этом автор не уточнил, к какой из двух он относит «нашу религию» — «единственно благую, необходимую и обоснованную» (см. выше).

Второй властитель дум века просвещения **Жан Жак Руссо** (1712–1778) представил иной проект религиологического деизма, в большей мере модифицированный в сравнении с британским. Хотя речь шла также о «религии разума» и об освобождении «внутренней религии» от «внешней», а также о том, как лучше приспособить религию к совершенному гражданскому обществу, вторым безошибочным органом познания религиозной истины объявлялось «внутреннее чувство», а политическая лояльность восполнялась догматами гражданской религии. Свои взгляды на религию Руссо изложил в двух сочинениях — в дидактическом романе и систематическом трактате, опубликованных в одном и том же 1762 г.

В «Исповедании веры савойского викария» — назидательной повести в романе «Эмиль» — специальный интерес представляет переход от изложения «добрым священником» своей религии к наводящему вопросу автора. После того как викарий изложил свои аргументы против атеистов (в том числе в виде телеологического доказательства бытия Божия) и рассказал о своем непрерывном славословии Бога, у Которого ему, правда, нечего просить, ему задается вопрос о том, не желает ли он раскрыть какие-то еще религиозные истины, заключенные в Писании и догматах, после того как посвятил собеседника в «естественную религию». В ответ Руссо устами викария выражает удивление, как может быть необходимость в иной религии, кроме той, которую называют естественной. Высшие идеи о Божестве даются нам только разумом: «Созерцайте зрелище природы, прислушайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что же еще могут сказать

¹ Вольтер, 1988. С. 708.

нам люди? Их откровения только искажают Бога, наделяя Его человеческими страстями»¹. Неверно считать, что Откровение нужно для того, чтобы служить Богу так, как Он того хочет, и приводить в доказательство «множество странных культов», ибо разнообразие «культов» само порождено «фантазией откровений». Ведь «с тех пор, как народы вздумали заставить Бога говорить, каждый заставляет говорить Его по-своему, влагает Ему в уста то, что хочет. Если бы слушали только то, что Бог говорит сердцу человеческому, то на земле всегда существовала бы только одна религия»². Культ нужен, но тот, которого требует Бог, — «культ сердца», а он, если искренен, всегда единообразен.

Считать, что Бог придает значение облачениям священнослужителей, порядку произносимых ими слов и их жестах, — значит проявлять «безумное тщеславие». Бог хочет поклонения только «в духе и истине»³, а если внешний культ должен быть единообразным, то для этого нужно не Откровение, а полицейский порядок. Вся теология, на которой строится разумная религия, приобретает созерцанием Вселенной и употреблением данных от Бога способностей. Что же касается специальных откровений, которыми различные «секты» объясняют свою исключительность, то они обосновываются посланничеством апостолов, а оно в свою очередь чудесами, о чем свидетельствуют книги, а книги написаны всего лишь людьми. Для того чтобы разобраться в истинности вероучений, следует забираться в «ужасающие дебри», сопоставляя все «памятники веры», сохранившиеся во всех странах мира, отличать подлинные документы от подложных, а в первых отслаивать пропуски и добавления, при этом сопоставляя наши возражения и вопросы к нам наших противников. При этом остается без ответа вопрос, почему Богу понадобились для подтверждения Его слова такие средства, которые сами нуждаются в серьезнейшем удостоверении⁴.

Неизменный порядок природы гораздо лучше удостоверяет мудрую руку, создавшую его, а чудеса, которые приписываются Богу, слишком мало достойны Его величия. Чудо обосновывается

¹ Руссо, 1913. С. 290.

² Там же.

³ Цитируется: Ин 4:23.

⁴ Руссо, 1913. С. 293.

учением, учение чудом, а библейская религия, представляющая «Бога войны и сражений», не требует отречься ради нее от «естественной религии»: «Ваш Бог не наш, — скажу я этим сектантам, — Бог, который начинает с того, что избирает один-единственный народ и отказывается от всего остального человечества, не есть общий отец людей; Бог, который осуждает на вечные муки большинство своих созданий, не тот милосердный и благой Бог, которого указал мне мой разум»¹. Тот же разум говорит, что истинные догматы веры должны быть ясны, прозрачны и «поражать своей очевидностью» (чего в нынешней религии нет). Вера утверждается разумением, а лучшая религия — наиболее ясная. Бог наделил человека разумом не для того, чтобы запретить пользоваться им.

После диалога между «вдохновенным» и «мыслителем» Руссо переходит к вопросу о сопоставлении наличных религий по их истинности. Но тут-то и невозможно прийти к какому-либо результату, поскольку «каждый блистает в своей партии», а отвечая на возражение оппонента, оказывается в затруднительном положении. В Европе три религии, из которых одна (иудаизм) принимает одно откровение, другая (христианство) — два, третья (ислам) — три. Беспристрастный человек не сможет стать судьей в том, какая из них лучшая, ибо первая — самая древняя, третья — самая новая и, кажется, наиболее последовательная, вторая — видимо, самая лучшая, но ее непоследовательность бросается в глаза². При этом по вполне понятным причинам каждая из них оказывается победительницей в спорах на своей территории: христиане — в Сорбонне, иудеи — в Амстердаме, мусульмане — в Константинополе. Но то, что вызывает у Руссо наибольшее возмущение, — это претензия христиан на то, что люди, не знающие их благовестия, будут осуждены, даже если они живут на краю земли и не могут ничего о нем услышать³. В итоге человек ни в коем случае не должен менять религию, в которой воспитан, чтобы перед трибуналом Верховного Судьи не быть обвиненным в том, что следовал добро-

¹ Руссо, 1913. С. 295.

² Там же. С. 299.

³ От имени туземца савойский викарий восклицает: «Почему ваш Бог предоставил этим событиям произойти так далеко от меня, если Он хотел обязать меня быть осведомленным о них? Разве преступление не знать, что происходит у антиподов? Могу ли я угадать, что на другом полушарии был еврейский народ и город Иерусалим?» — Там же. С. 301.

вольно принятым заблуждениям, предпочитая их более естественным — тем, в которых вырос¹ (из чего, как мог домыслить читатель, следует, что ни одной истинной религии нет). Речь эта настолько убедила того, от лица которого ведется повествование в романе, что он счел за лучшее посвятить мальчика Эмиля только в «естественную религию», предоставив ему искать другого руководителя, если ему понадобится какая-либо иная.

В заключительной главе «О гражданской религии» знаменитого опуса Руссо «Об общественном договоре» поднимаются три религиозические темы: историческая схема отношения религии и государства, классификация сложившихся религий с этой точки зрения и проект религии, оптимальной для общества. Первоначальной формой человеческого правления была теократия, соответствовавшая политеизму: «из одного того, что во главе каждого политического общества ставили богов, следовало, что было столько же богов, сколько народов»². Всякая религия была неразрывно связана с законами того государства, которое ее предписывало, а потому не было иных способов обратить другой народ в свою веру, кроме как поработить его, и миссионерами становились завоеватели. Поэтому язычество могло быть единственной религией. Христианская идея царства не от мира сего не укладывалась в головы язычников, которые закономерно смотрели на христиан как на мятежников, лишь скрывавших свои истинные намерения быть независимыми и повелителями. То, чего они опасались, осуществилось, когда христианство стало государственной религией. Но эта теократическая линия в самом христианстве в течение веков вела к «двоевластию» светской и духовной власти, что не могло не оказать отрицательного влияния на правление³.

Религия по отношению к обществу разделяется на два вида — «религию человека» и «религию гражданина». Первая — без храмов, алтарей, обрядов, «ограниченная чисто внутренней верою во всевышнего Бога и вечными обязанностями морали», «чистая религия Евангелия», «истинный теизм», «естественное божественное право». Вторая разновидность представлена всеми древними народами, и эту религию можно назвать «божественным правом

¹ Руссо, 1913. С. 308.

² Руссо, 1998. С. 312.

³ Там же. С. 314.

гражданским или положительным». Есть еще третья разновидность — «религия священническая», дающая людям два законодательства, двух правителей, религия лам и пап. Все три типа религии имеют свои недостатки. В третьем случае они самоочевидны. Вторая хороша тем, что не допускает первосвященника, кроме государя, и иных служителей, кроме магистратов, но топит веру в Божество во внешней обрядности и ведет к нетерпимости и агрессии. Лучшая же из всех — первая, евангельское христианство (а не нынешнее), которая не имеет никакого отношения к политическому организму, оставляя законы в одной только их собственной силе и «не только не привязывает души граждан к Государству, она отрывает их от него»¹.

Поэтому Руссо предлагает компенсировать ее «неотмирность» введением «исповедания веры чисто гражданского». Его артикулы следует устанавливать правителю, но не как догматы религии, а как правила общежития, без которых нельзя быть хорошим подданным. Поэтому правитель может изгнать из государства каждого, кто в эти правила не верит. «Догматы гражданской религии» должны быть просты, немногочисленны и понятны без комментариев (совсем, можно было бы добавить, как вера савойского викария). Они должны делиться на положительные и отрицательные. К первым следовало бы отнести веру в следующие предметы: «существование Божества могущественного, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботливого; загробная жизнь, счастье праведных, наказание злых; святость Общественного договора и законов». Догмат отрицательный — единственный: он запрещает нетерпимость. Философ задавался и закономерным вопросом о том, как быть с терпимостью по отношению к тем, кто нетерпим, и решает его «положительно»: тот, кто говорит, что вне Церкви нет спасения, должен быть изгнан из Государства, если оно само не Церковь, а государь не первосвященник².

Дени Дидро (1713–1784) продемонстрировал все возможности эволюции от либерального деизма в атеизм. Центральными темами религиологических размышлений главного издателя знаменитой «Энциклопедии» были религия и нравственность, а также религия и общество.

¹ Руссо, 1998. С. 317.

² Там же. С. 322.

Уже одну из самых ранних своих публикаций «Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный господином Ш. [Шефтсбери]» (1745) он открывает опровержением устойчивого мнения о нераздельности религии и добродетели. Оно легко опровергается историческими фактами, ибо не было недостатка в народах, которые усердно служили своей религии и вели самую распущенную жизнь, тогда как другие народы, выглядевшие атеистическими, соблюдали основополагающие нравственные принципы¹. В тех случаях, когда природа и нравственность выступают против священнослужителей, само послушание им должно быть преступным, возмущается Дидро. Да и не только им, так как воздавать религиозные почести «некоему верховному существу, известному своей несправедливостью и злобой» (подразумевается Бог Библии) — значит потерять всякие представления о справедливости, правосудности и истине². Напротив, вера в такого бога, которого «история при каждом удобном случае изображает образцом правдивости, справедливости и доброты», была для добродетели полезна³. Добродетель же, осуществляемая «раболепным верующим» — из послушания Писанию и авторитету, — имеет цены не больше, чем невинность и сдержанность обезьяны под палкой надсмотрщика⁴.

Воззрения Дидро-деиста были очень тщательно выписаны в специальном эссе «О достаточности естественной религии» (предположительно 1746–1747). Оно открывается дилеммой: считать ли «естественную религию» творением людей или Бога? Первое решение нельзя принять, поскольку на ней основывается «религия откровения». А при втором решении целью ее сообщения людям может быть только «познание необходимых истин и отправление основных обязанностей». Из чего делается умозаключение, будто человеку не надо знаний больше тех, что он получает от природы. В религии, как можно понять Дидро, различимы три как бы составные части: «знание догматов», «отправление обязанностей» и «сила, необходимая для того, чтобы действовать, и для

¹ Дидро, 1986. С. 65. В пользу этих двух положений, однако, не приводятся примеры, тогда как для второго они были бы не лишними.

² Там же. С. 95.

³ Там же. Не указывается опять-таки, о каком же боге столь щедро свидетельствует история.

⁴ Там же. С. 98–99.

того, чтобы верить». Все они перекрываются «естественной религией», которая в результате «не оставила религии откровения ничего существенного и необходимого для дополнения». Естественная религия была дана первым людям (ср.: диалог Ж. Бодена, гл. 6, § 3), и только потом появились законы иудейский и христианский. Но и сейчас «мы не можем быть обязаны более, чем то приписывают нам его [морального закона. — *В.Ш.*] заповеди». Из этого, кажется, не следует, чтобы естественный закон нуждался в улучшении, но Дидро думает, что для потомков первых людей он стал «достаточен» после его усовершенствования¹. Подчеркивается прежняя мысль: «закон откровения» ничего не дает для морального наставления в сравнении с «естественным законом» — если не считать, разумеется, учения о первородном грехе, по которому потомки виновны из-за самого своего рождения у согрешивших предков, что является «осознаваемой всеми нелепостью»².

Естественная религия, однако, не только самодостаточна, но и превосходит все «религии откровения», притом в целом ряде пунктов. В ней нет никакого «лицеприятия»³, она не заставляет верить в то, что выше разума, против нее никто не выступает, но все признают ее постулаты, и даже перед христианством она имеет то преимущество, что ей значительно легче следовать. Но есть у нее и преимущество: все прочие религии имеют начало, а потому должны иметь и конец, а она начала не имеет, а потому и не закончится, когда все прочие уйдут. И еще одно — в том, что она наиболее очевидно исходит от Бога, а не от людей, которые изложили свои «законы» в книгах, подверженных судьбе всего тленного и порче⁴. Все эти преимущества естественной религии позволяют сделать Дидро важное «религиологическое открытие», состоящее в том, что «все религии мира просто секты естественной религии и... иудеи, христиане и даже язычники также лишь натуралисты-еретики и натуралисты-схизматики»⁵. Естественно, что лучшее для любых «схизматиков» — вернуться домой, и потому пред-

¹ Дидро, 1986. С. 189.

² Там же. С. 190.

³ Подразумевается — в отличие от библейской религии, считающей лишь один народ богоизбранным.

⁴ Там же. С. 191–195.

⁵ Там же. С. 196.

полагается, что если бы все «секты» принесли в жертву положения, по которым они спорят, «они перешли бы из своих церквей в церковь деистов»¹. А какова перспектива для религий? Для «религий откровения» она весьма печальна, так как эти «культы, которые избрали себе люди»², будут все больше обесславливаться в умах людей из-за «сумасбродства и злодеяний», и только «естественная религия» увенчается подъемом и заставит поклониться себе всех людей. В самом заключении, однако, молодой «друг человечества» все же скорбит о том, что неразумный и любимый им род людской (о котором он горько сожалеет) потерял свое блаженство навсегда³.

Постепенно, однако, «естественная религия» приходит у Дидро в забвение, а исторические религии (и больше всего та, в которой он родился) все чаще доказывают ему свою несостоятельность. Прежде всего моральную. Потому уже в эссе «Прогулка скептика, или Аллеи» (1747) он составляет «генетическую цепочку», в соответствии с которой корысть породила священников, те — предрассудки, которые в свою очередь породили войны, и потому войны будут продолжаться до тех пор, пока выгодно будет быть священниками⁴.

Можно было бы предположить а priori, что на невозвратный переход «главного энциклопедиста» к позиции воинствующего атеизма должны были повлиять полемические реакции теологов на его религиозические инвективы. Так оно и получилось. Об этом свидетельствуют «Прибавления к “Философским мыслям”, или Разные возражения против сочинений различных богословов» (ок. 1747—1748), составленные в виде афоризмов. Наряду с насмешками над Библией и скабрёзностями по поводу основных христианских догматов здесь появляются чистосердечные высказывания о религиях как таковых. Согласно известному афоризму 18, «истинная религия, важная для всех людей всегда и повсюду, должна была бы быть вечной, всеобщей и очевидной; но нет ни одной религии, обладающей этими тремя признаками. Тем самым

¹ Дидро, 1986. С. 197.

² Естественную религию, как мы помним, избрал сам Бог.

³ Там же. С. 198. Скорее всего вследствие того, что «обласканный» Дидро человеческий род все же почему-то предпочитал и предпочитает истинной «естественной религии» пагубные наличные религии.

⁴ Там же. С. 204.

трижды доказана ложность всех»¹. Уточняется и «эпистемическая несостоятельность» всех религий: события, которые заложены в их основу – древние и чудесные, и потому «самое сомнительное приводится в доказательство самого невероятного» (афоризм 20)².

В написанной, но не опубликованной «Речи философа, обращенной к королю» Дидро, надеясь еще наставить на правильную дорогу Людовика XVI (впоследствии энциклопедисты были вынуждены в нем разочароваться), предлагает ему предпринять религиям «жесткие реформы»³. Государю нет нужды бояться этой жесткости (ему было бы целесообразно разобраться с нынешней церковью так, как император Константин в свое время с язычеством), ибо религия, к сожалению – «весьма живучее, вьющееся, никогда не гибнущее растение», которое меняет только форму. Лучшей религией будет та, которая останется после обнищания и уничтожения духовенства, так как она будет менее «стесняющей и печальной» и более «спокойной и невинной»⁴. Еще более оптимистично о будущем религии (с материалистических позиций) Дидро высказался в «Разговоре философа с женой маршала де ***». Религии, оказывается, не так прочны, как он недавно еще хотел внушить королю, и со временем «увядают», как монастырские уставы⁵.

Во Франции создавались не только антирелигиозные памфлеты для печати. Атеистическая литература активно распространялась также в рукописях. Еще до перехода Дидро в атеизм, по крайней мере с 1730-х гг. во Франции так начали распространяться «Записи мыслей и мнений Жана М.***, кюре из Этрипиньи и Бю». Речь идет о знаменитом «Завещании» **Жана Мелье** (1664–1729), деревенского священника из Шампани, который ближе к концу

¹ Дидро, 1986. С. 267–268.

² Там же. С. 268.

³ Полагаю, что к Дидро быстрее прислушались в рецептивной России, так как вряд ли может быть совсем случайным совпадением, что Екатерина II, состоявшая с ним в постоянной переписке, приняла и самые решительные меры по отношению к монастырям.

⁴ Там же. С. 451.

⁵ Потому он, вероятно, и нашептывал герцогине (скорее всего де Брольи), взяв на себя роль Мефистофеля: «Мадам, искушение слишком близко, а муки ада слишком далеки; не ждите ничего хорошего от системы странных воззрений, которые можно внушать только детям...». Там же. С. 459. Этой действительной беседой с аристократкой Дидро хвастался (как истинный сын третьего сословия) в переписке с Екатериной II.

своих бранных дней решил написать отречение от веры и от всякой религии, притом не в афоризмах, а в огромном двухчастном опусе. Впервые его опубликовал в 1762 г. с большими сокращениями в Женеве Вольтер, выбравший только то, что касалось дезавуирования христианства и пытавшийся представить автора как деиста, а в 1772 г. П. Гольбах изложил взгляды этого своего «духовного учителя» в книжке «Здравый смысл кюре Мелье»¹. С самого начала священник-атеист выясняет во имя блага всего человечества, что источник всех зол, совершающихся в мире, и лжи коренится в возмутительной политике людей, иные из которых хотят просто властвовать над другими, а некоторые еще желают суетной славы святости и божественности. «Всякий культ и поклонение богам есть заблуждение, злоупотребление и шарлатанство», все законы и декреты, издаваемые от имени бога или богов, — человеческие измышления, не говоря уже о празднествах, жертвоприношениях и прочих действиях. Все это выдуманно ловкими политиками, умножено лжепророками, обманщиками и шарлатанами, затем стало приниматься на веру невежеством и, наконец, было закреплено государственными законами, которые «воспользовались этими выдумками, чтобы с их помощью держать в узде народ и творить свою волю». Но в сущности все эти «выдумки» — только «узды для коров»², потому что «на мудрых не наденешь эту узду, они не поддаются ей»³. Происхождение религии соответствует ее сути. Она есть дело «некоторых людей», более тонких, хитрых и, может быть, даже более развращенных и злых, чем остальные, которые из честолюбивого желания возвыситься над другими и потешиться над их невежеством «дерзнули принять на себя имя бога и возвыситься в качестве верховного владыки», внушая к себе больше страха и уважения. Прочие же люди, под воздействием страха и глупости или из угодливости и лести предоставили им полную свободу действия, позволив им стать господами над собою⁴. Заслуги Мелье были отмечены не только философами, но и теми, кто начал было приканчивать то, что кюре считал источником всех зол, всерьез: 17 ноября 1793 г. Национальный Конвент

¹ Кузнецов, 1964. С. 385.

² Здесь священник цитирует Монтеня.

³ Мелье, 1937. С. 18–19.

⁴ Там же. С. 396–397.

издал декрет о сооружении памятника «первому священнику, который имел мужество и добросовестность отречься от религиозных заблуждений»¹.

О человечестве заботился и известный врач и философ-материалист Ж.О. Ламетри, раскрывающий глаза «простым людям» в очерке «Система Эпикура» (1750) на те призрачные блага, которые им обещает религия. Она создана, чтобы помогать им переносить горечь этой жизни, а также указывать на вечные мучения тем, кто не хочет становиться добычей страдания и скуки. Для умных же людей «религия является тем, что она есть на самом деле, а именно басней»². Не укрылось от него и происхождение религии. В «Предварительном рассуждении» (1751) он обращается к тем первобытным временам, когда люди решили жить сообща и пришли к необходимости выработать «систему политических нравов» для обеспечения безопасности своей совместной жизни. Поскольку же люди — «непокорные животные, с трудом поддающиеся укрощению», то те, кто был способен стать во главе прочих, предусмотрительно призвали в помощь себе скучные для массы законы религии. Она появилась «со священной повязкой на глазах» и скоро оказалась окруженной толпой, внимающей ее рассказам о чудесах, «до которых чернь всегда падка» и которые производят на нее тем большее впечатление, чем меньше она их понимает. А затем к двойной узде морали и религии — Ламетри был последовательным материалистом, так как совсем нравственность не идеализировал — присоединили еще третью узду наказаний³.

В противоположность ему **Клод Адриен Гельвеций** (1715–1771) был материалистом более «мягким» (так как о нравственности беспокоился) и атеистом менее решительным — может быть, частично потому, что сохранял еще следы воспитания в иезуитском колледже, а может быть, и из нежелания с самого начала идти на прямую конфронтацию с церковью. Поэтому в первом своем трактате «Об уме» (1758) он неоднократно и даже, можно сказать, нарочито противопоставляет «истинную религию» христианства «ложной религии» язычества. Так, он пишет, что все религии «кроме нашей» суть дело рук человеческих и ни одна из них не яв-

¹ Мелье, 1937. С. 726.

² Ламетри, 1983. С. 375–376.

³ Там же. С. 420–421.

ляется «плодом работы великого и обширного ума законодателя», но лишь «узкого ума частного лица» и потому они не основаны на законах и принципах общественной пользы¹. Если прочесть этот пассаж внимательнее, то становится очевидным, что из этого одобрения «истинной религии» следует, что она также есть дело рук человеческих, но только результат работы «ума великого и обширного». Все религии, однако, закономерно имеют, по Гельвецию, общие, родовые черты. Языческие жрецы умерщвляли Сократа и множество других великих людей, когда общественное благо приходило в противоречие с их частным благополучием, и в интересах служителей «ложной религии» было обманывать народ, а потому и преследовать всех, кто мог бы его просветить, но и служители «истинной религии» следуют порой их примеру². Но даже истинные служители «истинной религии», если у них «нежная душа», чувствительная к жалобам обездоленных, должны понимать, что добродетельное поведение следует основывать не на «принципах религии» (даже если они достойны всяческого уважения), но только на мотивах личного интереса³.

В трактате «О человеке» (1769) продолжается разговор о «ложных» и «истинной» религиях, но он уже окончательно принимает вид фигового листка, неловко прикрывающего последовательно атеистические воззрения. Так, в главе «О ложных религиях» (II.11) выясняется, что в действительности от самого этого деления религий не осталось и следа. Оказывается, что верить, будто чья-то религия истинная, а остальные ложные, можно только если верить своей няне и своему воспитателю. Далее, считает ли истинной одну из религий помимо нее также и окружающий мир, который «стонет под тяжестью множества храмов, посвященных заблуждению», как бы различно оно ни именовалось?⁴ Религии приходят и уходят, биографии Нумы Помпилия, Зороастра, Магомета и многих других свидетельствует о том, что «все религии можно рассматривать как политические учреждения, оказывающие большое влияние на благо народов». Однако из того, что Гельвеций предлагает при генерации новых религий постараться сделать (не

¹ Гельвеций, 1973–1974. Т. 1. С. 269.

² Там же. С. 254–255.

³ Там же. С. 314.

⁴ Там же. Т. 2. С. 43.

указывается только кому) их «возможно менее пагубными» и для этого «указать план, которому нужно следовать при создании их», следует, что религия все-таки лишь неизбежное зло, которое можно только как-то регулировать¹. Какая же религия могла бы быть «менее пагубной»? Та, в которой небесные награды не должны рассматриваться как компенсации за «какие-то мелочные обряды, дающие жалкое представление о всевышнем и ложное представление о добродетели». В которой нет таких нелепостей, как ношение власяницы, монашеское послушание и «соблюдение дисциплины», что не больше можно считать добродетелями, чем искусства прыгать, танцевать или ходить по канату².

Предметом культа и обожествления должно быть общественное благо, и было бы неплохо взять пример с Нумы Помпилия, при котором римляне поставили храм Добросовестности. Единственной подлинной и возвышенной добродетелью в человеке является сама гуманность, и она же единственная из тех, которую религии должны внушать людям³. Пока же этого нет, потому что в одном примечании (к IV. 84) соратник Дидро с горечью отмечает, что «нельзя внимательно изучать религии, не испытывая крайнего презрения к человеческому роду»⁴. И дело не только в том, что с развитием человечества беды от религии нарастают — об этом свидетельствуют зверства католиков во время гугенотских войн, дела инквизиции и т.п. В главе VII. 1 «О ничтожном влиянии религии на добродетели и счастье народов» развивается тезис о том, что благополучие народов зависит не от чистоты религии (даже там, где таковая имеется), но только от достоинств законодательства. История религий учит тому, что они «никогда не делали людей лучшими» и что добродетель — дело одного закона⁵. А в главе VII. 2 «О духе религии, разрушительном для законодательства» Гельвеций прямо указывает, что духовное сословие как таковое представляет прямую угрозу для общества, стремясь быть богатым и могущественным, лишая правителей авторитета, а народы дос-

¹ Гельвеций, 1973–1974. Но и здесь осторожный философ завершает пассаж «страховочным» утверждением, что все религии ложны, за исключением христианства, которое, правда, не следует смешивать с папизмом.

² Там же. С. 50.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 250.

⁵ Там же. С. 347.

тояния. Именно в этих его корыстных целях следует видеть корень учения о богодухновенности Писания и о том, что только духовенство может быть его истолкователем. «С того момента, когда попы берут на себя миссию возвещать волю неба, они уже больше не люди: это — божества. Верят в них, а не в бога», от чьего имени они могут требовать нарушения всякого закона. Короче говоря, «зло, причиняемое религиями, реальное, а добро — иллюзорно»¹. Ведь их предписания либо противоречат «естественному закону», либо соответствуют ему. В первом случае их следует отвергнуть, во втором их можно и допустить, но зачем религия, которая наставляет лишь в том, чему и так учат разум и здравый смысл?²

Но все-таки «штатным специалистом по научному атеизму» среди сотрудников «Энциклопедии» следует признать Поля Анри Гольбаха (1723—1789), с которым расходились во взглядах даже такие критики христианства, как Вольтер и Руссо. В 1756 г. ему удалось издать в Лондоне «Разоблаченное христианство»³, в котором в памфлетной форме дезавуировались основы христианского вероучения. А в главном его сочинении «Система природы» (1770), вышедшем в Амстердаме, содержатся оценки религии как таковой под углом зрения последовательного механистического материализма.

«Цель религиозных воззрений состоит лишь в том, чтобы убедить людей, будто их высшее счастье состоит в иллюзиях, из-за которых попы разжигают их страсти», — пишет Гольбах. Но поскольку «эти призраки» не одинаковы для всех, кто их созерцает, люди ненавидят и преследуют друг друга, думая, что делают хорошо, совершая преступления во имя своих взглядов. Если у человека от природы пылкое воображение, религия с детства отравляет его тщеславием и фанатизмом, флегматичных делает бесполезными для общества, а энергичных превращает в безумцев, жестоких к самим себе и тягостных для других⁴. Всякая религия основана на фатализме⁵. Предлагаются и сравнительные дефиниции: если мораль — это необходимость известных общественных отношений, преподанная разумным существам, то религия — «закон некото-

¹ Там же. С. 349.

² Там же. С. 350.

³ На титуле была обозначена фамилия Н. Буланже [Чебенко, 1960. С. 385].

⁴ Гольбах, 1963. С. 180.

⁵ Там же. С. 232.

рого необходимого существа или же необходимость, преподанная невежественным и малодушным существам»¹. Жестокости религии укоренены в самом представлении о боге как всемогущем существе, могущем менять природу вещей, превращая добро в зло и зло в добро, истину в ложь и ложь в истину, и потому (подразумевается христианство) «самая жестокая религия была и самой последовательной»². Все религии и внутренне противоречивы: все люди простираются ниц перед богом, который не может, однако, сделать их способными исполнять его мудрые намерения³.

Если законодательство есть искусство сдерживать страсти, то религия, напротив, есть «искусство сеять и взращивать в душах мечтания, иллюзии, обманы, из которых рождаются губительные для этих и для других людей страсти», и только победив их, человек может достичь счастья⁴. Поэтому религия противоречит и закону и морали, и «во всех странах религия не только не благоприятствует нравственности, но, напротив, колеблет и разрушает ее»⁵. Этому не приходится удивляться, взглянув на моральный облик самих объектов богопочитания: Иегова — подозрительный и кровожадный тиран, Юпитер — образец распутства, Молох — людоед, христианский бог потребовал для успокоения своей ярости, чтобы убили его собственного сына, а бога мексиканцев можно насытить только тысячами человеческих жертв⁶. Нравственность религиозного человека несравненно ниже морали даже распутного атеиста: жрецы от имени божества требуют от верующего либо просто преступлений, либо заглаживания своей вины новыми злодеяниями⁷. Атеист же не может, прикрываясь маской фанатизма, объяснять свою мстительность, искупать с помощью денег и обрядов ущерб, нанесенный обществу, а в государстве, управляемом атеистом, нет по крайней мере основания бояться религиозной нетерпимости⁸. Преступление религии против гуманности и в

¹ Гольбах, 1963. С. 233.

² Там же. С. 417.

³ Там же. С. 511.

⁴ Там же. С. 346.

⁵ Там же. С. 542.

⁶ Там же. С. 543.

⁷ Там же. С. 544, 628.

⁸ Гольбах, 1963. С. 647, 629.

том, что она заставляет человека, внушая ему аскетизм, идти против своей природы¹, тогда как люди были бы совершенно счастливы, если бы хотя бы половину усилий, направленных на «исследования о божестве», посвятили интересующим их «видимым предметам» и усовершенствованию наук².

Гольбах возглавлял фактически целый кружок «научных атеистов». Так, Никола Буланже (1722—1759), инженер-строитель с широкими интересами, в книгах «Исследование и происхождение восточного деспотизма» (1761) и «Разоблаченная древность» (1766) не только констатировал, что вера в сверхъестественное расстраивает «законы естественные, социальные и гражданские», но и открыл основу религиозных верований в ...природных катастрофах — землетрясениях, наводнениях, изменениях климата. Секретарь Гольбаха Жак Нежон (1738—1810), готовивший к печати его основные работы, пытался совместить деистический взгляд на религию (он перевел в 1741 г. основной труд Тиндэла) с чисто атеистическим. В анонимно вышедшей его книжке «Воин-философ» (1768), опиравшейся на ходивший в рукописях одноименный памфлет начала XVIII в., утверждалось, что все религии ложны и основываются на выгодное духовенству чувство страха у рабов (отсюда и происходит идея Бога), а принадлежность к религии определяется лишь рождением. Мэтр (обращавшийся с произведениями своих учеников по-хозяйски) дописал еще одну главу, уточнив, что хотя все наличные религии противоречат морали, все-таки может быть создана религия морали³.

К другому кружку французских просветителей-материалистов принадлежал С.Ш. Дюмарсе (1676—1756). В сочинении «Диссертация о философе» (1743 или 1750) он, на основании отрицания бессмертия души и, соответственно, потустороннего мира, настаивал на том, что человек должен стремиться к устройству только земного счастья, тогда как религия есть лишь одна из человеческих страстей, порождаемая, как и все прочие, восхищением, страхом и надеждой.

¹ Там же. С. 345.

² Там же. С. 589—590.

³ Как предполагается, чтобы не нарушать деистический настрой ученика [Кузнецов, 1967. С. 16].

Закономерно, что деистическое дезавуирование «исторической религии» и атеистическое — любой, вызвало к жизни очень значительную апологетическую литературу, прежде всего конфессионально-теистическую, но также и философскую. В 1730–1736 гг. в Женеве издается «Трактат об истине христианской религии» Ж.А. Тюрретини и Ж. Верне; в 1732 г. в Париже — «Экспозиция наиболее разумных обоснований истинной религии» К. Буфьера; в 1747 г. там же — «Единственная истинная религия» Ж. Лефевра; в 1751 г. там же — «Принципы религии или хранение от неверия» К. Русселя¹. Радикальным «энциклопедистам» во главе с Дидро не удалось разуверить в религии и одного из своих постоянных сотрудников математика и философа Ж.Л. Д'Аламбера, который в трактате «Эссе о началах философии» (1759) отстаивал взгляд, что религия есть «восполнение закона» (*le complement des lois*) и поэтому не следует отрицать то, что в ней истинно, а именно те моральные истины (*les vérités morales*), которые являются общими для всех религий².

Вполне теистическим был обзор понятия религии в 14-м томе знаменитой «Энциклопедии, или Толковом словаре наук, искусств и ремесел», выпускавшейся Дидро и Д'Аламбером (1765). Автор статьи «Религия» (обозначил себя как D.J.) определяет соответствующее понятие когнитивно — как «познание (*connoissance*) Божества и того почитания, которое ему подобает». В соответствии с этим «основанием всей религии» является то, что есть Бог, вступающий в определенные отношения со своими созданиями и требующий от них определенного почитания, а те способы, посредством которых мы приходим к этому познанию и Бога, и богопочитания, служат основанием различения двух видов религии — естественной и богооткровенной³. В первом случае источники богопознания — чисто естественные, и автор принимает отождествление этой религии с моралью — в том смысле, что здесь обязанности человека по отношению Богу, к ближним и к самому себе раскрываются через рациональное осмысление соотношения конечных существ с Высшим Существом. Религия богооткровенная сообщает те же самые обязанности посредством наставления

¹ См.: [Dierse, 1995. S. 661, 671].

² D'Alembert, 1805. P. 209, 494.

³ Encyclopedie, 1765. P. 78.

от Самого Бога — через посланников и пророков, — но также и то, что человек не может познать через одни только «естественные источники света». Обе религии предполагают существование Бога, Провидения, будущую жизнь, воздаяния и наказания, но вторая, помимо этого, и непосредственные «поручения» от Бога в форме чудес и пророчеств¹. Хотя деисты настаивают на достаточности первой религии, те, кто с ними не соглашается, приводят в качестве своих аргументов: 1) слабость человеческого духа; 2) неспособность человеческого ума своими силами создать правильное понятие Бога и наших обязанностей по отношению к Нему; 3) свидетельство основателей главных религий о своем посланничестве; 4) невозможность «исправления» первоначальной религии человеческого рода без Откровения. Потому основная стратегия в полемике с деистами должна соответствовать доказательству наличия этого Откровения и его истинности. Основных же религий четыре: иудаизм, христианство, язычество и ислам². Автор статьи и сам вступает в полемику с деистами относительно необходимости помимо «внутреннего богопочитания» (*le culte intérieur*) также и «внешнего». Первое «локализуется» в душе и является единственным, коим может почитаться Бог. Оно основывается на том восхищении, которое вызывает в нас идея Его безграничного величия, на признательности Ему за Его благодеяния и на признании Его власти. Здесь играет большую роль «язык сердца», его гимны, молитвы и жертвоприношения. И это то богопочитание, которое принес Иисус Христос для замещения иудейских обрядов. Внешнее же богопочитание (*le culte extérieur*) не излишне вследствие общественной природы человека: люди имеют потребность сообща выполнять свой долг перед Бесконечным Бытием, подобно единой семье. Но есть и две другие причины его необходимости — стремление людей наставлять друг друга и пригодность «чисто умственной религии» (*une religion purement mentale*) только для небожителей, а не для людей, имеющих помимо души и тело³. И еще один аргумент в пользу «внешнего богопочитания»: у всех наро-

¹ Encyclopedie, 1765. P. 78–79.

² Ibid. P. 79.

³ Ср. рассуждения Монтеня об этом, у которого был, вероятно, заимствован и сам термин (гл. 6, § 3).

дов, почитающих какое бы то ни было божество, есть для этого установленные и фиксированные обряды¹.

В 1772 г. в Париже вышел получивший уже вскоре одобрение в Ватикане «Философский словарь религии» аббата **Клода Франсуа Ноннота** (1711–1793), который родился и умер в Безансоне, был активистом ордена иезуитов и успешно проповедовал в Париже и Версале. Ему принесла известность литературная полемика с Вольтером, которого он считал концентрацией всего нечестия и соблазнов своего времени. В 1757 г. он издал «Критическое рассмотрение, или Опровержение книги нравов», которое в 1762 г. было переиздано как «Заблуждения Вольтера». Книга имела успех. Его оппонент ответил ядовитыми «Историческими разъяснениями», на которые последовал ответ Ноннота (который, как считается, большого впечатления на публику не произвел). В 1767 г. выходит в свет «Письмо друга к другу о литературной порядочности господина Вольтера», в ответ на которое последовали саркастические замечания и безжалостные насмешки его сильного оппонента. «Философский словарь религии», удостоившийся по крайней мере одного переиздания (1778), в четырех томах (с алфавитным распределением статей), предварялся обширным «Рассуждением о философском духе этого века» и был задуман как апологетическая презентация основных религиозных понятий и реалий, обращенная против современного автору безбожия и деизма. Задача состояла в том, чтобы говорить с философами деистами и атеистами философским же языком. Каждая из статей, по образцу «Суммы теологии» Фомы Аквинского, делилась на «вопросы» и содержала соответствующую дефиницию, обоснование положений, изложение контрположений оппонентов и ответ на них. Для историка религиологии наибольший интерес представляет монументальная статья «Религия», с которой начинался последний том и которая по объему и способу организации материала соответствовала хорошему трактату. Ее положения очень показательны для конфессиональной религиологической апологетики. Поэтому она заслуживает подробного внимания.

В первом артикуле статьи, в ответ на первый вопрос: «Что такое религия?» Ноннот определяет ее в цицероновском духе (см. гл. 5, § 1) —

¹ Encyclopedie, 1765. P. 80–82.

как культ, бого-служение (*un culte*), которое Божество требует от человека, и те обязанности, которые Оно на него налагает. Потому почитать Бога и подчиняться Ему и составляет то, что называется религией. Ни христианин, ни иудей, ни мусульманин, ни язычник против этого определения возражать не будут. Не вызовет это определение возражений и со стороны деиста, который примет его по крайней мере теоретически¹. На второй вопрос: «Мог ли Бог требовать от людей этого богослужения и соответствующих обязанностей?» автор также отвечает положительно, повторно перечисляя всех названных, кроме деистов, но добавляя к ним и «истинных философов». Третий вопрос состоит в том, могут ли естественные источники света, в первую очередь сам разум (*la raison*), просветить человека относительно и требуемого культа и соответствующих ему обязанностей так, чтобы достаточно было придерживаться одной естественной религии. Ответ гласит, что один разум и делает для нас известными наши обязанности по отношению к ближним и по отношению к нам самим. Но он же раскрывает и то, что если Высшее Существо обнаруживает для нас свою волю, давая знать, что для его почитания и наших обязанностей требуются еще какие-то вещи, которые мы сами познать и открыть не можем, мы все же должны им соответствовать и им подчиниться. А потому и естественная религия была бы для нас достаточной, если бы не было доказано, что Бог не требует от нас больше того, что эта религия предписывает². Артикул второй касается уже не наличия, но необходимости религии, и первый тезис его гласит: «Первое и самое существенное из обязательств человека — иметь религию»³. Необходимость религии доказывается через 1) идею, которую мы имеем о Высшем Существо; 2) идею, которую мы имеем о человеке; 3) идею, которую мы имеем об обществе. То, что существование общества с необходимостью предполагает наличие религии и не может быть без нее поддерживаемо, наилучшим образом было выражено уже Цицероном в трактате «О природе богов». Общество не может существовать без отношений иерархичности и гармоничности, которые сами в свою очередь не могут держаться без религии. Ведь человек, у ко-

¹ Nonnotte, 1778. Т. IV. P. 4.

² Ibid. P. 6.

³ Ibid. P. 11.

торого нет религии, не мог бы признать другой побудительной силой для своего поведения кроме личной выгоды и не было бы ничего (кроме страха внешней силы), что способно удержать его от достижения обозначенной цели любой ценой, а законы не имели бы для него никакого авторитета и он нарушал бы их всегда, когда смог бы остаться безнаказанным, а права другого не имели бы для него значения¹.

Третий артикул аббата посвящен основной для него теме и называется (как будто в полемике с ранним Дидро, см. выше) «О недостаточности естественной религии». Первое доказательство этого тезиса формулируется как «недостаточность естественной религии ввиду глубинного неведения, в котором она оставляет нас относительно тех истин, которые нам более всего необходимо знать»². Хотя и верно, что она дает нам достаточные представления о Божественной вневременности (*éternité*), всемогуществе, благости, щедрости, любви к добродетели, неприязни к пороку, есть и другие истины, которые не менее для нас важны и о них она не говорит нам ничего и говорить не может — прежде всего, как грешному человеку строить свои отношения с Богом и что Бог в свою очередь должен мыслить о нем. Как совместить, например, то, что Бог, с одной стороны, не может не пребывать бесконечно в Своей праведности, а с другой — может прощать тех, кто совершает грехи? Или как познать, обладает ли человек такими средствами, чтобы удовлетворить этой бесконечной праведности? Только христианская религия может дать ответы на этот вопрос, но не естественная религия.

Далее, хотя и верно, что естественная религия требует от нас благоговения по отношению к Богу как Автору нашего существования, не требует ли Бог от нас чего-либо большего, чем это? Например, если Он требует послушания нашего сердца предписаниям естественного закона, не может ли Он требовать и послушания нашего разума вере, а именно того, чтобы мы верили авторитету Его Слова? А в чем заключаются награды и наказания в будущей жизни? Естественная религия не раскрывает, в чем именно, так как и философия (на которую она опирается, как можно понять Ноннота) сообщает об этом еще меньше, чем язычество, в кото-

¹ Nonnotte, 1778. P. 21.

² Ibid. P. 25.

ром можно различать остатки первоначального Откровения, хотя и искаженные (*les débris d'une révélation primitive mais défigurée*)¹. Но для человека не может быть ничего важнее того, на что он может надеяться и чего должен страшиться. Наконец, к непосредственным интересам человека относится и вопрос, почему он, будучи произведением Бога, бесконечно святого и совершенного, настолько подвержен склонности к противоположному, на который также не может ответить предоставленный себе разум.

Аббат возражает и против того популярнейшего аргумента деистов, по которому в течение пяти тысяч лет (согласно способам хронологизации истории в эпоху Ноннота) на земле не было другой религии, кроме естественной. Хотя святость, полезность и необходимость естественной религии распространяется на всю человеческую историю (включая и настоящее время), Бог изначально поучал человека относительно и культа и обязанностей так, что эти наставления никак не могли быть получены иным способом, как через Откровение. Люди с самого начала почитали Бога жертвоприношениями, среди которых можно различать искупительные и просительные, но человеческий разум не может дать никакого заверения, например, в том, что кровь животных может очищать грехи — в этом он не компетентен. Не может он и определить самого смысла жертвоприношений — как прообразов вселенской жертвы Спасителя. Никак не объяснимо естественным образом и освящение седьмого дня, который был установлен Богом в память сотворения Им мира. «Таков еще один закон, добавленный к естественной религии»².

Однако в другом пассаже Ноннот допускает иную периодизацию. Вначале мудрость ведет человека к естественной религии (*la Religion naturelle*), которая всегда необходима, затем — и к богооткровенной (*la Religion révélée*)³, которая восполняет то, что отсутствует в первой. Но этими двумя религиями и исчерпывается человеческая религия. В целом же нам известны три религии: вначале все человечество следовало естественной религии; затем иудеи получили помимо нее то, что было им открыто через Моисея, но это было достоянием одного народа; наконец, после Ии-

¹ Nonnotte, 1778. Т. IV. P. 31.

² Ibid. P. 40.

³ Ibid. P. 58.

суса Христа все человечество смогло участвовать в религии самой совершенной¹. Из сказанного следует, что мнение Ж.Ж. Руссо о равночестности всех религий является заблуждением. Затем Ноннот обращается к последовательному опровержению оппонентов.

Первым опровергается распространенное «просветительское мнение», опирающееся еще на античное безбожие, по которому религия не существовала в человеческом обществе изначально, но «страх сотворил богов»². Оно несостоятельно потому, что, согласно всем древним авторам, религия изначально сосуществовала с человеческим обществом. Об этом свидетельствуют и Гомер, и Ферекид, и Пифагор — все самые древние авторы.

Против необходимости религии выступает и некий военный философ (*Le Militaire Philosophe*), выступивший с ниспровержением всех религий — подразумевается «Воин-философ» Нежона (см. выше). Первый его тезис состоит в том, что каждый может считать себя свободным в вопросах религии, которая есть исключительно личное дело человека, а светские власти никак не должны в это дело вмешиваться, поскольку вопрос спасения души не имеет никакого отношения к общественной жизни. Заблуждение здесь в том, что спасение и религия — вещи совершенно разные. «Религия рассматривает состояние человека, живущего в обществе в этом мире, — спасение есть состояние в другом мире, отделенное от общества»³. Разумеется, для общества и властей безразлично, будет ли человек после смерти спасен или предан мучениям, но может ли для него быть столь же безразлично, если он будет оскорблять религию, которая этим обществом уважается? Другой аргумент того же философа — будто религия ложна вследствие того, что в религиозных мнениях всегда обнаруживаются разногласия, а истинно то, что никаких разногласий не вызывает, — опровергается тем, что безбожие вызывает всеобщее отвращение, а потому «консенсус» относительно него должен по этой логике быть однозначным свидетельством против его истинности. Но также и апелляцией к «Эмилю» Руссо, в котором тот отмечает постоянные разногласия среди атеистов, не могущих построить какую-либо

¹ Nonnotte, 1778. P. 58.

² Цитируется распространенная сентенция: *Prius in orbe Deos fecit timor...*

³ *Ibid.* P. 64–65.

единую систему¹. Другие философы, не отрицающие религию в принципе, предпочитают такую, которая не обременяла бы особенно верующего, позволяя жить так, чтобы не отказываться ни от каких склонностей и пристрастий. Из этих философов ясностью и искусством изложения выделяется Руссо как автор «Эмиля», к авторитету которого аббат совсем недавно апеллировал.

На риторический вопрос савойского викария, зачем нужна другая религия, кроме естественной (см. выше), аббат отвечает, что по причине желания Самого Бога. На новый вопрос, чем можно еще служить Богу, если не в соответствии со светом разума и чувствами сердца, — что именно указанные «органы служения» ведут человека к признанию истинности Откровения. На следующий вопрос, что может прибавить нравственности и пользе человека (воздавая честь и его Создателю) какая-либо догма «положительной религии», которую нельзя было бы извлечь из правильного использования естественных человеческих способностей, — что было бы опрометчиво полагать, будто слабые естественные силы способны обеспечить человека такими же источниками света, которые предоставляет ему само Божество².

Специальное внимание Ноннот уделяет последней главе, посвященной религии в «Общественном договоре» Руссо. Прежде всего он подвергает критике само понятие «гражданской религии», которое означает религию, не являющуюся религией. «В самом деле, термин *религия* означает обязанности и культ по отношению к Богу — обязанности естественные, необходимые, которые человек не может свободно принимать или отвергать. А термин *гражданская* — свободные договоры между людьми ради их обоюдной выгоды, которые зависят от их соглашения и которые они могут менять и разнообразить. Потому словосочетание *гражданская религия* несет в себе, таким образом, противоположные идеи, которые не могут быть приспособлены одна к

¹ Руссо писал: «Я обращался к философам, я перелистывал их книги, рассматривал их различные мнения и находил, что все они горды, самоуверенны, догматичны даже в своем мнимом скептицизме, ничего не знают, ничего не доказывают, издеваются друг над другом, и этот последний пункт, общий всем, казался мне единственным, в котором они все правы. Торжествующие, когда нападают, они бессильны, когда защищаются. Взвесьте аргументы, вы найдете только такие, которые разрушают; сочтите голоса, каждый окажется только при своем; они соглашаются только тогда, когда оспаривают...» [Руссо, 1913. С. 259].

² Ibid. P. 85.

другой»¹. Ложным оказывается и представление о том, что боги являлись первыми человеческими правителями, считает Ноннот. Достаточно открыть того же Цицерона, чтобы убедиться в том, что боги по большей части были вчерашними земными правителями, которых обожествовали после их смерти, или Библию, чтобы узнать, что идолопоклонство было введено в Вавилоне потомком Ноя². Перевернут порядок причин и следствий и в том, что множественность народов является результатом многобожия: есть различные народы, которые почитают одних и тех же богов, и разные боги почитаются одним народом.

Мнению Болингброка, что европейским государям пора уже освободиться от подчинения «секте», к которому они принуждаются инерцией народа, аббат противопоставляет исторические примеры того, как св. Константин принял христианство, когда эти массы были еще языческими, а Юлиан его отверг, когда они стали уже христианскими. Болингбровским обвинениям в адрес той же «секты» в убийстве, изгнании, разорении граждан и свержении законных правителей аббат противопоставляет факты из истории самой Англии, из которых он выделяет беспрецедентные кровопролития во время войны Йорков и Ланкастеров, которые никак не были вызваны религиозными причинами. А против инвектив атеиста Дюмарсэ, сводящего исповедание христианской веры к «предрассудкам рождения», а ее саму к «нагромождению смехотворных предположений», он приводит такие факты, как принятие христианства людьми, бывшими по рождению язычниками (св. Иустин Философ, Афинагор, Климент Александрийский, Тертуллиан, св. Киприан Карфагенский и др.), и общеизвестность того, какими великими умами во всех областях знания была представлена данная религия за все время ее существования.

К теистическому направлению религиологии следует отнести рассуждения о религии и итальянских просветителей. Основной

¹ Nonnotte, 1778. P. 110.

² Ноннот подразумевает скорее всего Нимрода, внука Хама и, соответственно, правнука Ноя, о котором в Библии действительно сказано, что *царство его вначале [составляли]: Вавилон, Эрех, Аккад и Халне, в земле Сеннаар* (Быт 10: 10). Но там нигде не говорится, что при нем было положено начало идолопоклонству. Потому аббат, не сомневавшийся, вероятно, что идолопоклонству негде было начаться, кроме как в Вавилоне, притом с самого основания его, благодушно решил выдать «должное» за «сущее».

фигурой здесь, несомненно, следует признать **Джамбаттисто Вико** (1668–1744) — гениального, хотя и «вычурного» культуролога, который первым из философов разработал последовательную теорию культурно-цивилизационного развития человечества. Еще в латинском сочинении «Шесть инаугурационных речей» (1699) он решился предложить концепцию истории, основываясь на Библии и подчеркивая моральную и интеллектуальную деградацию человечества после грехопадения. Рассеянные по миру языческие народы потеряли язык, убеждения и сами склонности, необходимые для обретения истины, а потому задача состоит в изучении мира человеческой образованности (и древней и новой) для разработки правильного метода обретения этой истины. Но главным сочинением Вико стали написанные на итальянском языке «Основания новой науки об общей природе народов, ведущие к открытию естественного закона язычников» (1725), которые выдержали еще два переиздания.

Естественное право народов проходит, согласно Вико, через три «века» истории человечества, открытых еще древними египтянами, — века богов, героев и людей. Здесь он опирается и на Варрона, различавшего три рода теологии (см. гл. 6, § 1), которые предпочитает называть теологией поэтической, естественной и гражданской. Первый век — когда языческие народы (еврейский народ, как непосредственно водимый Божественным Провидением и сохранившийся от падения, изымается из этого всеобщего процесса) думали, что живут под божественным управлением и все им предписывается ауспигиями и оракулами. Второй век — царствование героев в аристократических республиках на основе предполагаемого превосходства самой природы этих «олигархов» от плебеев. Третий век — всеобщее признание равенства людей по самой их человеческой природе, вследствие чего процветают народные республики, а затем и монархии. Этим различиям «трех веков» соответствуют различия также в формах языка и «знаков», нравов, способах правления, «мудрости», авторитета. Эти «века» несут не столько хронологические, сколько архетипические характеристики, так как «возвращаются» на различных исторических стадиях (как, например, признаки героического века, века варварства, после разрушения античного мира — в средневековой Европе).

Религия упоминается у Вико прежде всего в связи с тремя языками соответствующих веков: религиям (во множественном числе) соответствует иероглифический, священный, тайный язык, равный «немым жеста», вследствие того, что важнее соблюдать религии, чем разговаривать о них¹.

Религия, далее, маркирует один из основных признаков человеческого существования: все народы — как варварские, так и культурные — имеют какую-нибудь религию, заключают браки и погребают покойников². Следовательно, без какой-либо религии человек уже не есть человек. Религии наряду с «благочестием» (итальянский философ разделяет, таким образом, эти два понятия) принадлежит и та заслуга, что воспитанные ею люди обладали благоразумием³. Вико не соглашается с Плутархом, как бы приравнивавшим суеверие и атеизм (см. гл. 6, § 1): «на суеверии возникли блистательнейшие Нации, а на Атеизме не было основано ни одной»⁴.

Исходя из теистической концепции происхождения религии Вико усматривает в истории религий руководящее действие Провидения. Если первое право было «божественным», основанным на мнении людей, что все, происходящее с ними, зависит от богов, то вторым было героическое право, или право силы, сдерживаемой религией, «которая одна лишь может поставить определенные границы силе там, где нет человеческих законов, или, если они и существуют,.. их недостаточно, чтобы обуздать силу». Поэтому Провидение установило, чтобы первые народы, дикие по своей природе (типичным представителем которых был Ахилл, полагавший основание своего права в острие своего копья), обуздывались религией, равнозначной «силе»⁵.

Вико не только следует схеме «трехчастной теологии» Варрона (которая, как мы помним, была на деле схемой трех конституэнтов религии как таковой), но и корректирует ее. Поэтическую теологию Варрона он приравнивает к гражданской теологии всех

¹ Вико, 1940. С. 27, 380. Героическому веку (веку правления аристократии) соответствует символический язык, или язык подобию, веку человеческому — письменный, или народный.

² Там же. С. 109.

³ Там же. С. 202.

⁴ Там же. С. 205.

⁵ Там же. С. 379.

языческих народов, естественную теологию предпочитает называть теологией метафизиков, а его третью теологию — гражданскую — замещает христианской теологией, «смешанной из Гражданской и Естественной Теологии и самой высокой Теологии Откровения». Провидение вело человечество через эти три составляющие «христианской теологии» как через три последовательные стадии: от поэтической через посредство естественной народы оказываются подготовленными к восприятию Теологии Откровения «силою сверхъестественной веры, превосходящей не только чувства, но даже самый человеческий разум»¹.

Крупный экономист, дипломат и государственный деятель Ф. Галиани в письме к мадам Д'Эпине от 11.04.1772 указывал, в духе раннехристианских авторов, что модное сведение религии к культу есть упрощение и что в качестве веры в Невидимое Существо она является единственным признаком, отличающим человека от животных, ибо и у них есть мораль, разум и чувство, и «только один человек религиозен»².

§ 4. Pro et contra

Результаты изложенной работы религиологической мысли целесообразно рубрицировать исходя из предложенного трехчастного деления ее направлений. Хронологическому принципу мы и здесь будем следовать не в «сплошном порядке», но в рамках этих направлений.

Несомненным объективным вкладом деизма (и «протодеизма») в религиологию следует считать акцентировку значения когнитивной и этической составляющих религии, а также ее социальной ответственности. Ничего нового в абсолютном смысле в истории мысли со времен глубокой древности не происходит, и первые два момента были тематизированы еще у ранних христианских авторов — вспомним о Лактанции и Августине, а третья и у античных — вспомним о Цицероне (см. гл. 6, § 1–2). Строители «рели-

¹ Там же. С. 126. Вико критикует Варрона, отдающего «третью теологию» от «первой», за то, что он поддался общему мнению, выдающему в мифах нечто возвышенное, и решил смешать мифическую теологию из ингредиентов двух других.

² См.: [Dierse, 1995. S. 660, 670].

гии разума» смогли, однако, сказать об этих измерениях религии на новом философском уровне, и некоторые сделали это с большой убедительностью. Критика существующих религий – с точки зрения соотношения в них «нормы» и «действительности» – также содержала значительные элементы истины. Они, однако, сделали и большее. Если для традиционалистской мысли религия была *данным*, то для них – еще только *заданным*, и это само по себе способствовало ее философскому рассмотрению. При всей проблематичности концепции «естественной религии» (см. ниже) сама попытка ее «восстановления» объективно была попыткой реконструкции внутренней структуры религии. Правда, составляющие части «истинной религии» осмыслялись и до деистов – начиная с той же латинской патристики, которая учитывала и те ее необходимые «ингредиенты», которые деисты решились редуцировать, однако именно они содействовали тому, что вопрос о «частях религии» стал исходным для начальной дисциплинарной религиологии. Равным образом при всей проблематичности противопоставления друг другу «внутренней» и «внешней» религии (см. ниже) объективно речь шла об осмыслении субъекта религиозного опыта, и при внимательном отношении к этой оппозиции нетрудно выявить в ней одну из предпосылок будущей феноменологии религии. Еще одна значительная заслуга деистов состояла в расширении самого религиологического горизонта европейского интеллектуала эпохи модерна – смелое введение в контекст осмысления религии не только нехристианских, но и неавраамических традиций, на что в эпоху гуманизма были сделаны только самые первые намеки (см. гл. 6, § 3), «начальность» которых вполне объяснялась уровнем соответствующего знания об инокультурных религиях.

Если брать конкретных мыслителей, то нельзя не отметить прежде всего значение достижений Герберта из Чербери – безусловно, самого философски одаренного из деистов. Он первым применил общефилософскую программу рационализма к исследованию основополагающих религиозных универсалий, приняв также попытку координации «общих понятий» религии и индивидуального религиозного опыта. Пять «пунктов» его «философской веры» фактически рубрицируют тот «мировоззренческий минимум», который действительно демонстрирует почти каждая религиозная традиция. В настоящее время, конечно, можно воз-

разить, что первый и соответственно второй из «членов» его «символа» — вера в Верховное Божество и поклонение ему — не распространяются на ранний адживикизм, джайнизм или буддизм или на некоторые политеистические традиции, а третий (необходимое сопряжение благочестия с нравственностью) — на многие политеистические и архаические религии. Однако последние два — идеи искупления проступков и вера в посмертную ретрибуцию — составляют в том или ином виде общий «знаменатель» всех религий, без которого они уже не могут считаться религиями. И этот поставленный им вопрос о границах религии имеет очень важное значение не только для ФР, но и для религиоведения.

При всем стремлении Толанда к «деконструкции» христианства и Болингброка к дезавуированию Библии как основания «исторической религии» первый из них немало сделал для становления самого научно-критического подхода к истории религии и изучения соответствующих памятников, а второй внес вклад в область библейской критики. Понимание Болингброком того, что Библия не была задумана как собственно исторический источник и что библейские хронологии, генеалогии и т.д. следует рассматривать не в летописном, а в собственно религиозном контексте, имело большее значение, чем его тенденциозные и недоброжелательные замечания о библейских авторах.

Заслуживают внимания и те определения религии, которые предложил Тиндэл, — одно в качестве единства веры и следования тому, что из нее следует, второе краткое — в виде признания невидимых сил. Если бы второе расширить и до служения невидимым силам (как у Цицерона, см. гл. 6, § 1), получилось бы не самое плохое отличие религии и от философии и от морали, которое осознавалось далеко не всегда другими теоретиками «естественной религии». Его же привлечение этики конфуцианской для сопоставления с христианской нельзя не рассматривать как ранний интерес к тому, что сейчас называется сравнительным религиоведением.

Основные религиологические достижения Вольтера были, как представляется, прежде всего «религиоведческими». Хотя его критика юмовской концепции начального политеизма и не представляется сильно убедительной (уже потому хотя бы, что путь от монотеизма к политеизму никак нельзя трактовать лишь как элементарное движение «от простого к сложному»), его внимание в

этой связи к верховным божествам в древних мифологиях позволяет поставить вопрос об «остаточном монотеизме» в политеистических традициях. Во всяком случае его гипотеза более правдоподобна, чем трактовка тех же верховных божеств в качестве результата простого сложения атрибутов отдельных богов.

Хотя «религия сердца» Руссо как таковая на деле представляла собой противоположное — спекулятивную абстракцию, само признание того, что субъект религии должен жить и внутренними чувствами наряду с разумом, было совершенно верным, а в век рационализма — новаторским. Другой афоризм его героя — савойского викария, согласно которому «Бог наделил человека разумом не для того, чтобы запретить пользоваться им», также никогда не утратит своей востребованности, особенно с учетом того, что многие религиозные люди мыслят прямо противоположным образом, демонстрируя сознательный инфантилизм. И даже если его «гражданская религия» была лишь планом приспособления религии к интересам абстрактного «разумного государства» и демонстрировала, таким образом, чисто прагматическое отношение к религии, сам вопрос об общественном измерении религии¹ был им несомненно тематизирован.

«Натуралистам» принадлежали заслуги, прямо противоположные деистическим: они всерьез поставили вопрос о том, конституируется ли *homo religiosus* одним только «метафизическим разумом», и, справедливо ответив на него отрицательно, попытались выяснить истоки религиозности в мире надежд, страхов, желаний и во всей прочей жизненной сфере, и заложить эти истоки в генезис и эволюцию религии. Решалась эта задача, правда, также редукционистски (на сей раз за счет игнорирования когнитивного измерения религиозного субъекта), но сама по себе она была и оправданной, и значительной.

Несмотря на весь свой чисто прагматический, «государственный подход» к религии, Гоббс, помимо тщательной работы над определением ее понятия (в которой он опирался на средневековую традицию), конкретно поставил вопрос о ее антропологических — гносеологических и психологических — истоках, а также провел небесполезное для осмысления структуры религии разли-

¹ На дефицит внимания к которому со стороны философов сетует в настоящее время А. Молендик (см. гл. 3, § 2).

чение «внешнего» и «внутреннего» богопочитания (при том, что они не противопоставлялись еще им друг другу, как после будут противопоставляться у деистов). Его тексты убеждают и в том, что самым способом презентации своего религиозического материала он приблизился к «философской науке о религии» в большей степени, чем все его предшественники.

Юму удалось повторить успех Секста Эмпирика в различении задач теологических и религиозических (см. гл. 5, § 4) — через четкое разделение основания религии в разуме и ее происхождения из природы человека. Внимание философа к психологическим и социокультурным аспектам религии, уделенное им в значительной мере в контексте критики «идеализма» деистов, закономерно оказалось востребованным на ранних стадиях развития эмпирического религиоведения¹. Конструктивной была и сама его попытка осмысления различия в типах религиозного сознания, задаваемая контрастностью монотеистического и политеистического мировоззрения, которая не может не предопределять типы отношения субъекта к другим религиям и к самим объектам богопочитания.

Наконец, небольшая правота французских атеистов заключалась в том внимании, которое они уделяли действительным отрицательным явлениям в истории существующих религий (нередкие расхождения между словами и делами верующих, корысть и властолюбие иерархии и духовенства, препятствия свободе совести, жестокости религиозных войн и т.д.). При всей их откровенной тенденциозности в рассмотрении соотношения религии и нравственности, а также религии и общества, они были правы в самом выделении этих отношений в качестве темы философского осмысления.

Переходя к теистам, можно отметить, что религиозические заслуги Локка состояли не только в том, что он отстаивал Откровение в качестве необходимого компонента религии, без которого она не отличается от чистого умозрения. Попытка философа оп-

¹ Хорошо известно, в частности, что сотрудник «Энциклопедии» Ш. де Бросс в своем изыскании «О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией негров» (1760) воспроизводил всю юмовскую концепцию происхождения и эволюции религии (включая отрицание деистической идеи происхождения религии из абстрактного верования, основанного на умозрении), ссылаясь на Юма как на «знаменитого иностранного писателя», которому он был «отчасти обязан настоящим произведением» [Юм, 1996. С. 756].

ределения Церкви вполне может быть отнесена к исследованию универсалий религии, а различие монотеистических и политеистических религий по их отношению к чуду и посланничеству, при этом совершенно корректное — к философской типологизации религий.

Бейль был трижды прав в вопросе о соотношении религии и нравственности: и в том, что нравственными могут быть и атеисты, и в том, что религиозность как таковая сама по себе не может быть гарантией нравственности, а также в том, что нравственность имеет большие «основания» в вере, чем в неверии. Актуальным и для Нового времени было и его опровержение восходящей к софисту Критию концепции происхождения религии из интересов властей предержавших (которое по существу лишь модифицирует известную ему аргументацию того же Секста Эмпирика, см. гл. 6, § 1).

Бентли совершенно правильно выявил логическую недостаточность определения свободомыслия, которым так гордился Коллинз. В самом деле, данное определение вполне подошло бы для определения занятий и теолога, который по определению не может быть внеконфессиональным.

Наконец, аббат Ноннот был совершенно прав в том, что безрелигиозного периода в истории человечества не было¹; в том, что в религиях не только рождаются (на чем настаивал Нежон), но и что в них можно обращаться; в том, что несмотря на прискорбный факт религиозных войн и жестокостей, далеко не все войны и жестокости имели религиозную мотивировку. Еще более серьезное значение имело рассуждение аббата о том, что далеко не все те знания, которые определяют жизнь религиозного человека, достижимы естественным разумом, но есть и такие (прежде всего о причинах «обезбожения» созданного Богом человека и способе восстановления его обожения, а также о событиях и установлениях священной истории), которые могут быть получены только из трансцендентного источника. Идея «остаточного света», остающегося в языческих религиях, была совсем не нова, но ее нельзя вследствие одного этого считать малоубедительной. Во всяком

¹ Хотя его апелляция к Гомеру и Ферекиду не может быть признана достаточной, достижения современной историко-археологической науки это подтверждают.

случае эту идею можно предпочесть другим способам объяснения таких, например, фактов, как непреодолимость элементов теизма даже в политеистических религиях с сильнейшей панэнтеистической окраской¹.

Основной «вирус», который был заложен в программу действий по созданию новой «разумной религии», состоял в том, что выдаваемое ими за религию, призванную заменить существовавшую, не было религией как таковой, не несло в себе ее сущностных характеристик. В самом деле, если существо религии сводится к нескольким постулатам «естественного разума», сопровождаемым выполнением требования морального «естественного закона», то подобного рода «сокращенная религия» делится без остатка на философию и этику, а «вера разума» религиозной верой не является, поскольку она ничем не отличается от философических гипотез. Будучи дубликатом чего-то другого, такая религия, еще не родившись, утратила права на существование. Ведь если религия предписывает не более того, что разум знает и без нее, то она (по верному наблюдению атеистов Дидро и Гельвеция) вообще ни за чем не нужна. Соответственно, если мы хотим говорить о религии, а не о чем-то другом, мы не можем освободиться (даже если почему-то и очень хотим) ни от откровения, ни от тайного, ни от таинств, ни от культа, ни от обеспечивающего его священства, ни от аскезы, ни от молитвы (в которых и не нуждался, как мы помним, в своей «умозрительной религии» савойский викарий из «Эмиля»). В какой мере деисты искренне не понимали, что религия конституируется далеко не только несколькими философическими постулатами и моральными правилами, но должна включать в

¹ Речь идет прежде всего об индийском варианте философского теизма – *ишва-раваде*, которая была представлена в трех версиях, названных нами «слабая» (Ишвара как автор сакральных текстов и учитель человечества, лишенный космогонических функций – классическая йога), «средняя» (Ишвара как «демиург» и «диспетчер» полуиллюзорного мира, принимаемый в этом качестве на уровне начальной истины – адвайта-веданта), «сильная» (Ишвара как реальный дизайнер реального мира и гарант закона мировой ретрибуции – ньяя, вайшешика, веданта Бхаскары). Несмотря на отличия даже «сильной» версии от реального теизма (опирающегося на учение о творении), ишваравада обнаруживает несомненные параллели с классической естественной теологией, к которым можно отнести прежде всего физико-телеологические аргументы в пользу существования Божества, тематизацию некоторых его первостепенных атрибутов (всеведение, атемпоральность), попытку разрешения кажущейся несовместимости между его благостью и изобилием страдания в мире (проблема теодицеи). Подробнее см., в частности, [Шохин, 2008].

себя и все перечисленное, и в какой мере, желая заменять существовавшую церковь и создавать на ее месте собственную (наподобие толандовского «сократического кружка пантеистов»), добровольно закрыли глаза на очевидное, решить не просто и, вероятно, в каждом индивидуальном случае пропорции искреннего и умышленного заблуждения были свои. Лишь видимость духовной рассудительности присутствовала и в том, что составляло особую гордость деистов – различие искренней и богоугодной «внутренней религии», осуществляемой в умозрении и милосердии, и лицемерной и небогоугодной «внешней религии», осуществляемой в богослужении культа и соблюдении обрядов. Во-первых, человек состоит не только из души, но и из тела и является целостным существом, в котором «внутреннее» и «внешнее» теснейшим образом связаны друг с другом и друг друга обуславливают. Во-вторых, деистическая логика «внутреннего»/ «внешнего», если следовать ей всерьез, оказывается и саморазрушительной. Ведь можно, конечно, назвать участие в общественном богослужении делом «внешним», а раздавание милостыни – «внутренним», но далее ведь можно сказать, что и действительная помощь ближнему – тоже дело «внешнее», лицемерное, а только любовь к нему (без дел) – истинное, «внутреннее» т.д. При этом деистическая *псевдорелигия*¹, для которой Традиция – ничто, лишала своего адепта каких-либо общезначимых критериев истинности его умозрений и действий кроме индивидуальных предпочтений и вкусов своего личного «естественного разума», которые у каждого деиста были свои. Чистой мифологизацией истории религии было и помещение «естественной религии» в начало человеческой истории и приписывание ее первым людям: «чисто внутренняя религия» для человека невозможна², и без конкретного культа и богослужения религии быть не может никогда (будь она поздняя, средняя или начальная), а они никак не санкционируются постулатами «естественной религии», которую в качестве религии правильнее было бы обозначить как «противоестественную». Единственная, но очень немалая заслуга этой схемы состояла в том, что она побуждала отвергать себя и обращаться к изучению реальной истории религий.

¹ Ее можно было бы отличить от квазирелигии в том, что в ней не отрицается объективное существование самого объекта «религиозного отношения» (как в том случае, см. гл. 4, § 2), но никак не хватает «ингредиентов», необходимых для функционирования действительной религии.

² О чем сожалел в свое время еще Монтень, см. гл. 6, § 3.

В сравнении с этим отдельные скрытые конфликты некоторых самых видных деистов с рациональностью, в которые они вступали при критике реальных религий, представляются незначительными, но их следует отметить потому, что соответствующие положения до настоящего времени остаются достоянием «обыденного разума». Так, когда Вольтер желал, чтобы «религия эта пренебрегла бы догматами, измышленными тщеславным безумием, — вечными темами для дискуссий — и научила бы чистой морали, по поводу которой никто никогда бы не спорил» (см. § 3) он явно не учел сразу три момента. А именно, что 1) если бы, скажем, дискуссий не было бы и в науке, то и к его времени человеческая мысль остановилась бы на уровне первобытных знаний; 2) поскольку «догматам» как далее непроверяемым основоположениям типологически соответствуют в науке (начиная, по крайней мере, с Эвклида) аксиомы, то и их следовало бы охарактеризовать как «измышленные тщеславным безумием»; 3) по поводу оснований «чистой морали» — как предмету философскому — также всегда велись споры (наиболее известные с древности — между стоиками и эпикурейцами). Критерий Руссо, по которому «истинные догматы веры» должны быть ясны, прозрачны и «поражать своей очевидностью», обнаруживает сознательное непонимание той простой вещи, которая «поражает своей очевидностью», что объекты религиозной веры — не эмпирические, иными словами, не находящиеся в пределах действия пяти чувств, вследствие чего они могли бы быть для всех «прозрачными», ибо тогда для их рецепции не нужна была бы и вера (зачем *верить* в то, что и так «прозрачно»?). Однако и в применении к научным теориям, обобщающим знания об эмпирических вещах, никто не применял критерия «всеобщей прозрачности». От этого «сознательного непонимания» отличаются сознательные искажения — те, например, которые Руссо «применял» по отношению к христианскому учению, притом в «политических целях», когда, например, приписывал ему положения о вечной муке для тех, кто не знает этого учения¹.

¹ Христианство действительно считает, что спасение возможно только через принятие Евангелия и следования ему, но это не означает, что между спасением и «вечными муками» не существует никаких промежуточных состояний (ср.: *В доме Отца Моего обителей много* — Ин 14:2). Правда, сказано и о том, что *кто будет верить и креститься, спасен будет; а кто не будет верить, осужден будет* — Мк 16:16. Однако контекст ясно указывает на то, что второе относится к тем, кто не принимает проповеданное им Евангелие (ст. 15), а не к тем, кому оно не было проповедано. См. об этом, к примеру [Крэнфилд, 2004. С. 122].

Аберрация Юма была прямой «компенсацией» деистической: если у деистов религия сводилась к одному «естественному разуму», то здесь он полностью устранялся (наряду с «сердцем») и она трактовалась как область одних только природных инстинктов и аффектов. Вопреки самой человеческой природе, которая ни в чем — в том числе и в религии — не сводится к рациональному началу, но и не лишается его там, где участвует целостный человек. Здесь опять-таки можно размышлять, объяснялся ли этот натуралистический редукционизм простым непониманием вещей или презрением к религии, которая не заслуживала, с точки зрения британского скептика, какого-либо «когнитивного происхождения» (и к самим деистам, которые в то время и в той стране определяли философствование о религии) или, что более всего вероятно, сочетанием того и другого. Презрения, которое плохой советчик, все же больше, чем непонимания в другом положении юмовской религиологии — что каждый из двух типов религиозного субъекта (пассивный и активный) укоренен помимо психологии еще и в «невежестве». Ответ Юму мог бы быть совсем простой: первыми учеными в мире были жрецы, а вся наука (которую он уважал несравненно больше, чем религию), создавалась, в том числе и в его эпоху, людьми в подавляющем большинстве религиозными. Наконец, «барственное отношение» Юма к религии, в соответствии с которым она должна «знать свой шесток» — как лишь одно из средств управления обществом — и не претендовать на то, чтобы быть введенным и в «царство целей», обнаруживала лишь высокомерие «теоретиков просвещения», но никак не реальное положение религии на «карте человеческого существования».

Французский «воинствующий атеизм», как и любой другой, содержал в себе то определяющее противоречие, что ненависть к Богу (а она отчетливо стояла за ненавистью к Писанию, духовенству и церкви¹) с самим атеизмом достаточно трудно совместима. Ведь то, что человек считает просто несуществующим, он может игнорировать, невысоко ставить идею о нем, иронизировать по поводу его почитания, но ненавидеть всеми силами души, соединенной в этой ненависти воедино, никак не может. Бог же был для них личный, экзистенциальный враг, на унижение и уничтожение

¹ Достаточно обратиться хотя бы к писаниям классиков марксизма о религии, к литературе советского «научного атеизма» или современного английского атеизма Р. Доукинса, М. Мартина и прочих, чтобы в этом без труда убедиться.

которого они направляли всю энергию своего разума — пусть и не очень богатого (в противоположность юмовскому), но весьма трудолюбивого. А логика «на войне — как на войне» не оставляет никакого места для объективности и какой-либо рефлексии, так как война — не исследование, и задачи у нее совсем иные¹. Можно допустить, что в простоватом мышлении Гольбаха Бог христианский, принявший вселенскую жертву Сына, и Молох, требовавший заклятия человеческих сынов, были похожи друг на друга, а Дидро мог вполне искренне считать, что догмат о первородном грехе учит о переложении на потомков проступков отцов². Также можно предположить, что в несложном сознании Гельвеция подвиги монашеской аскезы действительно не отличались от циркового искусства, а «общественно полезные» религии можно производить в плановом порядке. Можно согласиться и с тем, что грубые в суждениях доктор Ламетри и кюре Мелье и в самом деле не видели в религии чего-либо большее, чем палку для запугиваемого народа и чисто политическое учреждение, бессознательно повторяя теории происхождения религии Крития и Евгемера (не все «просветители» были образованными), которые были эффективны 23 столетия назад, но уже явно архаичны для «века разума». Но не знать, что религия не произошла от невежества и что среди образованнейших представителей человечества к их, по крайней мере, времени, безрелигиозных почти не было, они не могли. Не могли они также не знать, когда писали, что религия — мать всех пороков и страстей, ничего не давшая для нравственности и извращавшая все природные склонности людей, и того, сколько людей высочайшей нравственности и духовного совершенства стали таковыми именно благодаря религии. Наконец, исходя из самонаблюдения, просветители не могли не видеть, что воинствующее безбожие никак не более склонно к терпимости по отношению к инакомыслящим, чем инквизиция, и что фанатизм может быть далеко не только религиозного происхождения. Впрочем, сами

¹ Вспомним вполне ленинское по духу определение Дидро, по которому «лучшая религия — та, которая останется после обнищания и уничтожения духовенства».

² На деле речь идет не столько о «вине», сколько о «беде», так как учение о первородном грехе означает прежде всего наследование человеком у своих предков предрасположенности к греху, который мыслится прежде остального как глубинная, «внутренняя болезнь».

дефиниции «истинной религии» у Дидро и соотношения морали и религии у Гольбаха наряду с некоторыми другими продуктами их «аналитической работы» заставляют удивляться тому, как такие философы смогли стать кумирами тех, кто считал себя следующими одному разуму¹.

Следует, однако, признать и то, что далеко не все теисты, взявшие на себя благородную задачу апологии религии, оказались на высоте контрверсии. Так, Ноннот то пытался опровергнуть, что изначальной религией человечества была «естественная религия» (когда писал об учреждении Богом жертвоприношения уже для первых людей), то принимал этот основополагающий для деистов тезис (когда писал, что она предшествовала Моисееву законодательству). Высказываясь за то, что человечество знает всего только три религии («естественную», иудаизм, христианство) и больше никаких, он явно использовал машину времени, которая человека его эпохи переносит по крайней мере на полтысячелетия назад. Но шагом назад в сравнении с Бейлем было и его суждение, будто атеист не может иметь для своих хороших поступков никаких причин кроме личной выгоды и должен всегда действовать по прин-

¹ Вспомним, что Дидро определял истинную религию (признаков которой недостает ни у одной существующей) как ту, которая «должна была бы быть вечной, всеобщей (курсив мой. — В.Ш.) и очевидной». По поводу требования «очевидности», на которой настаивал и Руссо, см. выше. Что касается критерия «всеобщности», то он не более рационален, чем оспаривание истинности любой науки на том основании, что не все люди с ней в одинаковой мере знакомы. А что касается критерия «вечности», то он предполагает допущение безначальности или вечности и всего человеческого рода, но первое философ вряд ли мог предположить, а второе проверить. Небезынтересно и предложенное им преимущество «естественной религии» (в период его деистических увлечений) перед, по его выражению, «схизматическими» (не указано только, как и когда они пошли на этот «раскол»), прежде всего перед христианством, состоящее и в том, что ей «легче следовать». Мыслитель явно не обратил внимания на то, что ведь гораздо «легче следовать» и сидению в кресле, чем писанию сочинений, или пребыванию в борделе, чем «естественной религии». Когда Гольбах определял мораль как «необходимость известных общественных отношений, преподанную разумным существам», а религию как «закон некоторого необходимого существа или же необходимость, преподанную невежественным и малодушным существам», то он недосмотрел одновременно 1) что нравственность — это не необходимость, а, напротив, свобода, 2) что «закон некоторого необходимого существа» — бессмыслица и 3) что в течение практически всей человеческой истории мораль и религию «преподавали» одни и те же «преподаватели» одним и тем же «ученикам». Дорогого стоит и мысль Гольбаха о том, что мораль государя-атеиста превосходит мораль верующего и потому, что по крайней мере она не содействовала бы религиозной нетерпимости: это примерно то же, что сказать, что немой обладает преимуществами перед наделенным даром речи уже потому, что по крайней мере не будет предаваться страсти многословия.

ципу: цель оправдывает средство. Вряд ли можно согласиться и с тем, вытекающим из предыдущего его умозаключением (на деле весьма популярным до эпохи прав человека), что если для государства безразлично нравственное состояние общества, оно должно применять санкции к атеистам: здесь он уподобился своим прямым оппонентам, которые призывали государей силой «обуздывать религию». Не был он прав и в том, что всеобщее отвращение к безбожию в его время свидетельствовало о ложности последнего — этого всеобщего отвращения отнюдь не было, иначе не стали бы через двадцать лет на его родине ставить памятник Мелье и уничтожать храмы и мощи.

Указанная же первой непоследовательность Ноннота соответствовала стратегической ошибке многих апологетов религии его века. Заключалась она в том, что в противостоянии деистам они с самого начала приняли правила игры своих оппонентов, согласившись на то, что первый ярус религии составляет «естественная религия». То, что они доказывали им, что над этим ярусом должен быть возведен следующий — «богооткровенная религия», не отменяло исходной ошибки. «Естественная религия» не может быть базовой, поскольку то, что под ней подразумевалось обеими сторонами, соответствует вовсе не *религии* как таковой (будь то времена Ноя или Людовика XVI), а есть обобщение лишь некоторых *идей разума в религии*. Но разум один религию не конституирует (см. выше), и потому вводить ее не то что в периодизацию, но даже в типологизацию религии было неправильно. Разумеется, признание этого «благочестивого призрака» теистами было данью веку рационализма. Мы убедимся, что от нее себя не освободили и более сильные мыслители, чем аббат Ноннот.

ФОН ШТОРХЕНАУ И ПАРА ДЮ ФАНЖАС: «ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ» КАК ФИЛОСОФСКАЯ АПОЛОГЕТИКА «РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ»

Тот поразительный с хронологической точки зрения факт, что в 1770-е гг. с интервалом всего два года на немецком и французском языках впервые в истории публикуются два солидных произведения, в названии которых уже эксплицитно фигурирует словосочетание «философия религии», и оба выходят из-под пера теологов и философов, принадлежавших к ордену Иисуса, имеет объяснение. Задача заключалась в том, чтобы дать обстоятельный ответ многочисленным философским оппонентам христианской религии средствами философского же дискурса, и то, что за ее решение взялись представители наиболее «охранительно-активного» католического ордена, также никак не может считаться случайным. Во Франции, где оппозиция по отношению не только к реальной, но и к «естественной религии» была исключительно острой, эту задачу уже попытался взять на себя К.Ф. Ноннот (см. гл. 7, § 3). Но и в немецкоязычном пространстве потребность в философском ответе «религиологическому нигилизму» была вполне объяснимой.

Правда, ни в Германии, ни в Австрии этот философский спор не достигал градуса «воинствующего атеизма» и даже натурализма в юмовском исполнении, и оппозиция здесь была значительно более «веротерпимой». Однако идеи, очень близкие британскому деизму и отчасти французскому, активно развивались в рамках либерального протестантизма, нередко выходя за его широкие границы. В немалой мере этому содействовала германская рецептивность — готовность к немедленному переводу и распространению всех «западных новинок»¹, а также небывалый рост философской, в том числе философско-религиозной, литературной производительности в «век просвещения». Глава немецких неологов² И.А. Эрнести (1707–1781) постоянно противопоставлял

¹ Достаточно упомянуть о том, что после перевода в 1741 г. на немецкий язык «Христианство древнее как мир» М. Тиндэла («библии деизма», см. гл. 7, § 2) оно стало стандартным пособием по «двум религиям» для Реймаруса, Лессинга и Канта.

² Неология, буквально «новое учение», развивавшееся в XVIII в. под влиянием английского деизма, радикально оппозиционное по отношению к лютеранской ортодоксии направление, которое акцентировало значение для религиозного знания индивидуальных чувствований и отвергало сверхразумные христианские догматы как несовместимые с разумом. Границы, отделявшие неологов от теологов-вольфианцев, были весьма подвижны, во вторых в большей мере ассоциируют с религиозным рационализмом.

«внешнее» богопочитание «внутреннему», совсем как английские деисты, утверждая, что второе может обойтись и без первого, которое близко граничит с суеверием. Впоследствии он подверг критике саму идею, что существует только одно истинное Откровение¹. Другой известный неолог И.Ф.В. Иерусалем (1709—1789) сократил и без того более чем экономный «символ веры» Герберта из Чербери из пяти членов до трех: признание существования Бога, Провидения и бессмертия души, изъяв, таким образом, даже этические «члены» (см. гл. 7, § 1). Религия, по его мнению, составляла такое единство с моралью, что их можно было бы «считать за одно». Первоначальной человеческой религией была, согласно его многотомным «Размышлениям о важнейших истинах религии», «естественная», и первые люди получали «откровение» не вербальное, но только через созерцание природы и обнаружение за нею руки ее создателя².

Другой протестантский либеральный теолог И.Г. Тёлльнер (1724—1774)³ настаивал на том, что Бог учредил религию «лишь как средство для хороших помышлений и действий», что «вся богооткровенная религия покоится на истине естественной [религии]», а также что все существующие религии в принципе равноценны и несовершенны, совпадая, однако, в главном — в «послушании Богу»⁴. В.А. Теллер (1734—1804) смело устранял из «богооткровенной религии» основные христианские догматы (прежде всего тринитарный, но также и инкарнационный), которые называл нерациональными, считая и принятие христианской веры как таковой отнюдь не необходимым условием спасения⁵.

Два по крайней мере ученика Х. Вольфа предприняли заметные попытки философской систематизации религии. А. Баумгартен (1714—1762) сделал это в «Философской этике» (1740) и в «Началах практической философии». Религия, как его можно понять, логически предшествует морали; он противопоставлял, как и деисты, «внутреннюю» религию религии «внешней» (отсюда и рассуждения о «чистоте религии»), исследовал теоретическое и практическое познание Бога (речь шла о следовании Божьей воле), а также культ и противоположность религиозному настроению в виде неверия⁶. Вольфианец Г.Ф. Мейер (1718—1777) выпустил сразу несколько книг, специально посвященных философскому осмыслению религии. Так, в «Мыслях о религии» (1749) он трак-

¹ См.: [Feiereis, 1965. S. 36—37, 64].

² Jerusalem, 1773. S. 136.

³ Иногда и его относят к неологии, что свидетельствует о достаточной расплывчатости данного понятия.

⁴ Töllner, 1769. S. 155.

⁵ См.: [Feiereis, 1965. S. 61].

⁶ О расхождении с его религиозическими познаниями кантовских см.: гл. 9, § 1.

товал ее как смыслодержущее начало всей человеческой жизни, значение которой — претворение всех жизненных проявлений человека в служение Богу. Хотя у всех народов можно обнаружить остатки истинной религии, это не означает равенства существующих религий, ибо нельзя не обнаружить градации в их нынешнем и потенциальном совершенстве. В «Философском размышлении о христианской религии» (1761—1764) Мейер настаивал на том, что истинное познание структуры догматов христианства не может осуществиться без философствования на тему Писания. В соответствии с этим он отстаивал свободу исследования христианской религии, так как неопровержимо, что последняя перемешана со множеством наслоившихся заблуждений. Каждая религия состоит из теоретической и практической частей — из разумного познания мира и соответствующей ему добродетельной жизни. Поскольку Бог устроил все в мире целесообразно, у религии оказывается и важнейшая когнитивная задача — познание этого целесообразного порядка и гармонии, а потому значение религии состоит в том, что без нее совершенство мира не может быть достигнуто¹. Однако еще в четвертой части своей «Метафизики» (1759) Мейер твердо определил соответствие разуму критерием богооткровенности любых библейских текстов: «Когда мы таким образом в какой-нибудь книге находим такие противоречия, вследствие которых естественное Откровение (*die natürliche Offenbarung*) и здравый смысл устраняются, перед нами несомненный признак того, что это не может быть сверхъестественным Откровением»². А в «Философском учении о нравственности» (1753—1761) он даже противопоставлял «естественную религию» — как конкретную религию — христианству. Подобно тому, как молитва христианина истекает из его веры во Христа, так и молитва «естественно благочестивого человека» (*eines natürlich frommen Mannes*) — из философской веры (*aus dem philosophischen Glauben*)³. Естественная религия, основанная на философском мышлении, есть для Мейера безошибочный прибор для измерения истинности любой «положительной религии»⁴: она годится для «математического исследования религии», позволяя установить, какая религия лучше других и, далее, какая «секта» в этой религии превосходит остальные⁵.

¹ Meier, 1764. S. 10—17.

² Meier, 1759. S. 476—477.

³ Meier, 1753. S. 536.

⁴ Так в Германии по преимуществу обозначали исторически сложившиеся различные религии — через противопоставление им естественной религии (подобно тому, как «положительному праву» семантически противопоставлялось естественное право).

⁵ Ibid. S. 136—137.

Другой вольфианец-деист Г.С. Реймарус (1694–1768) с существующей религией уже совсем не церемонился. Он прямо утверждал, что библейские тексты с их противоречиями требуют для своей проверки такого объема ученой критики, которая человеку не по силам, из чего следует вывод о невозможности разумной веры в Откровение. Еще большие противоречия становятся очевидными при сопоставлении свидетельств о себе различных религий, каждая из которых претендует на истинность. Христианство имеет основание претендовать на нее меньше, чем другие религии, так как многое в нем должно было вызвать отторжение язычников, которые не без основания считали его последователей «самыми безбожными людьми в мире»¹, и к тому же оно изначально распалось на враждовавшие между собой секты. Но и в тех пунктах, где христианское вероучение признается ими всеми, оно «для человеческого разума есть искушение и глупость»². Именно поэтому оно больше и не распространяется среди иноверцев. Более того, между учением самого Иисуса, с одной стороны, и апостолов и учителей церкви – с другой, изначально имелись значительные противоречия. В противоположность этому естественная религия представляет собой цельное единство, которое не нуждается ни в каком расширении или усовершенствовании. «Язык природы, который говорит в Божьих творениях, наряду с разумом и совестью есть единый всеобщий язык, посредством которого Бог может открывать Себя всем людям и народам», – утверждал Реймарус почти языком савойского викария из «Эмиля» Руссо (см. гл. 7, § 3). Однако чуть более претенциозно, чем «гражданин Женевы», он выражает претензию на то, чтобы иметь и осуществлять «чистую религию разума (*reine Religion der Vernunft*)»³. Он также «гипостазирует» ее в одну из конкретных религий, обращая гневные слова против тех, кто осуществляет «внешнее притеснение разумной религии (*die vernünftige Religion*) и разумного служения Богу», – вся история христианства исполнена преступлений против этой религии⁴.

Последователем Реймаруса был известнейший философ-спинозист, литературный критик и теоретик искусства Г.Э. Лессинг (1729–1781), который посмертно публиковал его сочинения. Его собственные религиологические взгляды получили выражение прежде всего в фрагментах «О происхождении богооткровенной религии» (1755–1760). Происхождение это он объяснял тем, что государства модифицирова-

¹ См.: [Lessing, 1956. S. 707–708].

² Ibid. S. 708.

³ Ibid. S. 660.

⁴ Ibid. S. 619.

ли изначальную естественную религию в «положительную». Отсюда и «конвенциональные вещи и понятия», относящиеся к последней, им следует придавать не более веса, чем истинам естественной религии, к которым разум приходит «через себя самого». «Положительная религия» находится в таком же отношении к естественной, как положительное право к естественному. Различение же внутреннего содержания и внешней формы в «положительных религиях» приводит к выводу о том, что последние имеют «природный и случайный характер»; что истинное их содержание (*innere Wahrheit*) выводимо из основоположений разума; что «все положительные и богооткровенные религии, следовательно, одинаково истинны и ложны» и что лучшей из них следует считать такую, которая «содержит меньше приращений к естественной религии, чем другие»¹.

Язычество, иудаизм и христианство соответствуют, по Лессингу, трем ступеням нравственного развития человечества, и высшая из них должна будет уступить место гуманистической этике².

У «положительной религии» находились и защитники. Одним из них был филолог и религиозный философ И.Г. Гаман (1730–1788), основатель движения «Бури и натиска» (1760–1770-е гг.), которое – в противодействие просвещенческому рационализму и космополитизму отстаивало права чувства и воображения, а также территориальной и этнической идентичности. Он сравнивал критиков Библии с теми животными, которые попытались бы читать басни Эзопа или Лафонтена и, если бы им это удалось, стали бы выносить критические суждения о них. Немецкие католические апологеты Ф. Ноймайр (1697–1765), М. Герберт (1720–1793) и венский доминиканец П. Газзанига (1723–1797) обосновывали недостаточность естественной религии и несостоятельность приравнивания всех существующих религий друг к другу. Последний из названных систематизировал и некоторые аргументы в пользу необходимости и незаменимости Откровения: во-первых, без его света невозможно различить и сами «заповеди природы» в их целостности; во-вторых, только сверхъестественный источник знания может обнаружить саму греховность человека, ее последствия и способы восстановления человека через искупление; в-третьих, иллюзией является представление о том, будто религиозные истины должны быть просты и общедоступны³.

¹ См.: [Feiereis, 1965. S. 106].

² Этой иерархизации религий противоречит, однако, знаменитая драма Лессинга «Натан Мудрый» (1779), в которой читателю намекалось, что христианство нравственно уступает иудаизму.

³ См.: [Feiereis, 1965. S. 207–208].

§ 1. Философское фундирование «двух религий»

О Зигмундте фон Шторхенау нам известно немногим больше того, что как-то поведал Хайдеггер об Аристотеле: что он родился, жил и умер. И родился он (17.08.1731) и умер (13.04.1798) близ австрийского местечка Клагенфурт, которое, по крайней мере к середине XX в., называлось Керnten. С 1763 г. он был профессором философии в Вене, имел также степень доктора теологии и философии. Член ордена иезуитов, по своей «философской конфессии» он, как и многие в «век разума», был вольфианцем. А по конфессиональной позиции был (на сей раз в отличие от многих из них) последовательным противником деизма (особенно в его французском варианте), с представителями которого состоял и в живой полемике. Все его сочинения относятся к периоду венского профессорства. В 1769 г. им были опубликованы на латыни «Установления логики» и «Установления метафизики» (нет сомнения, что лекционные курсы), в 1774 г. по-немецки — «Основоположения логики» (1774), в 1772 г. — по-немецки первое издание «Философии религии», в 1773—1781 гг. существенно расширенное издание того же сочинения, но уже в семи частях (издание 1772 г. составило первую)¹, в 1785—1789 гг. — пятитомные «Дополнения к философии религии», в 1786 г. — на латыни «Трактат по религии и естественной теологии», в 1791 г. — по-немецки «Более редкие первоисточники из внутреннего архива философии религии», в 1792 г. — «Вера христиан», в 1793—1796 гг. — четырехтомная «Нравственность христиан».

Наследие солидное и, что самое для нас главное, посвященное в значительной мере ФР — при осознании ее в качестве отдельной и вполне идентифицируемой области знания. Об этом свидетельствует хотя бы то, что автор отделял для себя ее, уже формально, от естественной теологии (которой посвящено латинское сочинение, написанное после философско-религиозных).

Уже в латинском сочинении «Установления метафизики» сохранился солидный специальный религиологический раздел из четырех частей, посвященных соответственно: 1) религии как таковой (*de religione generatim*); 2) естественной религии (*de religione*

¹ Jaeschke, 1992. S. 748.

naturali); 3) богооткровенной религии (*de religione reuelata*) и 4) христианской религии (*de religioni christiana*)¹. Шторхенау с самого начала отводит возможный упрек в том, что он, философ, занимается теологическими вопросами: для философа нет таких областей, которые были бы ему чужими.

Обязанности человека по отношению к религии он обосновывает совершенством Божественной природы и сущностной зависимостью твари от Творца. Положения же Шторхенау по естественной религии следующие: 1) она есть; 2) она не может быть ложной (*falsa esse nequit*); 3) предоставленный себе разум может познавать истины, относящиеся к целостной религии (*ad comletam religionem pertinentes*), лишь с великим трудом и притом частично; 4) один разум не может настолько воздействовать на волю, чтобы она приводила действия точно в соответствие с истиной; 5) рассматриваемая сама в себе естественная религия недоступна большинству людей, слаба и неполна².

Тем не менее он рассматривает ее, как и деисты Реймарус и Мейер, в качестве некой самостоятельной религии: всеобщая институционализация и филиация естественного закона могли бы обеспечить правильное «исполнение» естественной религии³. Однако само существование естественной религии предполагает — объявляет венский профессор деистам, — наличие и богооткровенной. При обосновании этого ему не требуется, по его утверждению, иных источников знания, кроме разума и опыта. Недостаточность естественной религии должна быть очевидной для каждого непредвзятого ума — как и необходимость Откровения, в которой убеждает сам же естественный разум. Неприкосновенным остается и положение о том, что не все сущие религии (язычество, ислам, иудаизм и христианство) могут быть одновременно истинными⁴. Если исходить из презумпции о существовании религий откровения, придется неизбежно принять, что только одна из них может претендовать на истинность и богооткровенность. К этому умозаключению можно прийти через принятие посылки

¹ Storchenau, 1772. P. 112–178.

² Ibid. P. 119–129.

³ Ibid. P. 127.

⁴ *Omnes religions, quae hodie in orbe vigent, non possunt simul esse verae.* Ibid. P. 148.

о том, что каждая из этих религий исключает остальные и осуждает их: Бог, творец всякой истины, не может сообщить Себя двум взаимоотрицающим религиям¹. Затем Шторхенау ставит вопросы апологетического характера, на которые отвечает опять-таки исходя из аргументов разума. Евангелие уже потому заслуживает веры, что истина христианской религии заявляет о себе через свое поразительное распространение в мире².

Название произведения Шторхенау «Философия религии» по более чем вероятному предположению В. Йешке было спровоцировано титулом незадолго до того вышедшего латинского трактата А. Рукерсфельдера «Философия естественной религии» (1770)³. О том, что «Философия религии» оказалась востребованной и в начале следующего столетия, свидетельствует по крайней мере то, что в 1810 г. в Кельне вышло уже ее девятое издание⁴. По последнему из них (с предложенным в нем делением текста на три «тома» – раздела) мы и изложим позиции автора. Сам же автор излагал их не только в систематическом, но и в проповедническо-апологетическом ключе, обличая своих оппонентов, нередко патетически, апеллируя к публике и постоянно цитируя (в целях привлечения любителей изящной словесности) известных поэтов своего времени.

Хотя, как только что было выяснено, философско-религиозная тематика отделялась им от естественно-теологической в теории, на деле границы между ними отнюдь не были для Шторхенау ясно прочерчены, и если мы учтем, что они не являются таковыми и для многих современных философов религии (см. гл. 2, 3), это никак не должно нас удивлять. Первая глава первого раздела «О существовании Бога» начинается с истории про голландского купца ван дер Гравена, который якобы впервые привез в один китайский порт часы. При общем восхищении публики предполагаемым мастером этого совершеннейшего механизма нашлись и такие, кто настаивал на том, что волшебный прибор для определе-

¹ Storchenaу, 1772. P. 149.

² Этот аргумент приводился для обоснования богодухновенности Писания начиная еще в III в. Оригеном в его знаменитом труде «О началах» (De princ. IV. 1–6).

³ Jaeschke. 1992. S. 748–749.

⁴ По сведениям К. Файерайса, который относит ее «к самым широко распространенным католическим публикациям того времени» и отмечает также, что в 1790, 1822 и 1826 гг. она переводилась на голландский [Feiereis, 1965. S. 227].

ния времени появился на свет сам по себе (буквально «чисто приблизительно» — aus blosser Ohngefähr¹). Их опровергает один последователь Конфуция, который обнаруживает полную несовместимость подобного допущения с рациональностью. Однако именно их единомышленники очень влиятельны и в современной Европе, которые настаивают на «анонимном» происхождении никак не менее сложно и целесообразно устроенного, чем часовой механизм, мироздания. Их не смущает невозможность «случайного» устройства гармоничнейшего человеческого тела в целом, органа зрения в частности, законосообразной смены времен года, движения небесных тел и т.д., и автор завершает главу аргументами против любых разновидностей материализма, начиная с греческого атомизма. Далее следуют обсуждения сообщества атеистов и «анекдотов» про них (гл. 2–3), «истинного понятия Бога» (гл. 4), Его основных атрибутов — единства, благодати (отдельно и в контексте теодицеи — при рассмотрении физического и нравственного зла в мире и учреждения для некоторых свободных и разумных существ вечных наказаний), праведности и всеведения (гл. 5–12). Второй раздел посвящен микрокосму — естественно-теологическому учению о человеческой душе. Шторхенау рассматривает мнения мыслителей прошлого о продолжительности ее существования (гл. 1–2), обосновывает невозможность возникновения мышления из движения материи и составного тела (гл. 3–6) и необходимость для мыслящей субстанции быть простой (гл. 7). Следующие рассуждения посвящены общим характеристикам человеческой души (гл. 8–9), а также невозможности ее разрушения — вследствие того, что никакие сотворенные начала не способны это осуществить, а Несотворенное не может этого желать (гл. 10–12). Третий раздел начинается с обсуждения естественной этики — с первоначального различия между добром и злом и обозрения естественных обязанностей человека (гл. 1–2). Однако в третьей главе («О естественной религии») Шторхенау, оправдываясь перед читателем за то, что отложил на конец то, что собственно и соответствует названию его произведения, указывает, что именно обсуждение религии и соответствует той области знания, которая называется ФР.

¹ Storchenau, 1810. Th. I. S. 6.

Что же Шторхенау собственно понимал под религией, «философию» которой уже почти написал? То, в основании чего лежит необходимая (уже по определению) корреляция понятий творения и Творца. «Здесь лежит источник, из которого происходит строжайшая обязанность любить Бога, почитать Его, молиться Ему, поклоняться, служить и быть послушным. И здесь мы имеем сущность религии, рассматриваемой вообще»¹. Но «религия вообще» — только абстрактное понятие. В действительности она может быть либо естественной, либо богооткровенной. В чем различие? В том, что в первом случае ее положения передаются посредством одного разума (*aus blossen Vernunft*), во втором — через особое откровение Бога. Однако на деле они неразрывны, ибо первая составляет основание второй, и «обе вместе только составляют истинную и полную религию»². Но и понятие естественной религии также как бы двоятся: некоторые разновидности ее истин предназначены для духа, другие — для сердца, те требуют одобрения рассудка, эти — согласия воли. Именно в суждениях естественной религии и содержатся истинные понятия о Боге и Его совершенстве, о человеке и его предназначении, о душе и ее бессмертии, о мире, его начале и конце, о внутреннем различии между добром и злом и о сообразном воздаянии за то и другое. И именно из них следуют представления об обязанностях человека по отношению к Богу, ближним и к самому себе.

На возражение абстрактного оппонента-скептика, что этим указывается лишь на возможность религии, но еще не на ее необходимость, Шторхенау отвечает, что доказывать последнюю столь же излишне, как и то, что время суток, в течение которого светит солнце — день, а не ночь. Разум же позволяет нам видеть, что «человек создан для религии и что религия есть его предназначение»³, и удивление вызывает тот рассудок, который не замечает теснейшую, ясную как солнце связь между божественными совершенствами и естественными обязанностями разумных тварей.

Традиционное возражение атеиста, будто всесовершенный и вседозволенный Бог не должен нуждаться в почитании, любви и поклонении «земных червей», венский профессор встречает не-

¹ Storchenaу, 1810. Th. III. S. 42.

² Ibid. S. 43.

³ Ibid. S. 44.

сколькими контрвозражениями. Сами «нужды» бывают разными: Бог не нуждается ни в мире, ни в людях, но Он желает и его, и их. Хотя Он бесконечно возвышается над всеми сотворенными вещами, Он все же хочет содействовать Своей славе через них. Наконец, будучи бесконечно блаженным для Себя и в Себе, Он хочет сделать и твари, причастными этому блаженству. И хотя Он не испытывает реальной «потребности» (*Dürftigkeit*) в общении с людьми, они ее испытывают в полной мере: мы нуждаемся в Его всемогущей силе, чтобы существовать и здесь, и в другом мире и иметь возможность действовать, а потому те, кто отвергает необходимость нравственного закона, отвергает и божественные совершенства, ибо сам нравственный закон неотделим от Божественного всеведения, всемогущества и всеблагости. Именно Провидение дало людям разум и сердце, из которых первый не может не различать благие и злые действия, а второе не ощущать страха и печали при нарушении заповедей. Сама совесть есть голос Божий, ибо она указывает, что Ему угодно и за чем последует наказание. Поэтому каждый человек несет в своем сердце первые основоположения естественной религии (*die ersten Grundsätze der natürlichen Religion*) и «разносит» их с собой (*herumträgt*). Эти основоположения следует лишь развивать, и они развиваются по мере того, как человек живет так, как должен жить, или, что то же самое, чем больше его разум достигает зрелости через постоянное упражнение¹.

В гл. 4 «Религия порядочного человека» венский профессор критикует ту религию, которую некоторые современные ему проповедники противопоставляют истинной религии — той самой, что образуется из единства естественной и богооткровенной. Это и есть наиболее влиятельные деисты Г. Болингброк, Вольтер, Ж.Ж. Руссо и их единомышленники. Их «новоиспеченная религия» состоит в том, чтобы иногда думать о Боге, молиться Ему «в духе», хорошо обращаться с ближними, никому не делать зла, часто рассуждать о патриотизме, а также осуждать лицемерие, предвзятости и фанатизм, равно как и все «внешние» религиозные действия. Согласно Болингборку, подлинная религия состоит в том, чтобы молиться Богу и вести себя порядочно, а если это так, то зачем еще конкретное вероисповедание?! По Руссо, все рели-

¹ Storchenaу, 1810. Th. III. S. 50.

гии равны пред Богом, и потому равно угождают Ему и те, кто осуждает христианство с иудеями и турками, и те, кто молится с христианами; и те, кто обрезается, и те, кто принимает крещение; и те, чей пророк предписывает многоженство, и те, кто признает только единобрачие, ибо главное — быть «порядочным человеком» (ein ehrlicher Mann). Вольтер также считает, что человек должен быть честен, тогда как все остальное — не важно.

Может ли, однако, религия, необходимость которой заложена и в бесконечные совершенства Творца, и в сущностную зависимость и нужду в Нем творения, ограничиваться лишь внутренними, невидимыми действиями духа или она требует для своей полноты также и внешние, видимые телесные действия? Разумеется, правилен может быть только второй ответ. Зависимость и нужда в равной мере относятся к обоим началам человеческого существа; как душа, так и тело получают от Бога свое существование и способности, требуют от Него поддержки, не могут без Его помощи действовать. А потому если духовные действия составляют необходимую часть религии, то это же относится и к телесным¹. Помимо этого духовная и телесная составляющие человеческого существа столь тесно взаимосвязаны, что одна без другой не может функционировать. А если это так, то представить себе религию без внешних проявлений и обрядов оказывается невозможным, и очевидно, что «как только мы заберем у чувственного человека все его внешние признаки, религия умрет и в его сердце»². Можно исходить и из очевидных аналогий: если домочадцы выражают почтение и благодарность главе семейства и внешними знаками, то не подобает ли то же Отцу всех людей? А потому истинная и совершенная религия также не может обойтись без «внешних знаков»³.

В ответ на популярное возражение, что внешнее благочестие может сочетаться с безнравственностью, доктор философии рационально предлагает различать между *возможным* и *должным*. Внешние религиозные действия предназначены для того, чтобы воздавать честь Высшему Существу и вести человека к подлинному благочестию, а в тех случаях, когда отсутствует один из этих двух компонентов, они становятся поношением величия Божия.

¹ Ibid. S. 53.

² Ibid. S. 54.

³ Ibid. S. 55.

Что же касается допускаемой Руссо возможности следовать по мере целесообразности (выражаясь современным языком, «политкорректности») внешним обрядам, принятым любой религией, оставаясь «праведным в сердце», то следует обратить внимание на то, что стоит за самими этими внешними обрядами. В синагоге Иисус Христос поносится, в мечети отвергается Его божественность, а в капищах Ему предпочитают другие боги. Иудеи ждут другого мессию, турки почитают таковым «архиобманщика», а язычники упорствуют в почитании тварных сил. Но может ли единый Бог одобрять и эти богослужения и те, которые приписывают и разум и христианство одновременно?¹ И «может ли истинный Бог, Который есть вечная и самосушная Истина, таким образом одобрять ложь?»².

Добродетель, как известно, располагается всегда в середине между «левым» и «правым», которым в сфере религии соответствуют неверие и суеверие³. Различие между этими крайностями в том, что если неверующий отказывает Богу в должном почитании, то суеверный почитает Его неудобным Ему образом. Истинные источники неверия состоят в недостатке рассуждения. «Религия же, напротив, имеет божественное происхождение. Она исходит от престола Всевышнего и позволяет нам познать себя отчасти через естественный свет разума, а отчасти через сверхъестественное Откровение. Она ненавидит тьму и любит свет»⁴. Не удивительно, что она возвышает душу над земным, тогда как суеверие (составляющее крайность, противоположную обсуждаемой «религии порядочного человека»), придающее избыточное значение внешнему и строящее все существо религии на телесных действиях, привязывает душу к земному и учит судить неправильно о совершенном духе⁵. Отсюда видно, как непорядочно поступают сторонники «религии порядочного человека», когда трактуют саму религию в качестве суеверия.

В гл. V «Религия политика» оппонентами Шторхенау выступают иронически называемые им «сильные духом» (Starken Geister)

¹ Ср. выше тот же аргумент в латинских «Установлениях метафизики».

² Storchenaу, 1810. Th. III. S. 58.

³ Вспомним, что впервые их начал систематически различать Плутарх из Хероней (см. гл. 6, § 1).

⁴ Ibid. S. 60.

⁵ Ibid. S. 61.

и «свободные духом» (Freigeister), но их позиции дwoятся. Это и те, кто считает, что религия должна сводиться к тем лишь действиям, которые нацелены (пусть даже и по видимости) к достижению общественного блага (непосредственно или опосредованно), — их религия есть родная сестра рассмотренной выше «религии порядочного человека» (подразумевается наряду с прочими деистами тот же Болингброк). И те, кто отрицает, что государственное правление должно вообще основываться на религии, которая в их понятиях несовместима с общественным благосостоянием (подразумеваются скорее всего французские атеисты — см. гл. 7, § 3).

Возражения венского профессора начинаются с того, что Творец природы есть и Творец человеческих обществ, а потому учрежденный Им естественный закон (das natürliche Gesetz) сохраняет всю свою силу и в государственных устройствах. Бог учредил человеческое общество ради Своей славы, и они не могут существовать иначе, чем через почитание Его священной Личности. Обе разновидности «религии политика» в конечном счете едины, поскольку не почитать Бога, даже признавая Его существование, и отрицать Его вообще на деле — одно и то же, а потому и последствия ложной религии (Irr-Religion) и неверия (Unglaube) существенно не различаются¹. В самом деле, без религии не может быть ни честности, ни праведности, ни гражданского общества, и уже древние не сомневались в том, что общественная нравственность без религии существовать не может, и здесь автор цитирует «О природе богов» Цицерона². «Итак, как нравственное тело будет существовать без религии? Так же, как и природное без души. Оно умрет и вскоре развалится на части»³. Потому изгнать религию из государства — это лишить членов его тела всех возможностей движения и всех средств противостояния дурным наклонностям. Более того, без религии невозможно формирование самих понятий честного и бесчестного, праведного и неправедного, дозволенного и недозволенного, равно как и послушание властям, а значит, и сохранение общественного порядка⁴.

¹ Storchenau, 1810. Th. III. S. 67.

² ND I.3–4. См. гл. 6, § 1.

³ Storchenau, 1810. Th. III. S. 69.

⁴ Ibid. S. 70.

Хотя на деле секулярно мыслящие политики все это признают, они упорно повторяют, что религия не должна иметь никакого влияния на государственность. Однако очевидно, что чем больше государь и подданные придерживаются предписаний религии, тем крепче государство, и наоборот. Религия не может не оказывать благотворного влияния на общество, так как и государь признает в таком случае свою ответственность за подданных перед Богом, и они в его лице служат самому Божественному величию, исполняя его повеления вследствие этого не только за страх, но и за совесть. На деле так называемые свободомыслящие уже берут, однако, власть над религией, последствиями чего неизбежно должны стать разорение общественного мира, угроза для всеобщей безопасности, ослабление законов, восстания против властей и, как реакция на последние, тирания. Но и отвлекаясь даже от всего этого, следует исходить из того, что «как Бог есть владыка над всеми тварями, так и закон религии есть закон для всех людей»¹.

К изложенному рассуждению непосредственно примыкает небольшая глава VI «Случайные мысли по поводу выражения Генриха Великого, короля Франции “Государство никогда нельзя отделять от религии”»². Оппонента представляет абстрактный Ликон, который, с одной стороны, считает, что человечество первоначально пребывало в диком, животноподобном состоянии в лесах, не зная ничего о Высшем Существо, и лишь потом, из нужды, интересов или из страха перешло к общественной жизни и приняло религию, с другой — рассматривает государство как не имеющее никакой реальной связи с религией³. Этому Ликону следуют и современные политики, утверждающие, что человек от природы предназначен к блаженству, и отрицающие одновременно, что он создан для религии.

¹ Storchenau, 1810. Th. III. S. 75.

² Несомненно, подразумевается Генрих IV (1594—1610), первый из династии Бурбонов, который во время гугенотских войн возглавлял протестантов, а затем в 1593 г. перешел, с целью получения короны, в католичество (в этой связи он произнес свое знаменитое «Париж стоит мессы») и завершил войны, предоставив гугенотам свободу исповедания (за что и был убит католиком-фанатиком Равальяком) и создав тем самым возможности для национального единства.

³ Нетрудно заметить, что вторая позиция противоречит первой, в которой государство и религия осваиваются человечеством одновременно. Более всего Ликон напоминает французских атеистов вроде Ламетри (см.: гл. 7, § 3).

Первое опровержение этих позиций — историческое. Уже Плутарх в меньшей мере мог представить себе государство без земли и почвы, чем без богов и храмов. Второе — «общеметодологическое». Господа «политологи», придерживающиеся приведенных взглядов, заблуждаются, идя от вымышленного к действительному. Сам порядок их приоритетов является искаженным: «не религия существует для государства, но государство для религии, и для того, чтобы вещи ставить в соответствии с их внутренней ценностью, второе следует поставить после первой»¹.

С практической же точки зрения нельзя опять-таки не видеть, что общественный порядок обречен на погибель, если пренебрегается религия, ибо первые обязанности человека — обязанности по отношению к Богу. Взаимные права, на которых основывается общество, базируются на «строжайшей праведности», которая составляет «основную часть» религии, а счастье отдельных граждан возможно лишь при соблюдении общественного порядка и обоюдных прав, которые, как было только что выяснено, невозможны без религии². Мир, государства, высшая власть правителей могут в религиозной перспективе рассматриваться лишь в контексте той конечной цели (*der Endzweck*), в отношении которой они суть лишь средства (*Mittel*)³. Но кто же не знает, что правильное употребление средств зависит от конечной цели? Потому тот, кто перевертывает этот порядок, мыслит противоразумно. Тем более что счастье, которое может дать государство, — апеллирует автор к своим оппонентам, — является лишь временным и конечным в сравнении с тем блаженством, для которого только религия пролагает нам путь⁴.

«Религия благородного духа» [*Die Religion des schönen Geistes*] (гл. VII) мало чем отличается от рассмотренной «религии порядочного человека» — разве что тем, что автор уже эксплицитно идентифицирует ее как деизм. Бог этой религии весьма своеобразен. Он из «эгоизма» ни о чем не печется, упоен своим величием и блаженством, едва обнаруживает в себе признаки жизни, не замечает ни почитания, ни молитв, не любит любящих его и не оскорбляется, когда его порочат, а праведный с нечестивым для него равны. Он —

¹ Storchenau, 1810. Th. III. S. 79 (ср. S. 81).

² Ibid.

³ Ibid. S. 81.

⁴ Ibid. S. 82.

«великое инкогнито», которое ничего в этом мире не делает, а человек, его почитающий, — только материя, тело, машина, которая ничем не отличается от животного за исключением лишь более сложной своей организации и потому приходит в этот мир и уходит из него подобно неразумным тварям. Последователи этой религии превозносят «внутреннюю религию» (*die innerliche Religion*) и высмеивают «внешнюю часть» (*der äuserliche Theil*) религии, все видимые ее проявления¹. Наконец, эта религия всячески превозносит гуманность, выставляя ее своим содержанием. Предшественники деистов — эклектик Эпикур (чьими «копиями» они, претендуя на оригинальность, являются) и его ученик Лукреций. Обсуждаемую же религию наиболее последовательно представляют Руссо, который пишет о том, что раньше полагал, будто без религии нельзя быть добродетельным, а теперь полностью это свое мнение пересмотрел, а также Бейль, заявивший, что в потустороннем мире бояться нечего.

Вердикт Шторхенау однозначен: «благородные души» не имеют никакой религии. В самом деле, «основание религии составляют истинные понятия о Боге и человеке, [из которых] человек также и после смерти тела предоставляется неограниченной божественной праведности, а Бог — высший Законодатель, Судья и Воздаятель за все доброе и злое. На этом покоится существо религии (*das Wesen der Religion*)»². Но если это так, то «благородные души» не должны обижаться, когда их религию называют лишь прикрытым атеизмом, и потому когда они произносят слово «религия», они издают пустой звук.

Однако в их религиозном мировоззрении обнаруживается и более специальное противоречие, состоящее в том, что, с одной стороны, они трактуют человека как чисто материальное существо, с другой — проповедуют чисто спиритуальную религию, «вычеркивая» из религии все ее внешние проявления. Их представление о человеке находится в противоречии и с их «напыщенным гуманизмом», так как в их картине мира один человек не более отличается от другого, чем один бык от другого, поскольку человек для них — всего лишь тело³. Обозначенная же позиция Руссо

¹ Storchenau, 1810. Th. III. S. 84–85.

² Storchenau, 1773–1781. Bd. III. S. 84.

³ Ibid. S. 86.

опровергается тем, что «религия — душа добродетели, что без религии, следовательно, столь же мало может быть добродетели, как без тела — живого человека»¹. «Религия благородных душ» не в состоянии дать блаженства своим последователям. Она освобождает их от уз человеческих и божественных законов, но связывает законами похоти; избавляет их от богооткровенной и естественной религии, но подчиняет «религии вожделений и страстей»; избавляет от страха будущего воздаяния, но мучает страхом исчезновения. Учение их о конечной человеческой смертности противоречит всему внутреннему инстинкту человеческого существа.

Приложением к изложенному является краткое рассуждение в гл. VIII «О всеобщей поврежденности человеческой природы». Господа свободомыслящие были бы правы в доверии человеческим чувствам, если бы душа человеческая не была отягощена страстями, которые настолько поразили человеческое сердце, что оно оказывается бесчувственным к велениям разума. Но именно неуправляемые разумом вожделения «благородные души» полагают голосами Самого Творца природы. Человек приходит в мир уже с «ранением», и ему было бы целесообразно в этом свете рассмотреть вопрос о том, располагает ли он природными силами для своего излечения. По их же мнению, «предоставленный себе разум» (*die sich überlassene Vernunft*) может все: и постичь все истины религии, и подвигнуть волю к их осуществлению в жизни². Шторхенау, однако, просит их рассмотреть этот вопрос внимательнее.

«Может ли предоставленный себе разум составить совершенную систему религии?» (гл. IX). Для того чтобы ответить на этот вопрос, венский профессор предлагает обозреть достижения этого разума в прошлом — чтобы представить себе, что он может сделать в его настоящем состоянии. Перебирая достижения этого разума в истории — от Зороастра до Эпикура, — Шторхенау предлагает обозреть их по наиболее значимым для религиозного мировоззрения пунктам. Как мыслили человеческие мудрецы душу? Либо как частицу божественной субстанции, либо как капельку чистейшей крови, либо как частицу огня или эфира, либо как теплый дух, либо как слепление теплого, холодного, сухого и влажного, либо как нечто еще иное природное, а ее судьбу — в виде полно-

¹ Storchenau, 1773–1781. Bd. III. S. 88.

² Ibid. S. 99.

го уничтожения или перевоплощения в различных телах, начиная с растений и кончая звездами. Каков ее источник? В основе своей недоброе существо, которое позволяет в полной мере страждущим обитателям земли испытать свой гнев, ненависть и зависть. Каково происхождение мира? Либо он существовал извечно (следовательно, о самом происхождении вопрос стоять не может), либо безначальной была та материя, из которой он сделан (вследствие чего понятие творения превращается в пустой звук). А каков сам Бог? Либо мировая душа, подверженная, как и все прочее, неумолимой Судьбе, либо господин, чье высшее блаженство состоит в праздности. Следует ли из этого, что все языческие философы были столь невежественны, что не имели представления ни о каких основополагающих истинах религии? Никак нет. Просвещенные умы были везде, но они, зная многое, не знали всего, а их знанию не соответствовала внутренняя убежденность, а потому они то сомневались в ими же добытых мнениях, либо сами себе противоречили¹.

Причина сего положения дел заключается в том, что «совершенная система религии содержит в себе такие истины, из которых одни могут быть постигнуты чистым человеческим разумом с трудом, а другие — никак»². К первым относятся, например, истины о Божественной простоте и бесконечности, которые трудно соединить друг с другом, но все же можно. Ко вторым — познание, например, того способа, каким человеческий род может быть примирен с Богом. Правда, разум может составить представление и о том, что человек — свободное существо, и о том, что он может своей свободой злоупотребить и преступить данные ему законы, т.е. согрешить. Но постичь, каким образом он уже рождается с беспорядочными склонностями и с расположением ко злу, почему эта беспорядочность имеет настолько всеобщий характер и почему Бог, предсказавший это зло и допустивший его, не обеспечил человека должными средствами защиты от него, разум, сам себе предоставленный, не может. Не смогут господа, превозносящие свой разум над Откровением, определить посредством одного разума и то, какие именно обычаи и обряды внешнего богопочи-

¹ Storchenau, 1773—1781. Bd. III. S. 101—102.

² Ibid. S. 103.

тания, без которых религия неполна, соответствуют своему назначению¹.

Если сказанное имело силу в применении даже к философам, то возможности богопознания для простых людей представляются самоочевидными. Они не обладали знанием о том, что они суть, откуда пришли в этот мир и куда уйдут из него. Об этих возможностях свидетельствует и вся история язычества, включавшая почитание всех видов животных, растений, камней, а также сами способы богопочитания с общеизвестными безнравственными обрядами, противоестественными пороками и пролитием человеческой крови. В итоге ответ на поставленный в названии главы вопрос может быть только однозначно отрицательным: предоставленный себе человеческий разум — и простых людей и даже философов — не может составить совершенную систему религии, так как это дело превышает его ограниченные силы².

В заключение Шторхенау цитирует для подтверждения правильности своих выводов не кого иного, как самого Руссо, который в своем знаменитом «Эмиле» с иронией просил философов продемонстрировать не только возвышенную мораль, но и обеспечить ее соответствующей санкцией, а также тщетно призывал их на помощь в просвещении относительно истин, самых необходимых для человеческого существования³.

«Располагает ли естественная религия средствами, достаточными для того, чтобы всегда действовать сообразно познанным истинам?» (гл. X). Положительный ответ на этот вопрос, являющийся продолжением предыдущего, предлагает абстрактный оппонент автора Леандр. Разум, этот божественный свет, яснейшим образом, по его мнению, представляет нам естественные обязан-

¹ Storchenau, 1773–1781. Bd. III. S. 105.

² Ibid. S. 107–108.

³ Цитируется пассаж, где савойский викарий из романа «Эмил» пишет о своем раннем этапе поиска истины: «Я обращался к философам, я перелистывал их книги, рассматривал их различные мнения; и находил, что все они горды, самоуверенны, догматичны даже в своем мнимом скептицизме, ничего не знают, ничего не доказывают, издеваются друг над другом; и этот последний пункт, общий всем, казался мне единственным, в котором они все правы. Торжествующие, когда нападают, они бессильны, когда защищаются. Взвесьте аргументы, вы найдете лишь такие, которые разрушают; сочтите голоса, каждый окажется только при своем; они соглашаются только тогда, когда оспаривают; слушая их, я не мог найти выхода из моей неуверенности». [Руссо, 1913. С. 259].

ности человека, внутреннюю красоту добродетели и существенную недоброкачественность порока, «безмерность» будущего воздаяния, а потому нуждаемся ли мы еще в других подспорьях для того, чтобы быть всегда верными добродетели?!¹ Этому последователю Руссо Шторхенау отвечает, что здесь явно переоценивается цельность человеческой души. У нас могут быть вполне ясные представления о должном, образуемые разумом, но не нуждается ли в исправлении само сердце, является ли оно само здоровым и достаточно ли одного теоретического познания истин для того, чтобы на него воздействовать? Тот, кто настаивает на всем перечисленном, не подозревает, в какой мере он сам подвержен практически непреодолимому стремлению ко злу, которое несет во всем своем существе.

Это верно, что и нам, «хрупким» (*gebrächlich*) из-за своей греховной немощи существам, сияет свет разума, но не гаснет ли он уже при первом дуновении греховного желания? А потому «должны быть в наличии и другие средства — средства, чтобы поддержать сам разум и направлять его в его заключениях; средства, чтобы связывать неподконтрольные вожеления и подавлять восстающие страсти; средства, чтобы улучшать сердце и освободить от господства неправедности; средства, наконец, чтобы восстановить первоначальный порядок»². А то, что все эти средства не содержатся в «чистой естественной религии» (*die blossnatürliche Religion*), доказывается исторически — тем всеобщим повреждением нравственности, которое господствовало на земле до просвещения ее светом евангельского благовестия. Об этом свидетельствует состояние человека языческой религии, которое документируется всеми античными историками. В числе основных, преобладающих пороков руководимого этой религией общества выделяются общая безнравственность, несправедливость, жестокость всеобщая и в особенности по отношению к рабам, убийства, кровожадные увеселения, мятежи и цареубийства. Из этой картины языческих нравов можно логически вывести необходимость более высоких, в естественной религии отсутствующих средств помощи для того, чтобы человек мог действовать сообразно хотя бы тем истинам, которые через нее ему могут быть открыты. Но не

¹ Storchenaу, 1810. Th. III. S. 113.

² Ibid. S. 114.

испорчены ли нравы и христиан? — может возразить оппонент. Испорчены, конечно, — отвечает профессор, — но не в такой степени и не столь всеобщим образом. И даже если согласиться, что перечисленные пороки сохраняются и в христианской истории, ими, по крайней мере, не гордятся, они не прославляются и религией не санкционируются.

Последние два дискурса подводят к итоговому тезису — «О недостаточности естественной религии» (гл. XI). Здесь оппонентом выступает уже не абстрактный Леандр, но сам автор «Эмиля», в диалог с которым Шторхенау вступал уже многократно, — тот, кто провозгласил, что если разум обеспечивает нас возвышеннейшими представлениями о Божестве, зрение — красотой окружающего мира, а слух совести — различением внутреннего голоса, то непонятно, зачем нам еще слушать внешние, человеческие голоса¹. Однако правильное отношение к самому Руссо и ко всем прочим «свободомыслящим» не должно быть столь же однозначным, как их «вердикты». В той мере, в какой они прославляют своим красноречием «красоту, святость, божественность и необходимость естественной религии», они заслуживают всяческого одобрения, но не тогда, однако, когда они употребляют это красноречие на утверждение ее достаточности (*Zulänglichkeit*)².

В самом деле, когда Руссо утверждает, что Бог дал все нашим глазам, совести и рассудку, что собственно понимается под этим «все»? Не давал ли Он те же естественные способности роду человеческому и за все века господства язычества, последствия которого были только что перечислены? И оказался ли предоставленный себе разум в течение этих веков достаточным, чтобы рассеять мрак грубого неведения относительно первейших религиозных истин и препятствовать всеобщей порче нравов? А о том, что представляли собой языческие религиозные представления, красноречиво свидетельствует то, что они не только допускали поклонение животным вместо Творца, но и низведение самих богов, наделяемых всеми возможными пороками, до животных. Что же касается

¹ См. гл. 7, § 3. Цитируется: «Величайшие идеи о Божестве даются нам только разумом. Созерцайте зрелище природы, прислушивайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что же еще могут сказать нам люди? Их откровения только искажают Бога, наделяя Его человеческими страстями» [Руссо, 1913. С. 290].

² Storchenaу, 1810. Th. III. S. 127–128.

представлений господ Вольтера и Мармонтеля¹, по которым римские императоры-язычники Траян, Адриан и Юлиан Отступник оказываются достойными вечного блаженства, то эти представления характеризуют скорее названных «свободомыслящих», чем столпов языческой религии.

Не все, однако, из этих «свободомыслящих», щедро заселяющих небесные обители теми, кому они по всем статьям вряд ли предназначены, в одинаковой степени отрицают христианское Откровение. Некоторые среди них признают его существование, хотя и отрицают его обязательность (*Verbindlichkeit*). Среди них выделяется уже упомянутый Болингброк, сделавший то «открытие», что во времена первых патриархов, Сифа, Еноха и Ноя, естественная религия была единственной и всеобщей для рода человеческого. Здесь Шторхенау предлагает рассмотреть дилемму: либо естественную религию в таком случае следует считать (вопреки всем приведенным контрдоводам) «в себе и для себя достаточной (*zureichend*)», либо предположить, что бесконечно мудрый, благой и всеведущий Бог в течение тысячелетий, предшествовавших письменному Закону, никак не заботился ни о Своей славе, ни о спасении всего человечества. Поскольку же невозможно ни первое, ни второе, то «сколь очевидно, что естественная религия всегда была святой, полезной и необходимой и должна быть таковой, столь же очевидно и то, что она никогда одна не господствовала на земле, но всегда сопровождалась тем или иным богооткровением» и что уже от начала мира Творец приходил человеку на помощь, открывая ему «как теоретические, так и практические религиозные истины — истины, которых ограниченный разум никогда не смог бы достичь»². Свидетельством этого Божественного попечения о человеческой религии может служить общечеловеческая практика жертвоприношений, которые прообразовывали будущую Жертву Христову, единожды принесенную за спасение человечества.

Идея Болингброка позволяет предположить прямо противоположное себе, а именно, что «сама естественная религия должна была первым людям быть непосредственно открытой (*geoffenbart*

¹ Ж.Ф. Мармонтель (1723–1799) — литератор-драматург, известный своими назидательными новеллами и призывами к веротерпимости, друг Вольтера и участник «Энциклопедии».

² Storchenau, 1810. Th. III. S. 134.

werden) Богом»¹. Поскольку же с точки зрения самого разума невозможно себе представить, что первый человек мог получить в необходимой системе все необходимые понятия о религии (о Боге, Его всеведении, благодати, праведности и другие), которые оказывались недоступными в своей ясности в течение веков самым «тренированным умам», от одного своего разума, то не остается сомнений в том, что человек сразу после своего создания получал наставления о религии от Самого Творца².

Заключение, озаглавленное «Защита разума», Шторхенау открывает снова притчей о Востоке — демонстрируя таким образом дидактически-стилистическое единство своего произведения. Если в самой первой главе «действующим лицом» были часы, попавшие впервые в китайский порт, то теперь им оказывается некий несчастный индеец, который с горя выколол себе глаза, убедившись, что они не дают ему возможность изучить Млечный Путь. Ему не следует подражать ни в коем случае, в том числе и при оценке нашего разума. То верно, что есть границы его компетентности, которые он перешагнуть никак не может, и эти границы отделяют его от некоторых истин, которые необходимо принадлежат к «совершенной системе религии» (*das vollständige Religions-system*). Но следует ли из этого, что надо оценивать наш разум в качестве лишь несовершенного, ненужного и праздного дара Божия? Ни в коем случае, так как все — разум в том числе — следует оценивать по возможностям, а не по «невозможностям», в данном случае по той службе, которую разум может сослужить религии, а не по той, которая превосходит его способности.

Возвращаясь к сравнению разума с естественным органом зрения, Шторхенау призывает осмыслить тот простой факт, что без последнего нельзя было бы пользоваться и теми оптическими приборами, которые позволяют видеть больше, и что лучшая астрономическая труба была бы без него бесполезна. «Только благодаря тому, что мы наделены им (естественным разумом. — *В.Ш.*), мы способны воспринимать и непосредственное Откровение всеблагого Бога и благодаря последнему познавать и такие истины, которые располагаются за пределами досягаемости любого сотворенного разума»³. Именно ему мы обязаны познанию существова-

¹ Ibid. S. 136.

² Ibid. S. 137.

³ Ibid. S. 140.

ния Бога и достоверности самого Божественного свидетельства, имея возможность устанавливать и то, какое откровение является истинным. «Так разум (die Vernunft) подводит нас к святилищу богооткровенной религии (die geoffenbarte Religion), но здесь он останавливается и склоняется, и умолкает, и принимает возвышеннейшие истины – и не потому, что он усматривает необходимость соответствующих понятий, но потому, что он не может противиться Божественному авторитету»¹.

Шторхенау подчеркивает, что его аргументы были нацелены на устранение не разума, но двух крайностей мышления, которые в области религии, как и в любой другой, препятствуют пониманию истины. Одна крайность – когда разуму доверяется слишком много, другая – когда слишком мало. Первая состоит в том, чтобы делать из него единственный масштаб религии, другая – в том, чтобы исключать его из числа «измерительных приборов», а потому здесь, как и везде, следует рекомендовать «золотую середину»². Обращаясь к своей аудитории, автор призывает ее рассматривать «и разум, и Откровение как два светильника, которые, имея происхождение в одном источнике», не обращены друг против друга, но совместно рассеивают тьму неведения и заблуждений³.

Обо всем этом догадывались уже древние, и сам Платон открыл истину о необходимости для разума внешней помощи. В этой связи Шторхенау цитирует заключение «Алкивиада II», соответствующий пассаж из которого в русском переводе звучит следующим образом:

«Сократ. ...Поэтому надо выждать, пока тебя не научат, как следует относиться к богам и к людям.

Алкивиад. А когда же это время наступит, Сократ, и кто будет моим учителем? Я с радостью бы узнал, кто этот человек.

Сократ. Это тот, кого заботят твои дела. Но думается мне, подобно тому, как Гомер говорит об Афине, что сначала она должна была снять пелену с глаз Диомеда, дабы он «ясно познал и бога, и смертного мужа», так и этому человеку надо сначала снять с твоей души пелену мрака, сейчас ее окутывающую, с тем чтобы после

¹ Storchenau, 1810. Th. III. S. 140–141.

² Ibid. S. 141.

³ Ibid. S. 142.

этого указать тебе, каким путем ты придешь к познанию добра и зла. А до тех пор, кажется мне, ты не будешь на это способен.

Алкивиад. Пусть, если может, снимает эту пелену или что ему будет угодно другое: я готов не избегать ни одного из его наставлений — кто бы этот человек ни был, — коль скоро я хочу стать лучше.

Сократ. Но этот человек исполнен в отношении тебя дивного рвения.

Алкивиад. Тогда я отложу мое жертвоприношение на то время: это кажется мне наилучшим» (150d–151a)¹.

Шторхенау завершает догадкой, что и Сократ, и Алкивиад, и сам Платон принадлежали к другому типу людей, чем обсуждавшиеся «благородные души»: они ждали высшего наставления в религии, не отвергая, однако, и доверия к рецептивным способностям своего разума. Они и дождались бы того, чего желали, родись они пять столетий позже. Разум трудится совместно с Откровением над строительством «божественного здания религии». Он прилагает все усилия, чтобы хотя бы немного воздвигнуть это здание над землей, но завершить его — дело уже не разума. Оно предназначено Откровению, которое заслуживает специального рассмотрения².

§ 2. Философская апология и богословское обличение естественной религии

Франсуа Пара дю Фанжас (1724–1797) является уже совсем забытой фигурой. Самые скудные сведения о нем оказались доступными нам лишь из лексикона по XIX в. П. Ларусса — «энциклопедии забытых вещей». О нем известно только, что вторая часть его имени была обозначением того шато в Париже, в котором он родился, что иезуитский орден поручил ему преподавание математики и философии в Гренобле, Марселе и Безансоне, где он имел большой успех, а также что после делегитимации ордена в 1774 г. он вернулся в Париж, живя на пенсию, получаемую от архиепископа и

¹ Платон, 1986. С. 94. Шторхенау пользовался переводом, в котором последний «тур» цитированной части диалога представлен несколько по-другому.

² Storchenau, 1810. Th. III. S. 144.

принцессы Аделаиды (тетка несчастного Людовика XVI), и имел досуг посвятить себя всецело научным занятиям. В 1767 г. Пара издал принесшие ему известность «Начала метафизики священной и мирской, или Теория сверхчувственных вещей» — сочинение, отмеченное «возвышенностью мысли, совершенством метода и ясностью изложения»¹. Наиболее результативным, по иронии судьбы, оказался, однако, как раз 1774 г. — выходит (как логическое продолжение первого сочинения) четырехтомная «Теория чувственных вещей, или Полный курс по спекулятивной экспериментальной физике, изложенной систематически и геометрически»². Но в том же году появляются те самые двухтомные «Принципы здравой философии, согласованные с принципами религии, или Философия религии», которые и станут предметом нашего рассмотрения. О том, что философия в «согласовании» с религией продолжала занимать его и позже, свидетельствует «Историческая и философская картина религии» (1784). Хотя он был не менее усердным полемистом, чем Ноннот (см. гл. 7, § 3), он, согласно тому же единственному источнику наших сведений о нем, пользовался бóльшим вниманием философов своего времени.

«Принципы здравой философии» были задуманы как попытка восполнить недостаток в систематической апологетике христианства и обосновать возможность и необходимость консенсуса истинной философии и истинной религии. Труд состоял из двух неравных частей. Первая, одно название которой не может не вызвать «аппетита» у историка ФР — «Философская теория религии», — более чем в три раза превосходит объемом вторую — «Философское и христианское рассуждение о религии». Впрочем, они и не должны были быть равными: Пара, который с присущей ему «математической последовательностью» изложения очень обстоятельно излагает и обосновывает структуру своего произведения в предисловии, четко указывает, что «ораторские» полемические очерки, составляющие вторую часть, были призваны лишь проакцентировать некоторые моменты, излагаемые в основной, «теоретической» части³.

¹ Larousse, 1866–1890. Т. XII. Р. 167.

² Ей скорее всего предшествовали «Принципы исчисления и геометрии», задуманные как общедоступный учебник математики, датировка которых нам неизвестна.

³ Изложение структуры сочинения и задач, решаемых в обеих его частях, представлено в [Para du Phanjas, 1774. Т. I. Р. XIII–XXVIII].

«Философская теория религии» состояла из восьми разделов, которые далее делились на параграфы. В соответствии с той же математическо-схоластической экспозицией материала Пара выстраивает соответствующие дефиниции, снабжает их уточнениями, иногда вводит «аксиомы», выдвигает возражения оппонентов и последовательно на них отвечает.

Раздел I посвящен «достоверности» как таковой – предварительным определениям различных состояний уверенности и сомнения в вещах, эпистемологическому анализу субъекта и объекта достоверного знания и его источникам и, наконец, отдельно источникам убежденности в достоверности религии. Раздел II – «объектам религии», в которые включаются идея Бога и Божественного правления миром, а также идея человека, его психофизическая структура, свобода и бессмертие души с опровержением атеистических и материалистических контрпозиций. Раздел III – «природе религии», с обстоятельной дифференциацией параметров религии естественной и богооткровенной, определением веры и христианской оценкой нехристианских религий (язычники, мусульмане, иудеи), христианских еретиков и схизматиков и «толерантистов». В разделе IV рассматриваются «хранилища Откровения», в которые включаются Писание (что дает автору повод для рассмотрения различных языковых версий Библии), Предание и учение о Церкви. Раздел V посвящен «хронологии священных книг», с экскурсом в «хронологию вообще», астрономический и гражданский год, в исторические эпохи начиная с сотворения мира, а также в «баснословные хронологии» небиблейских народов. В разделе VI (с которого начинается уже второй том опуса) Пара вновь возвращается к теме достоверности, но уже к «достоверности в христианстве», уделяя основное внимание оправданию веры в чудотворения через опровержение восьми типов возражений против этой веры. В чисто полемическом разделе VII представлены опровержения самых разнообразных позиций современного автору «безверия», включая возражения против догматов Церкви как таковых (на основании их противоречия разуму); против достоверности текстов Писания, необходимости богооткровенной религии (на основании достаточности религии естественной – основное внимание уделяется Руссо); против библейского учения о единстве человеческого рода. Раздел VIII посвящен «практической религии»: здесь рассматриваются себялюбие и страсти, чело-

веческие нравы и характеры, добродетели (этические и христианские), истинное и ложное благочестие, «мораль религии». Вторая часть «Принципов здоровой философии» состоит из трех апологетических дискурсов. Предмет первого — необходимость и наличие единой богооткровенной религии (часть первая посвящена «идее единого Бога», вторая — «идее религии»), которые обосновываются через критику «религиоборчества» и деистической концепции самодостаточности естественной религии. Вторым дискурсом посвящен «божественности католической религии», ее таинствам, «практическим догматам», культу, учрежденной ею морали, историческому развитию от библейских патриархов до сложившейся католической церкви, а также ее качественному отличию от всех других религий и необходимости работы для ее сохранения в человечестве. Наконец, третий дискурс, наиболее патетический («ораторский»), посвящен «блужданиям безверия», безосновательности его «покушений» на библейские чудеса (и попыток противопоставления им «знамений» языческих религий), опровержению его свидетельствами «всей земли и истории».

Систематически мысливший Пара обстоятельно комментирует название своего труда. Он преследует двуединую задачу: раскрыть истинную философию, примененную к «догматам и доказательствам» религии, равно как и последние, «сличенные» с истинной философией. Его произведение задумано как сочинение одновременно и философское и теологическое, выражающее истинное согласие философии и религии, а также предназначенное для ниспровержения всех средств, которые безверие употребляет против религии в настоящее время и к которым оно наверняка прибегнет и в будущем¹. Приводится пространная экспозиция предмета книги и, соответственно, содержания той дисциплины знания, которая в ней систематически излагается: «Общая цель этой философии религии (*de cette Philosophie de Religion*) есть, следовательно, поставить весь мир перед лицом того, что есть основоположное и существенное в религии (*de fundamental & d'essentiel dans la Religion*), просто и ясно изложить те принципы, на которых она основывается; предметы, с которыми она соотносится; свойства, которые ее выделяют; источники, из которых она происходит; священные хранилища, в которых она содержится;

¹ Para du Phanjas, 1774. Т. I. P. VII–IX.

доказательства и факты, которыми она утверждает; умозрительные истины и практики, которые она предписывает; небесная мораль, которую она проповедует...»¹. «Философия религии» (*la Philosophie de Religion*) как таковая имеет все права не походить на ту холодную и апатичную философию, которая, заглушая в себе здравые принципы разума и религии, разрастается как росток смерти в сердцах всех, кто ее принимает, ибо истинная философия есть «любовь к истине» и к добродетели, а потому и «любовь к религии»².

Пара раскрывает в подробнейшем названии первой части и то, что он понимает под «философской теорией религии» (*Philosophique Théorie de la Religion*). Она трактуется им как «философское испытание принципов, которые предполагает христианство; источников, из которых оно истекает; оснований, на которых покоится; различных видов доказательств, которыми обосновывается; основных возражений, которые против [него] направляются; специфических черт, которыми оно характеризуется»³. Религиологический интерес представляют из всей «Теории философии религии» преимущественно первые три раздела (притом второй в меньшей мере).

В Разделе I, посвященном достоверности, рассматривается то, что в современной ФР должно относиться к разряду универсалий религии — переход от достоверности (*certitude*) к вере (*foi*). Основания любой веры (*la foi en général*) — это авторитет, который есть внешнее свидетельство, побуждающее с определенной силой верить в то, к чему оно относится. Пара распределяет веру на божественную и человеческую в зависимости от происхождения соответствующего свидетельства. Вера божественная есть согласие ума (*un acquiescement*) на свидетельство Самого Божества, являющее себя сверхъестественным образом в виде «истины спекулятивной или фактической», которую можно и не постигать и постигать⁴. Всего может быть четыре источника любой достоверности: свидетельства внутреннего чувства, идей, рассудка и людей. Божественное Откровение (*la Révélation divine*) основывается на

¹ Ibid. Т. III. P. XII.

² Ibid. P. XXI–XII.

³ Ibid. P. XXXVII.

⁴ Ibid. P. 68.

втором из них — свидетельстве идей (*le témoignage des idées*). Это означает, что мы доверяем всему, что Бог открыл нам, поскольку знаем, что Он есть непогрешимая Премудрость и безупречная Истина¹, и потому Он не может ни Сам заблуждаться, ни человека вводить в заблуждение. Само же Откровение — как Его свидетельство — может быть непосредственным (как в случаях с Моисеем или с пророками) или через Его посланников и служителей, которые через несомненные доказательства не позволяют нам оставаться в сомнениях относительно того, что они свидетельствуют от Его имени².

Зато все четыре рода свидетельств сходятся в установлении достоверности самой религии. Свидетельство внутреннего чувства учит нас тому, что мы имеем в себе — в глубинах души и сердца — природную склонность к «чистой и святой религии». Свидетельство идей — тому, что восхитительный порядок природы сущностно связан с бытием Существа несотворенного и сотворившего мир. Свидетельство рассудка (*sens*) — тому, что Моисей, пророки, Иисус Христос и апостолы существовали, учили и действовали во имя Вечного и что их чудотворения и служение превосходили обычные человеческие силы. Свидетельство святых людей — обо всем «существенном и основоположном в религии»³.

В разделе II разъясняется, что своими объектами религия имеет Бога, Которого она открывает человеку, и человека, которого она относит к Богу. Эти «объекты религии» Пара считает нужным рассмотреть перед тем, как обратиться к «религии-в-себе» (*la Religion en elle-même*)⁴, подразумевая под этим ее определение и то, что можно назвать ее сущностными характеристиками.

Раздел III содержит следующее определение религии в духе Лактанция (см. гл. 6, § 2): «религия, рассматриваемая в ее всеобщности (*dans sa plus grande généralité*), есть священное со-общение (*un Commerce sacré*) неба и земли, посредством которой Бог соединяет Себя с человеком, а человек — с Богом»⁵. Бог со-общается

¹ Вера в данном случае основывается на самих идеях премудрости и истины в их совершенстве.

² *Para du Phanjas*, 1774. Т. I. P. 75.

³ *Ibid.* P. 83.

⁴ *Ibid.* P. 85.

⁵ *Ibid.* P. 214.

с человеком, обнаруживая перед ним Свое существование и Свою природу, наделяя его Своими милостями и требуя и принимая от него служение Себе. Человек со-общается с Богом, осуществляя служение Ему и соблюдая данный Им закон. Культ и закон суть «две основные составные части религии» (*les deux constitutifs fondamentaux*)¹.

Религия бывает естественная, боготкровенная или и та, и другая вместе. Человек обязан следовать религии и практиковать ее. Но тут же следует положение, не совсем соответствующее предыдущему, – та религия, которой человек должен быть покорен и верен, есть с необходимостью только религия богооткровенная². Обе разновидности религии также получают определения.

«Естественная религия (*la Religion naturelle*) есть тот внутренний язык природы и разума», посредством которого для нас обнаруживаются принципы общечеловеческой морали; выявляется, что в природе существует Бытие, превосходящее все сущее видимое и воспринимаемое, от Которого зависит наше существование, жизнь и счастье; Которое может нас защищать или допустить нашу гибель, заинтересовано в нашей непорочности и добродетели, ненавидит порок и преступление, ценит и требует почитание и волю Которого мы должны уважать, заповеди соблюдать, на Его благоволение уповать и страшиться Его гнева». По убеждению Пары, в перечисленном содержится фундамент и основание религии, достойной и Бога, и человека, но этой религии недостаточно, чтобы привести нас к Богу без Божественного Откровения³. Он не был бы классическим схоластом, если бы не присоединил к данному определению с разъяснением еще и уточнений. «Естественной» эта религия называется потому, что ее возвещают всем людям природа и разум, или естественные светила (*les lumieres naturelles*). Со стороны Бога она «фундируется» Его любовью к порядку (*l'Ordre*) в мире, со стороны человека – обязательством соответствовать воззрениям и желаниям Бога, Который требует этот порядок. Сам этот порядок также распределяется на «существенный» и «произвольный». Первый соответствует тому, что содер-

¹ Ibid. P. 214.

² Ibid. P. 215.

³ Ibid. P. 215–216.

жится в природе вещей и есть «естественный порядок»¹. Отсюда осуществляется переход к понятию закона (*la loi*).

Этот естественный закон (*la Loi naturelle*), на котором основывается естественная религия, «выгравирован в наших умах и сердцах руками природы или, скорее, Судьей, Автором и Законодателем природы». Он тождествен «вечному закону» (*la Loi éternelle*), который, «рассматриваемый в Боге», есть внутреннее действие Божественного разума и воли, предписывающее то, чему свободное и разумное тварное существо должно следовать и что оно должно избегать, и отсюда заповеди «положительные» и «отрицательные». В этом смысле он есть также закон необходимый и неизменный². Тот же естественный закон, «рассматриваемый в человеке», есть свет, исходящий от Творца, который просвещает человека в том, чему надо следовать и чего надо избегать в порядке моральном и социальном. Это — правило поведения (*une règle de conduite*), правило более или менее раскрытое и ясное, «отпечатанное» в человеческом разуме и сердце и указующее человеку на основные обязанности и обязательства по отношению к Богу, ближним и самому себе. Власти предрержащие — духовные и светские — могут только прибавлять к этому естественному закону другие предписания, соответствующие «положительным законам» (*loix positives*), но не могут ничего из него вычитать³.

Религия же богооткровенная (*la Religion révélée*) определяется как «собрание истин умозрительных и практических, сверхъестественным образом исходящих из недр Самого Божества, Которое благоволило явить Себя человеку, говорить с ним и наставлять его иным путем, чем посредством простых светильников разума», и эти богооткровенные истины содержатся в Писании и Предании⁴. Религия богооткровенная восполняет естественную и, помимо этого, содержит состав истин и законов сверхъестественных (*de vérités & de loix surnaturelles*), которые человеческий разум, предоставленный одному себе, никогда не смог бы постичь, и только Само Божество может его наставить в них чудесным образом или, что то же самое, посредством сверхъестественного средства, кото-

¹ Здесь цитируется бл. Августин.

² Para du Phanjas, 1774. Т. I. P. 218.

³ Ibid. P. 220.

⁴ Ibid. P. 251.

рое и есть Откровение (*la révélation*)¹. Способов сообщения богооткровенных истин два: через «вдохновение» (*voie d'inspiration*) и «внушение» (*voie d'impulsion*). «Вдохновение» означает, что Бог порождает в душе, которой Он себя сообщает, сверхъестественные идеи и образы, предназначенные для того, чтобы в ней начертать и раскрыть со всей достоверностью тайные вещи, естественным образом закрытые для человеческого разума, относительно которых этот разум нуждается в научении и разъяснении. «Внушение» означает, что Бог ограничивается тем, чтобы воздействовать на ту душу, которой Он Себя сообщает, чтобы она объявляла, ни в чем не искажая истины, те естественные познания, коими обогатилась, — познания, которым управление и воздействие Бога истины, главенствующего над устами, которые говорят, или над рукой, которая пишет, придает печать достоверности и непогрешимости². Первым из этих способов Бог просвещал Пророков, вторым направлялось перо агиографов. Далее, Откровение подразделяется на общее (*une révélation commune*) и специальное (*une révélation particuliers*). Первое предназначено тем, кому препоручается наставлять своих ближних, второе — отдельным лицам для собственного наставления³. Но помимо «вдохновения» и «внушения» есть еще и третий путь Откровения — путь специальной помощи. Это когда Бог просвещает и направляет Свою Церковь, препятствуя ей, через специальные действия Провидения, впадать в погрешности против догматов или морали.

Пара специально рассматривает и веру (*la Foi*), которая характеризуется им как «сверхъестественный свет», изливаемый Богом в наши души, благодаря которому мы твердо верим в Бога и во все то, что Бог для нас раскрыл, — и то, что мы можем постичь, и то, чего не можем. К постижимому относятся такие истины, что Бог един, праведен, есть создатель и промыслитель мира. К непостижимому — такие, как то, что единый Бог может быть в Трех Лицах и воплотиться ради спасения человечества. Потому в вере все истинное, но не все постижимое⁴. Пара не мог избежать разделения веры по школьным «статьям»: исток ее — небесная благодать,

¹ Ibid. P. 252.

² Ibid. P. 253.

³ Ibid. P. 256–257.

⁴ Ibid. P. 271–272.

сверхъестественный дар Отца светов; субъект — душа, стремящаяся к «божественным вещам»; мотив — непогрешимый авторитет Самого Бога; объект — универсальность Божественных истин и обетований.

Тематизация веры дает французскому философу повод для того, чтобы затронуть животрепещущий вопрос своего (и далеко не только своего) времени о том, как надо рассматривать участь тех, кто не принял или не получил истину богооткровенной религии, — один из тех вопросов, по которым Руссо еще совсем недавно предъявил немалый счет христианским богословам (см. гл. 7, § 3). Пара упоминает тех, кто считает, что те, кому христианская религия оказалась недоступной, могут быть приверженцами естественного закона и иметь «имплицитную веру» (*la Foi implicite*) в Св. Троицу и в Боговоплощение и что эта вера, больше которой Бог и не может от них требовать, достаточна для их спасения. Однако, по его мнению, ближе к истине те, кто вместе с Фомой Аквинским считает, что спасительная вера может быть только эксплицитной (*la Foi explicite*). Если кто-то действительно следует естественному закону, он может быть просвещен Богом до своей кончины и каким-то образом быть посвященным в необходимые для спасения истины¹.

Религиологические темы воспроизводятся и во второй части произведения Пара дю Фанжаса — «Философское и христианское рассуждение о религии». Прежде всего во второй части Рассуждения I с самообъясняющим названием: «Необходимость и существование единой религии — религии откровения». Из контекста видно, что адресатом заявленного полемического утверждения должна была быть аудитория, находившаяся под влиянием деистов, необходимость эту отрицавших.

У человека только два пути, по которым он может прийти к Богу, познать Его законы и воздать Ему законное почитание через «осуществление религии, достойной Его» — религия естественная и религия богооткровенная (см. выше). Но далее тут же утверждается, что если первая недостаточна, чтобы привести его к Богу и соединить с Ним, то только вторая достаточна для этого. И если сама идея религии, достойной Бога и человека, влечет за собой признание недостаточности первой, то столь же очевидно из нее

¹ Para du Phanjas, 1774. Т. I. P. 277–279.

следует необходимость второй. Эта религия, достойная Бога и человека, не может быть тем «жутким нагромождением» нелепостей, бесчестия, исступления и противоречий, которые нам предоставляют идолопоклонство, мусульманство и прочие «фантомы религий»¹.

Религия должна быть светом и законом для человека, просвещать человеческий ум и исправлять сердце. Но естественной религии недостаточно ни для ума, ни для сердца: лишенная светильника Божественного Откровения, она неизбежно сбивает нас с пути «и в теории и на практике» религии, достойной Бога и человека². Вначале выясняется, в каком неведении оставляет человечество естественная религия относительно и Бога, и культа, и самой морали. Без света Откровения человеку остается следовать слепо либо «произвольной религии» (*une religion arbitraire*), либо «системе религии» (*un système de religion*)³. В первом случае ему остается только принять «легковесное и сказочное доверие» (*une créance frivole & fabuleuse*), нечистое или недостаточное богопочитание, порочную или даже преступную мораль, «религию, сложенную из пороков и нелепостей», которую нам демонстрируют названные религиозные традиции. Если же взять «систему религии» — Пара подразумевает «религию философов», — то очевидно, что она должна оставаться недоступной для подавляющего большинства человечества. На это указывают и «недостаток источников света», и волнение страстей наряду с краткотечностью человеческой жизни, и сумятица человеческих дел, которая исключает для трех четвертей людей возможность пользования такой религией. Но даже если и останется абсолютное меньшинство тех, кто располагает природными дарованиями и обстоятельствами жизни, соответствующими задаче размышления о морали, культе и Божестве, оно с неизбежностью собьется с пути в своей «системе», будучи лишено просвещения светом Откровения⁴.

Это доказывает прошлое, преподающее уроки настоящему. Если усилия гения и разума древних оказались малорезультативными для познания основных моментов религии, то чего ожидать

¹ Para du Phanjas, 1774. Т. II. P. 288.

² Ibid. P. 290.

³ Ibid. P. 291.

⁴ Ibid. P. 292–293.

от современности?! Пара достаточно подробно излагает заблуждения греческих философов и искажение у них идей и Божества и морали. Но для того чтобы показать, что естественная религия неспособна исправить человеческое сердце без Божественного Откровения, нужно еще меньше примеров. Сама природа взывает к нам, убеждая, что должна быть «религия священная и неприкосновенная» (*une religion sacrée et inviolable*), налагающая великие обязанности и требующая не меньших жертвоприношений. Но в чем заключаются и те и другие, она ответа не дает¹. Более того, выясняется, что именно от произвольного и «плохо слышимого» голоса естественной религии были порождены все заблуждения и ума и сердца. Он, этот голос, опять-таки оказывается ответственным за сумасбродства идолопоклонства, бред учения о перевоплощении душ, возмутительное нечестие магии и суеверия. Люди чувствовали существование Бога, считали душу бессмертной и одновременно «помещали» ее в тело животного, пытаясь вызвать обратно с помощью inferнальных сил. Все тот же «произвольный и плохо слышимый голос» естественной религии позволял одним язычникам ради служения своим богам проливать кровь своих ближних, другим приносить детей в жертву идолам, третьим допускать обряд восхождения жены на погребальный костер мужа, четвертым обожествлять все пороки и страсти. Хотя люди и чувствовали присутствие Неведомого Бога², однако вследствие самой его «неведомости» человеческое сердце помещало Его во все, что льстило его вкусам и наклонностям. Да и сегодня тот же голос естественной религии громоздит системы на системы, заблуждения на заблуждения и порождает всю ту толпу «безверов», которые сходятся друг с другом только в общей ненависти к истине³. В итоге «везде, где естественная религия лишена светоча Откровения, она выказывает себя и распускается в религию — и спекулятивную и практическую, — которая недостойна ни Бога, ни человека»⁴. Пара дю Фанжас развивает этот давно не новый для него тезис с дальнейшими подробностями, но они ничего существенного не прибавляют к уже сказанному им.

¹ Para du Phanjas, 1774. Т. II. Р. 297.

² Подразумевается то, на что дается указание в Деян 17:23.

³ Ibid. Р. 301.

⁴ Ibid. Р. 302.

§ 3. Pro et contra

Концепции религии — и в конструктивном и в полемическом ключе — тех, кто ввел саму «философию религии» в европейскую философскую культуру, заслуживают пристального и одновременно критического внимания. Особенно с учетом требования историко-философской справедливости — на фоне того распространенного стереотипа, по которому ФР была создана усилиями фактически только Юма, Канта и Гегеля (см. гл. 1, § 2 и гл. 2, § 2).

Пытаясь объяснить существо религии, Шторхенау начинает с ее теологического определения (в конечном счете восходящего к Лактанцию — см. гл. 6, § 2), которое он очень последовательно развивает. Религия — это то, что является результатом *онтологически определенного* взаимодействия двух факторов, один из которых — Творец, другой — Его разумное творение, и изначальное соотношение их обуславливает те отношения второго начала по отношению к первому (любовь, почитание, поклонение, служение), что и определяют ее сущность. В этой «религии вообще» различаются два иерархически *различаемых*, но для Шторхенау *нераздельных* уровня — естественной религии и богооткровенной, которые дифференцируются *гносеологически*. Исходя из способа получения субъектом религиозного отношения религиозных понятий, представлений и положений — из естественного, по происхождению богоданного, разума и непосредственно богоданного Откровения. Конечное единство происхождения обоих этих источников религиозного знания не позволяет автору сомневаться в божественном происхождении самой религии, а также в невозможности реального противоречия между ними. Однако это никак не отрицает обозначенного отношения *иерархичности*, поскольку разум обеспечивает нас лишь первым ярусом религиозных истин, тогда как на следующем располагаются истины, ему недоступные, и это иллюстрируется простым, но вполне выполняющим свое предназначение сравнением естественного разума с природным органом зрения, без которого невозможно было бы видение и того, что можно воспринять только с помощью более совершенных оптических приборов. Это иерархизируемое *двуединство* обеспечивает «неделимость» аутентичной религии, тогда как за границами этих

двуединств располагаются отклонения от нее, которые Шторхенау фиксирует очень убедительно. Если попытка строить религию на основании «одного только разума» за вычетом истин Откровения дает редуцированную религию деистического типа, то симметричная «нейтрализация» разума составляет крайность суеверия, равно как не может быть полноценной ни религия, сводимая к одним «духовным переживаниям», не получающим внешнего, «телесного» выражения, ни та, которая ограничивается последними¹. Религия же в ее полноценном самовыражении является необходимым основанием как нравственности, так и «общественности», которые без нее так же не могут существовать, как тело без души. В этом своем противостоянии обозначенным редуционистским крайностям аутентичная религия, согласно Шторхенау, есть религия «золотой середины», которая здесь, как и везде, составляет критерий истины. Точнее всего он выражается у него в позиции «верующего разума» по отношению к религии — в том, что его надо оценивать, как и все прочее, по его возможностям, а не по «невозможностям».

Представленная схема иерархических единств и нейтрализации редуционизма представляется рационально безупречной и соответствует и духу Писания, согласно которому *Ты все расположил мерою, весом и числом* (Прем 11: 21)². Методу «золотой середины» Шторхенау следует и при общей оценке деистических позиций, принимая их в той мере, в какой они справедливо воздают должное «естественной религии», и отвергая в той, в какой они трактуют ее как вполне самодостаточную. Очень убедительный пример несамодостаточности «естественного разума» в религии Шторхенау демонстрирует в виде самой неколебимой веры этого разума в неповрежденность человеческого сердца: здесь он точно попадает в Руссо, не допускавшего, что огонек совести может быть при некоторых обстоятельствах потушен первым же сильным порывом ветра страстей. А это лишь частный случай того, что сам субъект религиозного отношения, как, по выражению Шторхенау, «предоставленный самому себе», является существом уже «начально раненым» грехопадением, которым поражены все его

¹ Сравните наши рассуждения в связи с несостоятельностью противопоставления у деистов «внутренней религии» и «внешней религии» в гл. 7, § 4.

² Не забудем, что эти слова стимулировали и развитие средневекового естествознания начиная по крайней мере с эпохи Каролингов.

«компоненты» (разум, воля, чувство), а потому уже неспособным без помощи извне быть для самого себя критерием истины. Наконец, логически безупречным следует считать аргумент против религиозного релятивизма «религии порядочного человека» у Вольтера, Болингброка и Руссо: в самом деле, приравнивание отрицающих друг друга «богопочитаний» — при допущении реальности богопочитания как такового — как одинаково истинных (на примере поклонения Иисусу Христу как Богочеловеку у христиан, почитания Его в качестве пророка у мусульман и дезавуирования Его как лжепророка у иудеев) делает Самого Источника откровений в лучшем случае «противоречивым», а в худшем — лживым, что явно плохо соответствует общепризнанным «божественным предикатам». Этот аргумент был сильным и у Ф. Ноннота (см. гл. 7, § 3), но австрийский профессор развивает его лучше.

Однако и недостатков в полемических позициях Шторхенау было более чем достаточно, и многие из них связаны с весьма важными вопросами для философского осмысления религии. Прежде всего это отступление от той стратегии дискуссии, при которой с противником, в целях привлечения на свою сторону аудитории, следует «работать» не на своей, а на его территории. Поэтому ответ оппоненту-атеисту, что необходимость религии столь же излишне доказывать, как то, что свет бывает днем (как и тьма ночью), никак нельзя считать адекватным. Не был дан и достаточный ответ на тезис савойского викария, что если разум и совесть открывают ему «все», то нет нужды еще и в Откровении. Аргумент от греховного состояния язычества тут никак не работал, поскольку для Руссо (как и для прочих деистов) язычество авторитетом отнюдь не было, зато те аналогии, которые, как представляется, могли бы быть эффективными, Шторхенау не привел. А именно, у оппонентов можно было бы спросить, не является ли для них религия настолько простым и ребяческим делом, что если во всех прочих видах «организованной деятельности», будь то земледельческая, ремесленная, военная, ученая и т.д., люди почему-то опираются на опыт своих предшественников, не начиная все с нуля, тогда как в случае с религией таковой опыт (а это и есть, собственно говоря, Предание) никакого значения не имеет¹. Нетрудным для деиста

¹ Равно как в связи с мнением тех же самых «порядочных людей» и «благородных душ», будто внешние действия в религии никакого значения не имеют, можно было бы спросить, не достаточно ли, по их представлениям, для оперы, чтобы она

было бы и опровержение венского профессора в связи с очень важным утверждением полной невозможности нравственности и государственности без истинной религии. В первом случае оппонент мог бы указать на вполне порядочных безрелигиозных людей, сославшись и на Бейля (см. гл. 6, § 3), или на очень высокие стандарты морали конфуцианства, сославшись и на Вольтера (гл. 7, § 3), религиозные составляющие в котором были не особенно значительными, во втором — на то, что подъем римской имперской государственности и правопорядка приходился как раз на времена правления гонителей христианства. На это, правда, можно было бы возразить, что атеисты поступают нравственно вследствие заложенности в их сознание *образа и подобия* (Быт 1: 26) их Создателя и что земной порядок восходит в конечном счете к небесной иерархии, но это отнюдь не то же самое, что «эмпирические утверждения» профессора.

Значительно более опосредованное отношение к ФР имели конкретные выражения тенденциозности Шторхенау-полемиста, но они не могли не повлиять на общее впечатление от его книги. Так, после перечисления натуралистических представлений древних философов о душе и Боге добросовестно было обозначить хотя бы вполне ненатуралистические концепции Платона (исходя пусть бы только из «Федона» и «Тимея») и платоников. Еще того хуже — прямое искажение положения дел, когда деистам (по контексту — тому же Руссо) приписывается убежденность в конечной смертности человека и приравнивание его к животным¹. Что же касается тезиса Шторхенау о том, будто в христианской истории человечества было совершено преступлений «количественно» меньше, чем в языческой, и они не одобрялись религией, то здесь оппонент мог бы без труда привести очень солидный список без-

существовала в одном только внутреннем ощущении композитора без того, чтобы исполняться на сцене с «внешним» участием музыкантов и исполнителей.

¹ Сравните все то же исповедание веры савойского викария: «Если душа нематериальна, она может пережить тело; а если она переживает его, Провидение оправдано... Но я понимаю, что когда связь тела и души порвана, первое может распасться, а вторая сохраниться. Почему разрушение одного должно повлечь за собою разрушение другой? Напротив, будучи столь различными по своей природе, они находились во время своего соединения в состоянии принуждения; когда же это соединение прекращается, обе они возвращаются к своему естественному состоянию: активная и живая субстанция возвращает себе всю силу, которую она затрачивала на движение пассивной и мертвой субстанции» [Руссо, 1913. С. 276].

законий, отметив также, что они тем менее заслуживают оправдания, что совершавшие их претендовали на обладание не только законом, но и благодатью, и совершали их нередко, как им казалось, в согласии с волей Бога. На это тоже можно было бы многое возразить, но Шторхенау следовало бы над подобным возражением подумать больше. Двусмысленны были и его исторические аллюзии: он был несомненно прав в том, что прообразы деистического отношения к религии в определенном смысле различимы у Эпикура, но никак не прав в привлечении сюда и Лукреция, религиозические воззрения которого в целом ближе стояли типологически к французскому «воинствующему атеизму» Мелье и Гольбаха, чем к «атеистическому теизму» Эпикура (см. гл. 6, § 1 и гл. 7, § 3).

В целом Шторхенау был прав в большем и не прав в меньшем. Однако последнее в глазах критиков всегда перевешивает первое, особенно когда автор дает для этого реальные поводы. Так, М. Клаудиус в рецензии, вышедшей уже в год появления первой версии «Философии религии» (1772), выразил сомнение в целесообразности «такого рода усилий подпереть религию философией». А известный издатель «Всеобщей немецкой библиотеки» и публицист Ф. Николаи выразил недоумение по другому поводу — почему протестанты никак не реагируют на «серьезные и искусные» доводы не только против деистов, но и против них (которые он вычитал в «Философии религии»), никак не вникнув в другие достижения Шторхенау¹.

Пара дю Фанжас, несмотря на свою подготовку в логике и метафизике, продемонстрировал меньше философской остроты ума, чем его австрийский «коллега по ордену». Тем не менее ему также принадлежат очень немалые заслуги. Ответ на вопрос, узнал ли он о появлении «ФР» на немецком языке и решил ввести эту область знания во французскую апологетическую литературу или совершенно независимо от Шторхенау сам «выковал» это словосочетание, он забрал с собой навсегда в вечность. Однако его эксплицитное заявление о том, что философия должна иметь собственную компетентность в мировоззренческих презумпциях, основоположениях, источниках, а также «хранилищах» религии, и попытку это продемонстрировать трудно переоценить. Равно как и само

¹ См.: [Jaeschke, 1992. S. 748; Feiereis, 1965. S. 236].

словосочетание «философская теория религии» (пусть и раскрытие его могло разочаровать читателя, ожидавшего большее).

Хотя его определение религии в «абстрактном значении» выводится из этимологизации *religio* у Лактанция, акцентировка того, что она есть со-общение между двумя полюсами интересубъективного отношения, была определенным развитием теологической концепции религии. Весьма конструктивными были и его подступы к тому, что мы назвали «универсалиями религии» (см. гл. 4, § 2). Совершенно очевидно, что религиозная вера должна рассматриваться в логическом контексте общей «достоверности» и что она опирается на «свидетельства», которые также нуждаются в гносеологической классификации. Работает и сама эта классификация: действительно, «свидетельства» от внутреннего чувства, от идеи Божественных атрибутов, от доводов здравого смысла и от истории не сводимы друг к другу («атомарны»), взаимодополнительны и правильно дифференцированы. Совершенно правильным было и различие у Пара в предметах веры того, что постижимо и непостижимо при истинности и одного и другого. В самом деле, единство Бога значительно легче постигается, чем триединство, однако это не означает, что первое положение является лишь следствием умозаключения: без веры оно было бы лишь одним из умозрительных суждений, которому не хватало бы того, что сам Пара назвал «свидетельством внутреннего чувства». Традиционным, восходящим еще к ранней патристике, было по происхождению и различие таких типов Откровения, как «вдохновение» и «внушение», из которых первое подразумевает получение реципиентом информации из трансцендентного источника, а второе — изменение ума самого реципиента¹. Однако оно не теряло (не теряет и сейчас) вследствие этого своей востребованности. С философом нельзя не согласиться и в том, что представление о возможности «имплицитного христианства»² является призрачным: религиозная вера — отнюдь не такое состояние сознания индивида, которое можно было бы отнести в «копилку бессознательного». Полностью совпадает с тем, что писал Шторхенау, а одно-

¹ Очень квалифицированный обзор святоотеческой литературы по этому вопросу представлен в [Фокин, 2007].

² Когда К. Ранер, один из основных идеологов II Ватиканского собора, вводил понятие «анонимного христианства», он был гораздо менее оригинален, чем то казалось многим энтузиастам этой идеи «религиозного компромисса».

временно с ним и Ноннот, и совершенно верная мысль Пара о том, что религиозные мировоззрения, которые в очень четкой «точке сопоставления» (статус Иисуса Христа) вступают в противоречие друг с другом, не могут быть в одинаковой степени истинными. Самоочевидно также, что далеко не всем тем, что человеку требуется как аутентичному субъекту религиозного опыта, он мог быть обеспечен «естественной религией» (см. гл. 7, § 4).

Основным недостатком религиологии Пара дю Фанжаса следует считать открытое противоречие между двумя базовыми для него положениями – что имеются два пути для поиска человеком Бога в виде «естественной» и «богооткровенной» религии и что таковым путем первая из них быть не может. Это противоречие, которое налицо уже в основной части его сочинения и прямо бьет в глаза при чтении второй, было вызвано, скорее всего, невыдержанностью его проповеднической стратегии: с одной стороны, он пытался «приобрести» внецерковных людей, с другой – не мог удержаться перед тем, чтобы их обличать. «Приобретение» же и обличение – задачи одновременно несовместимые. Вторая из них, полностью овладевшая его сознанием во время писания второй части сочинения, лишила его всякой объективности и даже здравого смысла, когда он решил возложить на естественную религию ответственность едва ли не за все духовные болезни человечества начиная с языческих верований и идолопоклонства и завершая атеизмом своего времени. Если же взять саму форму изложения, то Пара дю Фанжас смог использовать в полемике лишь старую неповоротливую артиллерию времен «Суммы теологии», вместо того чтобы работать картечью. Во времена «Суммы против язычников» такой способ презентации материала был неплох (когда не осталось самих язычников), но в противостоянии Вольтеру, Руссо и их последователям он уже никуда не годился. Аргументы Пара в отличие от тех, что развивал Шторхенау, годились исключительно только для его полных единомышленников и потому лишались полемической силы. Потому у нас и отсутствуют сведения о том, чтобы оппоненты хоть как-то на него реагировали.

Общий же слабый пункт обоих первых в истории философов религии состоял в том, что они строили теистическое религиологическое здание на чуждом ему фундаменте. Они признавали «естественную религию» в качестве религии исходной для «положительной религии» (см. гл. 7, § 4). Это означало, что они, пытаясь

противостоять деистам, полностью принимали их первичную религиозическую схему. Возможно, что если бы Шторхенау меньше полемизировал с английскими и французскими деистами, а больше уделил внимания немецким¹, он убедился бы с нелегким чувством в том, что его отличие во взглядах на религию от Реймаруса и Лессинга заключается в чем угодно, но только не в исходных методологических презумпциях.

¹ Скорее всего он этого не делал, считая последних вполне вторичными по отношению к первым.

ГЛАВА 9 **ВОЛЬФИАНЕЦ КАНТ, НЕОЛОГ ЗЕМЛЕР И ГУМАНИСТ ГЕРДЕР: НАЧАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ СЕКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ**

З. фон Шторхенау предпринимал последовательные шаги для закрепления «философии религии» в системе знаний своей эпохи: в 1773–1781 гг. в Аугсбурге были изданы семь томов его «Философии религии» (существенно расширенные в сравнении с изданием 1772 г.), а в 1784 г. там же вышли в свет «Духовные речи составителя философии религии (die Religionsphilosophie) на все воскресенья года» в четырех томах. Однако вследствие самой конфессионально-апологетической направленности новосозданной ФР прием, оказанный ей за границами католической аудитории, был прохладным. Единственная реакция на новые труды австрийского профессора, которая нам известна, – это оценка у того же самого Ф. Николаи (который с интересом просмотрел издание 1772 г. – см. гл. 8, § 3) «Духовных речей» в качестве попытки надеть на сверхъестественные истины «философские одежки» и пленить «в послушание разум», завершавшаяся красноречивым пожеланием: «Да избавит нас небо от такой философии религии!»¹.

Никто, правда, не просил небо об избавлении от философствования о религии как такового, и такая просьба была бы маловыполнимой: уж слишком много умов были вовлечены в этот проект и еще больше следовали за ними. Религиологическое наследие Просвещения фактически обеспечило этот проект и программой – системной рациональной критики религии, которая с необходимостью дополняла бы библейскую критику и так же, как та, включала бы в себя не только собственно критическую, но и «реконструкционную» работу. Если апологеты из ордена Иисуса инаугурировали «ФР» как систематический (пусть и непоследовательный – см. гл. 8, § 3) ответ деистической и атеистической религиологии, то секулярная программа строительства ФР не задумывалась как ответ христианским апологетам – слишком мало на них обращали внимания. Можно, однако, предположить, что использование последними самих словосочетаний Philosophie der Religion и Religionsphilosophie (см. выше) делало их не совсем «политкорректными» в глазах «свободомыслящих» (и реакция Николаи делает данную гипотезу вполне правдоподоб-

¹ Jaeschke, 1992. S. 748.

ной). Отчасти это объясняет, почему между выходом первого издания книги Шторхенау и первого секулярного сочинения, в котором данное словосочетание использовалось, пройдет как-никак 12 лет (см. гл. 10, § 1).

Между тем два мыслителя, один из которых был и одним из величайших философов всей человеческой истории, а другой — из наиболее самостоятельных лютеранских теологов, в разной степени, но вне всякого сомнения стояли у истоков будущей дисциплинарной секулярной ФР, еще не употребляя самого соответствующего словосочетания. То, что второй из них занимал официальные церковные должности, разумеется, дела не меняет — «век просвещения» в Германии был в первую очередь эпохой секуляризации сознания тех, кто отвечал за саму религию. Общим для них было и то, что они по-разному развивали концепцию «внутренней религии».

§ 1. Религия как часть и санкция этики

Тот, кому предстояло, без его собственного согласия, стать главным протагонистом ранней ФР, был одарен свыше почти всеми возможными рецептивными способностями (не говоря уже о креативных), которые могут быть вмещены человеческой природой, за исключением, пожалуй, двух — восприимчивостью к музыке и к религии. Музыка мыслилась им как низший из видов искусства, имеющий ценность гораздо меньшую, чем изобразительное, и совсем ничтожную в сравнении со словесными¹. Религия же реальная, «общедоступная», представляла для него интерес лишь как внешний объект: то, что он как лояльный гражданин должен признавать, а как философ — усовершенствовать. Связь между обеими «нечувствительностями» вполне объяснима: религия содержит в себе очень много мелодического, а лучшие свои мелодии уже самые древние люди посвящали богослужению.

¹ Он объяснял это тем, что хотя музыка может волновать душу больше, чем словесные искусства, она говорит ощущениями без понятий, а потому может дать духу лишь наслаждение, но никак не «культуру» (подразумевается культивирование мыслей и чувств, см. АА 5: 329). При такой постановке вопроса закономерно не могло быть учтено и то, что сама поэзия, если это действительная поэзия, а не версифицированная дидактика какой угодно направленности (по-кантовски, как раз и дающая «культуру»), является не чем иным, как словесным аккомпанементом внутренней мелодии, владеющей сознанием поэта.

жению. Поэтому великий философ, которому в отличие от его благочестивых родителей-пиетистов совсем нечего было делать в церкви¹, мог воспринимать лишь «религию в границах одного разума». И это название его основного религиозического сочинения, которое стало средством (надо отметить, успешным) для его диалога с цензурой (см. гл. 12), отразило весь, как сейчас принято говорить, этос кантовской религиозности, поскольку религия «за границами одного только разума» была для него только чем-то вроде «теологии для масс».

В этом отношении жизненная установка по отношению к религии у Канта, которому из его великих современников и в этом отношении, как и во многих других, ближе всего был Юм (см. гл. 7, § 2), была отлична от таковой у его последователей Рейнгольда и Фихте. Мы еще узнаем о том, что при всем их «реформаторстве» первый из них начинал как страстный иезуитский послушник, второй — как несостоявшийся лютеранский проповедник, что религиозные вопросы для обоих были еще незадолго до времени их религиозических размышлений экзистенциальными и что по крайней мере ответы на некоторые из своих вопросов они ожидали от религии (см. гл. 10, § 1 и 11, § 1). Кант же в отличие от них уже задолго до того, как начал заниматься религиологией, стал считать, что скорее она должна получать ответы на свои вопросы от философии, желательно, конечно, от его собственной². На это его предположение повлияла и эволюция его отношения к традиционной метафизике. В «докритический» период своего творчества

¹ Впоследствии Кант тепло отзывался о пиетистах, подчеркивая их благородные человеческие качества и бесстрастность, и вспоминал о том, как его отец, шорник Иоганн Георг, сильно пострадал от тягбы его цеха с седельщиками, не позволил себе сказать ни единого дурного слова о тех, кто его разорил. Благочестивые родители хотели, чтобы и сын стал добрым пастором, но, видимо, уже ригористические порядки в пиетистской гимназии, «коллегии Фридриха», куда Иммануила направили в возрасте 8 лет и где с молитв начинался не только первый урок, но и все последующие, а каникулы и не предполагались, на всю жизнь отбили у него охоту к участию в церковном богослужении. См.: [Гулыга, 1994. С. 16–17].

² Так, своему постоянному корреспонденту М. Герцу он, скорее всего в конце 1773 г., писал: «Однако я питаю надежду, о которой говорю только Вам, ибо меня легко могут обвинить в тщеславии, что тем самым я на долгое время определяю развитие философии, придав ей новое направление, которое поставит ее в преимущественное по сравнению с религией и нравственностью положение...» [Кант, 1994. Т. 8. С. 495].

он еще сам разрабатывал темы вольфианской рациональной теологии¹. Постепенно, однако, по мере созревания «коперниканского переворота», нарастало разочарование в рациональной теологии, но в очень значительной мере имело место и обратное — влияние самого этого разочарования на формирование критической философии.

В центре нашего внимания окажутся прежде всего «Лекции по этике», которые Кант начал читать еще в свой «докритический период» и продолжал даже в период создания «Основоположения к метафизике нравов», т.е. они как раз и приходятся на длительный отрезок вызревания критической философии. К настоящему времени они дошли до нас в четырех версиях, ни одна из которых не была самим Кантом авторизована. Первый их издатель, П. Менцер («Лекции по этике» вышли только в 1924 г.), пользовался для своей текстологической работы конспектами Т. Кутцнера (1779—1780), Т.Ф. Брауэра (1780—1781) и Х.Ц. Мронговиуса (1781—1782), но предполагал, что в целом их текст должен быть датирован в рамках 1775—1781 гг. В 1990 г. было подготовлено новое издание Г. Герхардтом, в котором были использованы и новооткрытые (1967) конспекты Г.Л. Коллинса

¹ В специальной работе «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» (1764) Кант предварял разработку указанной в названии темы дифференциацией методов философии и математики. Если математический метод должен состоять в связывании и сопоставлении уже данных понятий о величинах, которые изначально обладают ясностью и достоверностью, и может считаться, таким образом, синтетическим, то метод философии прямо противоположен: он состоит в расчленении понятий, «данных в смутном виде», — с тем, чтобы делать их «развитыми и определенными», и является, соответственно, аналитическим. Естественная теология, которая равнозначна для Канта «философскому познанию Бога вообще» или «метафизическому познанию о Боге», должна основываться на «величайшей философской очевидности» [Кант, 1994. Т. 2. С. 185, 187], и этот, чисто вольфианский, идеал демонстрируется им на конкретных примерах. Предмет естественной теологии, которая, как и у всех вольфианцев, мыслилась одной из составляющих метафизики, — единая Первопричина, определения которой никак не схожи с определениями других вещей. Основное понятие, с которым здесь имеет дело метафизик, — понятие безусловно необходимого существования некоего Существа. Из этого определения можно без труда (в соответствии с высказанной аналитической установкой) вывести и все остальные. Таковы будут определения вездесущности Божией (Существо, от которого зависит все другое, не будет определять для себя места среди других вещей) и Его вневременности (из того, что этому Существому все подвластно, выводится то, что для его разума нет никакого различия между тремя временами, в которых остальные вещи не могут находиться одновременно). Эти два предиката Бога ранний Кант считал уже достоверно установленными, тогда как остальные — Божественная свобода, провидение, справедливость и благодать — требующими дополнительного разъяснения.

(1784–1785)¹. Немалые разночтения свидетельствуют о том, что мы имеем дело с «живым текстом», датируемым, судя по приведенным данным, в общем пространстве 1775–1785 гг.² Кант основывался на плане и материале учебников едва ли не самого одаренного последователя Вольфа А. Баумгартена «Начала практической философии» (1760) и «Философская этика» (1740, 1751, 1763)³. В наибольшей мере он опирался на второе издание второй из этих книг, которой, однако, следовал преимущественно лишь в общем плане расположения тем и положения которой нередко подвергал критике (называя при этом Баумгартена «Автором»)⁴. То, что перед нами аудированный, а потому и вторичный текст, заставляет учитывать, что его концепты соответствуют не только кантовской понятийной системе, но и уровню понимания тех, кто их конспектировал, и это, разумеется, дает основание для определенной осторожности. Но, во-первых, те же факторы должны быть учитываемы и при работе с «Метафизикой» Аристотеля (как и с большинством его сочинений), что, однако, никому не препятствует в занятиях аристотелевской философией. Во-вторых, три списка конспектов, которыми пользовался при издании Менцер, совпадают по большей части дословно, что очевидным образом свидетельствует об их валидности.

Текст «Лекций по этике» состоял из двух частей. В первой излагалась «общая практическая философия» (*Philosophia practica universalis*), в которую входило рассмотрение моральных систем античных философов, принципа моральности, учения об обязанностях и ответственности человека за свои поступки. Во второй — этика как таковая (*Ethica*), включая рассуждения о естественной религии, об обязанностях человека перед самим собой, перед другими людьми, перед «нечеловеческим» (животные, духи, неодушевленные вещи), об обязанностях в связи с различными группа-

¹ Основные результаты по текстологии «Лекций по этике» обобщаются самим Г. Герхардтом в [Kant, 1990. S. 291].

² Г. Герхардт, правда, допускает, что Кант начал читать этику в каком-то виде по компендиуму Баумгартена за десять лет до первой из указанных дат и продолжал еще около пяти лет после второй. *Ibid.* S. 292.

³ Обратим внимание на то, что «докритический» Кант следовал (как явствует из его «уведомления о расписании лекций на зимнее полугодие 1756/1766 гг.») «Метафизике» того же Баумгартена.

⁴ См.: [Кант, 2000. С. 408–409].

ми людей (различаемых по происхождению, нравственному достоинству и возрасту) и о конечном назначении человеческого рода. В составе всей книги «Лекций по этике» раздел «О естественной религии», фактически открывающий вторую часть, обозначен как шестой.

Введение ко всему религиозоведческому разделу открывается констатацией того, что естественная религия (*die natürliche Religion*) должна бы составлять завершение морали, быть как бы «печатью моральности» (*das Siegel in der Moralität*), поскольку в ней должна воплотиться идея нравственного совершенствования в отношении его предмета¹. Однако, поскольку Баумгартен предпочитает трактовать ее прежде морали, Кант не решается нарушить этот порядок.

Далее даются два определения религии (понимаемой как естественная религия): 1) религия есть моральность, примененная к Богу (*die Moralität auf Gott angewandt*) и 2) религия есть мораль, примененная к теологии (*die Moral auf Theologie angewandt*)². Хотя, как нам представляется, Бог и теология – не совсем одно и то же, Кант в приведенных «уравнениях» их фактически отождествляет. Естественная религия трактуется как практическая дисциплина, содержащая «естественные познания» о наших обязанностях по отношению к Высшему Существованию (*in Ansehung des höchsten Wesens*), и философ предлагает еще одно определение религии: как морали в соединении с теологией (*Moralität und Theologie verbunden*)³. Как бы ни определять религию, главным является, таким образом, ее нерасторжимая связь с моралью: без этого то, что понимается под религией, есть лишь внешний культ и церемонии, которыми пытаются угодить Богу, «но в этом так же мало религии, как и в соблюдении гражданских законов и церемоний в отношении короля»⁴.

Поскольку было выяснено, что религия есть 1) мораль, примененная к теологии, и 2) мораль в соединении с теологией, закономерно уточняется, какая собственно теология должна быть заложена в естественную религию («религия» и «естественная ре-

¹ Kant, 1990. S. 91.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Кант, 2000. С. 93.

лигия» продолжают здесь и далее трактоваться как синонимы). Оказывается, не такая, которая учит о природе Бога (в качестве Духа, вездесущего начала и т.д.): это теология спекулятивная, которая почему-то иллюстрируется историей о египетском жреце, который расстроился, когда у него отняли идола, решив, что отняли Бога. Теология, которая могла бы стать основой естественной религии, — та, по которой Бог есть лишь моральное совершенство в триединстве компетенций святого законодателя, благого правителя и справедливого судии. «Это — моральные свойства Бога, и требуются они лишь постольку, поскольку могут придать большую действенность моральным качествам»¹. Из этого следует (незвизрая на выключение из внимания в предыдущем абзаце тех Божественных атрибутов, которые устанавливает «спекулятивная теология» (см. выше), что моральные качества имеют место при наличии у Верховной Воли (подразумевается, что таковой должен быть Бог в естественной религии) всеведения, всемогущества, вездесущности и единственности. Оказывается, что эти атрибуты относятся лишь к моральным свойствам (без всеведения Святейшее и Всеблагое Существо не могло бы воспринимать «внутреннюю моральность человека, покоящуюся на настроении» и т.д.).

Хотя Кант «восстановил», как кажется, те Божественные атрибуты, которые относятся к ведомству «спекулятивной теологии», он тут же забирает пожалованные ей права: «спекулятивные познания» нужны лишь любознательности, а для религии не требуется ничего сверх того, что может быть воспринято и постигнуто здравым смыслом.

Эта, только и нужная для религии, теология возникает из того, что понятие моральности само собою приводит к вере в Бога. Но Кант немедля оговаривается: под верой (в философском рассмотрении) следует понимать не то доверие, которое питают к некоему откровению, но то, которое происходит из употребления разума. Это — вера в Бога, которая, как практическая, происходит из принципа моральности, и она столь могущественна, что никакие «спекулятивные доводы» не могут искоренить ее из нравственного чувства. Морально чистые расположения души нельзя культивировать, не представляя себе, что они состоят в связи с Верховным Существом, которое только и может воспринимать их. Более

¹ Там же.

того, к нравственности вообще нельзя обратиться без веры в Бога. Но из этого можно сделать вывод, который, казалось бы, из предыдущего суждения не вытекает: «можно, следовательно, верить, что Бог есть, не зная достоверно, что Бог есть»¹. Из этого также, соответственно «Лекциям по этике», следует то, что, как кажется, опять-таки не вытекало из только что цитированного — что основным свойством естественной религии является простота (вспомним Руссо, см. гл. 7, § 3), т.е. что самый обычный человек может преуспеть в ней не менее, чем самый «спекулятивный ум», а все прочее в теологии — для любознательности (см. выше).

Отмечая, что древние не постигали связи нравственности с религией, кёнигсбергский профессор предлагает четвертое уже по счету определение последней, пусть и описательное: «Религия не есть исток морали, но она состоит в том, что нравственные законы применяются к познанию Бога»². Мораль никак нельзя вывести из религии вследствие того, что всякая религия уже предполагает мораль, а потому всякая религия опирается на мораль как на свой «фундамент» (ein Fundament), но она в свою очередь придает моральности силу, красоту и реальность³, ибо мораль сама по себе есть лишь нечто идеальное. Ведь человек должен следовать идее моральности без какой-либо надежды на счастье, что невозможно, а потому без Существа, которое осуществляло бы идею моральности, последняя осталась бы только идеалом. Религия не только «придает вес» нравственности, но должна быть и мотивом морали: чтобы тот, кто ведет себя так, что достоин блаженства, мог и надеяться на обретение его. Здесь первоисток религии, возможный и без какой-либо теологии, и одновременно «естественный переход» от морали к религии. Из того, что без религии обязательность лишается мотива, следует еще одно, уже пятое по счету определение ее в «Лекциях»: «религия есть условие возможности мыслить себе обязывающую силу законов»⁴. А как быть с теми людьми, которые совершают добро без религии? Считать, что они это делают не по принципу, но лишь из чувственных намерений.

¹ Кант, 2000. С. 94.

² Там же.

³ Kant, 1990. S. 93–94.

⁴ Кант, 2000. С. 95.

Религия ограничивается лишь практической стороной: она не нуждается в каком-либо спекулятивном знании о Боге¹.

Кант критикует Баумгартена за то, что тот говорит о «внутренней религии» (*die innere Religion*) потому, что «внешняя религия» (*die äussere Religion*) – вообще нонсенс (*ein Unding*)². Правильнее поэтому говорить о внешних действиях, которые могут быть лишь средством «внутренней религии» либо ее следствиями. Религия же сама по себе может быть только чем-то внутренним – тем, что состоит из «настроений» (*Gesinnung*). Потому правильнее следует различать религию настроения (*Religion der Gesinnung*) и религию церемоний (*Religion der Observanzen*). Но так или иначе «внутренняя религия» составляет всю религию³.

Благочестие (*Frömmigkeit*) определяется как благое поведение по побудительному основанию Божественной воли. А нравственность, или добродетель – как благое действие, побудительным основанием для которого служит внутренняя доброта действия. Потому они различаются только по этим основаниям. Благочестие, однако, не исключает добродетельных мотивов, но скорее требует их: Бог потому обязывает нас к чему-либо, что Сам внутренне добр. Из этого, по Канту, следует, что в обоих случаях побудительным основанием является моральность, а не Божественная воля, так как последняя направлена на «внутреннюю доброту». Суть дела в религии вообще не в том, чтобы совершалось какое-либо действие, но чтобы оно совершалось по определенному настроению. Итог рассуждения в том, что Божественная воля трактуется не как побудительное основание, но как мотив.

Это различие «настроений» ведет к «школьному» различению понятий: только благочестив тот, кто хорошо соблюдает предписанные церемонии; богобоязнен тот, кто делает это особо пунктуально; добросовестен тот, кто представляет себе праведного Судью. Отсюда следует, что благочестивые действия – добродетельные в отношении религии (безбожные – порочные в отношении религии).

Хотя выше религия сводилась к естественной религии, Кант упоминает и «сверхъестественную религию» (*eine übernatürliche*

¹ Kant, 1990. S. 94.

² Ibid. S. 94–95.

³ Ibid. S. 95.

Religion). Ее следует отличать от «сверхъестественной теологии» (die übernatürliche Theologie), ибо теология может быть и «богооткровенной», а религия быть при этом естественной, если содержит только те обязанности по отношению к Высшему Существо, которые постигаются одним разумом¹. На деле, правда, у Канта возможной оказывается лишь естественная религия, ибо должны исполняться лишь такие обязанности, которые могут быть постигнуты разумом. Однако тут же в «Лекциях» предлагается различение религий «естественной» и «сверхъестественной» — так, чтобы первая была связана с познанием Бога (в пределах разума) и моральностью, а вторая — с восполнением естественной высшим Божественным содействием. «Естественная есть подлинная религия, но только неполная: благодаря ей мы должны познать, сколь много мы можем совершить нашими силами и сколь многое может быть нам вменено; и если только мы будем вести себя именно так, то будем достойны восполнения»². Это восполнение можно получить посредством «благоупотребления естественной религии», а потому и «сверхъестественная религия» на нее опирается. Нельзя, следовательно, оставив первую, обратиться ко второй — скорее уже можно было бы обойтись без естественной теологии, обратившись к теологии откровения. Если же оставить в стороне естественную религию, то «сверхъестественная» будет чем-то пассивным — предоставлением Богу возможности делать с человеком что Ему угодно. А потому у каждого должна быть естественная религия, которая может быть вменена ему в заслугу и сделать достойным Божественной помощи.

Первая конкретная тема всего религиологического раздела — «О заблуждениях религии». Прежде всего их предлагается отличать от заблуждений теологических. Те касаются познания Бога, а эти — порчи моральности (die Korruptibilität der Moralität). Почему-то заблуждения, влияющие на моральность, идентифицируются как ереси (Haeresis), а касающиеся теологии (или «теории») — как лжеучения (Heterodoxie)³. Теологические заблуждения могут и не влиять на религию: она может быть очень хороша даже при «антропоморфичном» познании Бога (несомненный на-

¹ Kant, 1990. S. 95–96.

² Кант, 2000. С. 96.

³ Kant, 1990. S. 97.

мек на действительное христианство). Кант утверждает, что «религия может быть хороша, хотя бы она была и неполна» и, одновременно, что «естественная религия всегда может быть хороша»¹. Вводится еще одна разновидность религии: та, при которой совершенно отказываются от естественных возможностей человека, перелagая все на сверхъестественные силы — это «религия лентяев» (die Religion der Faulen).

Теологические заблуждения неизбежны ввиду того, что само понятие Бога — пограничное понятие разума, и какую бы совокупность всех производных понятий по отношению к Нему разум ни применял, затруднительно определить, подходят ли они. Но они не имеют и большого значения, если не влияют на поведение, и только когда влияют, к ним надо отнестись как можно внимательнее. Лучшее средство для избежания любых теологических заблуждений — не высказывать «догматических суждений», например, в том же приведенном случае, когда исследуют, каким образом Бог может быть вездесущим. С каждого довольно знать и то, что Бог есть прообраз морального совершенства, что Он его требует и что Он, по справедливости, дарует каждому судьбу в соответствии с его поведением².

К теологическим заблуждениям в «Лекциях» отнесен атеизм, который, далее, подразделяется на безбожие и богоотвержение. Первое имеет место, когда утверждают, что ничего не знают о Боге (сейчас это назвали бы агностицизмом), второе — когда догматически утверждают, что Бога нет. Безбожник в лучшем положении, поскольку он не обязательно лишен моральных действий и, если бы его просветили относительно существования Бога, он сразу обрел бы религию. Человек, однако, столь «зол», что даже признавая существование Бога, может жить так, как если бы Его и не было, и потому, с другой стороны, кому-то лучше оставаться безбожником, чтобы иметь хоть какое-то оправдание. Атеистом можно быть и в теории и на практике, что отнюдь не обязательно должно совпадать. Можно на практике быть теистом и почитателем Бога, а атеистом — только в спекуляции³. Лучший пример — Спиноза,

¹ Кант, 2000. С. 97.

² Кант, 1990. С. 98.

³ Кант не уточняет, как это сочетание возможно, но, похоже, предполагает атеиста с хорошим поведением.

который делал то, что должен делать религиозный человек, но только слишком доверял «спекулятивным основаниям». В целом же атеизм определяется (весьма необычным образом) как такое теологическое заблуждение, которое влияет на моральность и религию, ибо при нем правила нравственного поведения лишаются побуждающей силы.

Другие ошибочные отклонения в связи с религией в «теоретических предметах» — это умствование (*Vernünftelei*) и суеверие (*Aberglauben*)¹. «Что касается умствования, то оно состоит в том, что желают вывести познание Бога, лежащее в основе религии как принцип, с помощью разума как необходимое, и утверждают, что необходимо постичь и доказать его. Но в этом нет надобности: в религии познание Бога может основываться только на вере»². А именно, если мы рассматриваем Бога как принцип нравственности (как совершенного законодателя, мироправителя и судью), то этого и достаточно для веры в Бога как основы религии (*sofern er der Religion zum Grunde liegen soll*), даже если бы мы не могли логически обосновать ее³. Таким образом, «умствование» — такое заблуждение, при котором не признают иной религии, кроме той, что можно основать на теологии. Заблуждение прежде всего связано здесь с тем, что атеизм, Спинозизм, деизм и теизм (т.е. основные формы мировоззрений) рационально обосновать одинаково затруднительно. Нужна только «разумная гипотеза», в соответствии с которой все можно определить по правилам разума и составить представление о порядке в природе, целесообразности и нашей обязанности повиноваться моральному закону. При допущении существования Законодателя нет уже необходимости ни с кем вступать в дискуссии, ибо если бы кто-то смог оспорить эту веру, то для того, кто на нее опирается, это было бы равнозначно тому, чтобы лишиться всех принципов морального закона (и стать злодеем). Однако моральный закон повелевает повиноваться ему, а без Верховного Правителя он не имел бы ни ценности, ни силы. Обобщая сказанное, Кант еще раз подтверждает свою мысль, что если бы религия покоилась на спекулятивных основаниях, она была бы очень слабо защищена, а потому «чтобы религия была га-

¹ Kant, 1990. S. 98.

² Кант, 2000. С. 98.

³ Kant, 1990. S. 99.

рантирована от нападок, всяческое умствование должно прекратиться»¹. Суеверие – заблуждение, «симметричное» рассмотренному, ибо, в противоположность ему, означает отказ от самостоятельного мышления, от «максим разума», или когда то, что следует выводить из интеллектуального принципа, выводят из чувственного. Например, когда обряды, которые суть лишь средства религии, понимаются как ее начала. И суеверие и умствование одинаково вредят религии, ибо она «основывается лишь на вере, которая не нуждается в логических доказательствах, но достаточно предполагать ее как необходимую гипотезу»².

«Религии из настроений» (*die Religion aus Gesinnungen*), которая, как можно в данном случае понять «Лекции», соотносится с религией разума как две параллельные прямые, противостоят также два отклонения – насмешничество (*Spotterei*) и мечтательность (*Schwärmerei*)³. Смеяться над религией – великое преступление, ибо она есть дело важное для каждого человека. Но от насмешничества следует отличать шутливость в отношении религии, которую также не следует одобрять, но которая все же касается скорее известных лиц, чем принципов. Мечтательность составляет крайность, «симметричную» суеверию: она простирается выше максимы разума. Она основывается уже не на чувственном, а на мистическом и «гиперфизическом». Насмешничество же направлено отчасти на суеверие и отчасти на мечтательность.

Кант выстраивает перед своими студентами также развернутую феноменологию религиозных настроений. Благочестие состоит в соблюдении Божественных законов по побудительному основанию Божественной воли; фарисейство – в стремлении почитать Бога не делами, а словами, словесными выражениями подчинения и преданности; молитвенность – в «косвенном» отношении сердца к Богу, чтобы и богопознанием укреплять свою волю (потому благоговение, которое отождествляется здесь с молитвенностью, определяется как «метод приобретения сноровки в действиях»); подлинная религиозность – в исполнении морального закона, «в том, чтобы делать то, чего желает Бог». Для исполнения

¹ Кант, 2000. С. 99.

² Там же.

³ Kant, 1990. S. 100.

этого закона требуется упражнение, которое и равнозначно молитвенному благоговению. Кёнигсбергский профессор иронически представляет слушателям ситуацию, при которой кто-то сетует на нищего за то, что тот отвлекает его от молитвы: весь смысл молитвы в том и состоит, чтобы упражняться для добрых дел, а здесь и есть случай, когда надо показать результат «тренировки». Но как «отдельное дело» молитвенное благоговение не нужно. Как не нужно оно и в том случае, если человек уже приобрел серьезный навык в совершении добрых дел и может верить, что познание Бога уже «достаточно крепко» в нем¹.

В разработке темы 2 «О неверии» Кант основательно замечает, что Баумгартен поспешно начинает с неверия, не объяснив предварительно, что такое вера, и следует порядку его изложения с учетом необходимости восполнения этого существенного пробела. Вера бывает двух типов. Если она относится к принятию какого-либо свидетельства, то это вера историческая (*der historische Glaube*). Здесь расположенность к неверию зависит от различия исторических оценок, и трудно убедить человека, например, верить в газетные новости, если он к этому не склонен. Но место этой веры в рассудке, а не в воле, и она меньше может интересовать в связи с религией (как ее понимает Кант), чем другая — когда верят или, соответственно, не верят в действительность добродетели. Собственно же религиозное неверие (*der Religionsun Glaube*) — убежденность в том, что добродетель не более чем идея, — есть мизантропическое состояние, презумпция изначального зла в людях, которая делает того, кто из этой презумпции исходит, «почти что адвокатом дьявола». Вред этого неверия в том, что оно лишает человека стремления подражать добродетели. Оно не сочетается с религией и потому, что общество изначальное злых людей не было никаким образом достойно Божьей помощи. Среди тех, кто этому неверию противился, следует назвать Руссо.

Хотя Кант выделил два типа неверия (см. выше), он все же добавляет к ним еще одно — неверие в бытие Высшего Существа, наделяющего наше нравственно доброе поведение заслуженными им последствиями. Соответствующая вера есть убежденность в том, что «если же мы будем иметь добрые настроения и изо всех наших собственных сил постараемся исполнить моральный за-

¹ Кант, 2000. С. 100.

кон, тогда мы будем достойны небесной помощи»¹. Это и есть религиозная вера в отношении нашего поведения и «первая часть веры». А что собой представляет вторая часть? Убежденность в том, что если мы будем вести себя соответствующим образом, то нас ожидает вознаграждение. Именно неверием философ объясняет усердие людей в религиозных церемониях, которое обуславливается желанием заместить недостающую моральность внешними действиями, дабы заслужить благосклонность Бога внеморальными поступками (типа паломничества, самобичеваний, постов)².

Духовное утешение — создание у себя деятельного настроения, поскольку оно вытекает из молитвенного благоговения. Назидание — воздвижение здания настроения нравственности. «Фундамент его — познание Бога, придающее энергию, жизнь и побудительную силу нравственным законам». Назидание проповедника состоит прежде всего в том, сколько его речь может воздвигнуть в слушателях «здание страха Божия»³.

Ссылаясь на то, что Баумгартен различает теоретическое и практическое познание Бога, Кант прежде всего замечает, что спекулятивно-теологические рассуждения не относятся сами по себе к религии, так как богопознание должно быть только практическим (этому различению должны следовать и «добропорядочные учителя»). Более того, религиозное мудрствование, «хитроумие» есть даже препятствие в делах религии, ибо отвлекает ум от практического. Философ предлагает и своеобразный «тест» (уже не один раз им апробированный): к религии не относятся теологические решения тех вопросов, которые никак не влияют на правило поведения.

Упоминая, что Баумгартен говорил и о довольстве Божьей волей, Кант подчеркивает, что оно должно означать не терпеливое отношение к своей судьбе, но только чувство удовлетворенности Божественным мироправлением. Заставлять же человека благодарить Бога за неприятности — значит воспитывать в нем лицемера, поскольку если мы за что-то кого-то благодарим, то мы довольны тем, за что благодарим, и следовательно это уже не скорби. Философ полагает, что люди могут быть обязаны чем-то Богу двояким

¹ Кант, 2000. С. 102.

² Kant, 1990. S. 105.

³ Кант, 2000. С. 103.

образом — либо Его специальным указаниям, либо общему Его попечению о мире. Усматривать специальные указания — дерзость суждения, а признавать провидение — сообразная с долгом скромность. Самоотречение и смирение в отношении Божественной воли есть долг. К нему, однако, надо относиться правильно: «это не означает, будто мы не должны ничего делать... но нам следует предать Богу то, что не в нашей власти, и делать то, что мы можем делать и что в нашей власти, и это есть предание себя воле Божией»¹.

Хотя в предыдущем «параграфе» уже было выяснено, кажется, что следует понимать под собственно религиозной верой (как ее видел Кант), этот вопрос проясняется в новом (3) — «О доверии к Богу под именем веры». Для этого избирается понятие практической веры (*der praktische Glaube*), которая кратко формулируется как «доверие к тому, что Бог возместит то, что не в нашей власти, если мы совершим то, что в нашей власти»². Речь идет о «возмещении» человеческого стремления совершать добрые дела, и такая вера характеризуется как вера смирения и скромности, связанной с преданностью. Вера эта основательно рассчитывает не только на Божественную помощь в этой жизни, но и на будущее блаженство. От нее следует отличать «плотское доверие», опираясь на которое иногда стремятся побудить Бога к удовлетворению природных склонностей. Предосудительность ее в том, что люди пытаются за Бога определять Его цели, руководствуясь своими интересами. Потому оно не отличается от того, что называется искушением Бога (*tentatio Dei*), и от нечестивого доверия (*vermesstnes Zutrauen*), при котором фактически настаивают на том, чтобы неразумное желание человека входило в план Божественной мудрости.

Человеческое поведение в отношении Бога может определяться почитанием, любовью и страхом. Почитание Бога происходит из настроения сердца, хотя внешне может выражаться в определенных знаках почтения. Основание его следующее: «моральный закон в наших глазах высокоценен, высокоуважаем и почтенен. Если Бога мы рассматриваем как подателя его, то мы должны чтить Бога по высшему моральному достоинству»³. При этом

¹ Кант, 2000. С. 104.

² Там же. С. 105.

³ Там же. С. 106.

именно чтить (ehren) Бога мы можем только лишь в отношении моральности, а изумляться Его величию и неизмеримости и даже признавать свое ничтожество перед Ним — это уже другие чувства. Любить Бога, оказывается, можно лишь как благого Правителя, а не из-за Его совершенств, ибо они достойны удивления, но не любви, а любить можно только Его благую волю. Страх же Божий (die Furcht Gottes) относится не к святости и не к благодати, а к справедливости Бога, и его следует отличать от страха перед Богом (die Furcht vor Gott)¹. Первый означает настроение вести себя так, чтобы человеческие дела могли «устоять» перед Ним, второй — обнаружение людьми виновными себя в каком-либо проступке. А потому, «кто боится Бога, тот ведет себя так, что ему нет необходимости испытывать страх перед Богом. Итак, страх Божий есть средство против страха перед Богом»². Кант замечает и то, что «подражание Богу» — неверно выбранное словосочетание. Ведь тому, что отлично от нас по своему роду, можно только следовать или повиноваться, но никак не подражать. А потому заповедь: *будьте святы*³ означает призыв к тому, чтобы следовать идеалу святости, а не достичь его.

В «вопросе», называемом «О молитве» (4), различаются объективная и субъективная надобность в молитвенном обращении человека к Высшему Существо. Объективно в этом обращении необходимости нет, ибо Бог видит глубину человеческого сердца и потому для Него ее не надо выражать словами. Но молитвы необходимы субъективно — не для «информирования» Бога о чем-либо, но потому, что люди не могут сделать свои понятия ясными, кроме как облекая их в слова, они нужны, чтобы мы могли живее представлять их себе. При этом оправданны только те молитвы, которые имеют назначением создание моральных настроений, но не удовлетворение каких-либо жизненных потребностей (когда человек, например, в нужде, то Бог и без его молитвы об этом знает). «Молитвы суть лишь упражнения в благоговейном сосредоточении», а вообще утверждать, что люди хотят говорить с Богом, — противоестественно, ибо говорить можно лишь с тем, кого можно видеть, а если кого созерцать нельзя, то возможно только веровать

¹ Kant, 1990. S. 110.

² Кант, 2000. С. 106.

³ Цит. по: Лев 11:44–45, 1 Пет 1:16.

в него. Потому молитва может приносить лишь субъективную пользу, а когда человек молится, он говорит лишь с самим собою, выражая мысли словами, чтобы не впасть в заблуждение (простые люди, как правило, и не могут молиться иначе, чем вслух). А вообще «дух молитвы существует без всякой буквы, ибо Бог непосредственно проникает взором в человеческое настроение»¹. Эти рассуждения позволяют Канту объяснить и то, почему люди стыдятся, когда их застают на молитве, — потому, оказывается, что противоестественно открывать Богу свои желания, поскольку Он и без того их знает, и потому также, что лишь слабость человеческая понуждает облекать настроения в слова и голос.

Никакая молитва не должна быть «определяющей» (содержать твердое указание на то, что именно человек хочет получить от Бога) — только о создании моральных настроений можно молиться «категорически», а обо всем основном лишь «условно»². Вообще «определяющие» молитвы — дерзкие, так как человек ужаснулся бы, если бы Бог исполнял его «конкретные просьбы», ибо не мог бы знать, не навлекает ли на себя (по неведению) тем величайшее несчастье. Развивая нормативно протестантскую трактовку религии как преимущественно санкции нравственности, Кант весьма резко отзывается о тех, кто почитает молитву целью, а не только средством нравственного самовоспитания: молитвы, «ценные лишь как средство», никоим образом, с его точки зрения, нельзя рассматривать как особый род служения Богу и нечто непосредственно доброе³. Если же они рассматриваются таким образом, то имеет место иллюзия, которая значительно хуже любого заблуждения. Причина в том, что «заблуждающуюся религию» еще можно исправить, а иллюзия противостоит самой «реальности религии». Правильной может быть только «общая молитва» — когда испрашивается наша «достоинность всех тех благодеяний, которые Бог готов подать нам», и лишь такая молитва должна быть услышана. Все другие молитвы «условны» и простительны потому, что человек есть «беспомощная, бессильная тварь Божья». Молиться с верой — значит просить у Бога то, в отношении чего можно ра-

¹ Кант, 2000. С. 107.

² Евангелие, оказывается, допускает молитвы о нуждах только по слабости человеческой.

³ Там же. С. 108.

зумным образом надеяться, что Бог это исполнит. Это то же самое, что молитва «по чистому настроению», которая делает человека достойным восполнения его моральной немощи или, по-другому, благодати Божией. Молитвы с верой не может быть в тех случаях, когда просят о временных благах, например о продлении земной жизни (ибо нельзя разумным образом надеяться, что Бог исполнит это). Она равнозначна благоговейной молитве — когда «упражнение в молитве» направлено на пробуждение посредством нее деятельных и практических настроений¹.

Кант развивает и такой предмет Баумгартена, как «чистота религии» (*die Reinigkeit der Religion*). Чистое по логике противопоставляется смешанному. «Чистая религия» — это религия одних только направляемых к Богу моральных настроений; «смешанная религия» (*vermischte Religion*) — та, в которой они перемешаны с «чувственностью», которая есть лишь средство моральности. Можно, конечно, сказать, что полностью чистая религия недоступна для человека как существа чувственного, а потому «чувственные средства» в религии не следует порицать. Главное, однако, помнить, что «чистая идея религии» должна быть прообразом истинной религии и ее основой².

Кант не одобряет понятия «религиозного рвения» (*der Religionsseifer*), которое признается Баумгартеном. Рвение как неколебимая решительная воля к достижению цели хорошо во всяком деле, но если где-то следует держать глаза всегда открытыми, так это в религии. А потому в ней должно быть не рвение, но неколебимое целенаправленное тщание. Рассматривается и благочестивая простота, которая противопоставляется «деланной». Речь идет о том, чтобы обращать внимание только на цель и что «теология требует учености, религия же — простоты»³.

Вопрос 5 «О внешнем культе» предоставляет Канту все возможности для обличения реальной, «эмпирической» религии. «Антропоморфизм является причиной того, почему обязанности в отношении Бога представляют себе по аналогии с обязанностями в отношении людей. Думают, что исполняют богослужебные

¹ Kant, 1990. S. 115.

² Ibid. S. 115.

³ Возможно, в процессе записи «Лекций» после этого возобновляется давно уже пройденное перечисление определений атеизма, безбожия, фарисейства, суеверия и мечтательности.

действия, когда извещают Бога почитанием, славословием и изъяснениями уважения о своей подданности и смирении. Всякому человеку, как бы велик он ни был, мы можем сослужить службу; следовательно, всякий подданный может оказать услугу своему господину»¹. Отсюда и возникает мнение, будто Божество дало людям повеления, которые «сами по себе пусты», но посредством их исполнения люди учатся слушаться приказов и становиться «услужливыми». Таково происхождение постов, паломничеств, умерщвления плоти. Как уже неоднократно было выяснено в «Лекциях», а теперь снова подтверждается, подлинное служение Богу состоит не в обрядах и «внешних обычаях», но в посвященных Богу «настроениях». Это обосновывается и тем, что люди не располагают средствами воздействовать на Бога, а также тем, что «молитва и все чувственные средства» суть лишь не более чем средства. «Следовательно, если мы идем в церковь, то идем не на службу Богу, а мы идем на упражнение, дабы затем мы могли послужить Богу в жизни»².

Кульτ складывается из морального упражнения и простого обряда. К первому относятся молитва, наставление и проповедь, а также, как выясняется, и «некоторые телесные действия», долженствующие усилить в людях веру. Но чем более кульτ отягощен обрядами, тем в меньшей степени он содержит моральные упражнения. Кульτ «имеет ценность лишь как средство» (*hat nur einen Wert als Mittel*) или лишь «внешнюю ценность» и даже не имеет никакой ценности в отношении к Богу (*keine Wert in Ansehung Gottes*)³. В том-то и состоит основная религиозная иллюзия, что считают, будто то, что имеет ценность лишь средства, и есть служение Богу, и она является общераспространенной вследствие человеческой склонности мнимо облегчать себе жизнь. Ведь реально служить Богу — через преданные Богу настроения — очень трудно и требует постоянных усилий, а исполнять определенное количество заповедей, постов, богомолий не требуется постоянно, и когда такое «служение» завершается, человек считает себя вправе делать что угодно, «даже иногда немножечко обмануть, а потом снова соблюдать обряды, дабы загладить прежнюю вину и униженно

¹ Кант, 2000. С. 110–111.

² Там же. С. 111.

³ Kant, 1990. S. 118.

объявить о своем покаянии»; вследствие этого люди нередко считают религию «лекарством для совести». Но культ вообще есть только «человеческое изобретение»¹. Поскольку у людей есть два пути угодить Богу — через моральность (которая, как можно из контекста понимать Канта, уже не есть человеческое изобретение) и культ, то обычно обращаются ко второму, чтобы возместить первое.

Само понятие внешней религии, которое признает Баумгартен, есть противоречие (см. выше). Всякая религия может быть (если она религия) только «внутренней», и можно говорить лишь о внешних действиях, которые, однако, не составляют религию и которыми нельзя служить Богу. Существуют, правда, внешние средства, действительно укрепляющие «внутренние настроения», как, например, всем собранием общины посвящать Богу «святые настроения». Но тот, кто думает, будто тем самым уже осуществляется служение Богу, пребывает в самой глубокой религиозной иллюзии.

На вопрос, можно ли людям настойчивыми молитвами добиться от благодати Божией прощения всех их грехов, у философа однозначно отрицательный ответ. Само понятие «благого Судьи» является противоречием, ибо Он, как Судья, может быть только справедлив, хотя как Правитель может быть и благ. Ведь если бы Бог мог простить все пороки, то Он мог бы сделать их и дозволенными, а потому и объявить их ненаказуемыми, но тогда моральные законы были бы произвольными, «а они не есть нечто произвольное, но столь же необходимы и вечны, как сам Бог. Справедливость Бога есть точное распределение наказаний и вознаграждений соответственно нашему нравственно доброму или дурному поведению»². Поскольку же Божественная воля неизменна, то человек не может надеяться на то, что она даст ему все ради его молитв и прошений, ибо в таком случае все зависело бы не от благонравия, но от них. Вера же людей в то, что Бог все может простить, основывается на другой — в то, что они более порочны в собственных глазах, чем в Божиих.

Есть две религии — религия доброго образа жизни (*eine Religion des guten Lebenswandels*) и религия вымаливания благо-

¹ Кант, 2000. С. 112.

² Там же. С. 113.

склонности (*eine Religion der Gunstbewerbung*)¹. Вторая вредна и противоречит самому понятию о Боге. Философ здесь саркастически вопрошает: «Какая польза, например, купцу от его утренних и вечерних молитвенных бдений, если он, только что вернувшись с заутрени, обманет, торгуя своим товаром, простодушного покупателя, и еще к тому же возблагодарит Бога за благословение, ниспосланное ему на сей день, парой кратких молитв, которые сотворит на ходу у церковных дверей; это поистине выдает в нем чаяние обмануть Бога иезуитскими уловками»². В этом пункте разум, по мнению Канта, вполне согласен и с Евангелием, что доказывает, по его мнению, притча о двух братьях, из которых один был «искателен» и, согласившись сразу исполнить волю отца, не исполнил ее, а другой действовал противоположным образом³.

Нужны ли примеры и образцы в религии (вопрос 6)? Здесь предлагается различать различные виды познания: математические положения не нуждаются в примерах или нуждаются только для иллюстрации, а не для доказательства, а понятия, взятые из опыта, нуждаются. Религия для Канта, как ни удивительно, ближе к математике. Ведь «все познания в нравственной области и религии могут быть аподиктически доказаны разумом а priori»⁴, и даже если опыт не дает нам ни одного примера честности, праведности или добродетели, то разум говорит, что мы все равно должны им следовать. Более того, сами примеры в религии надо оценивать на основании всеобщих принципов, хороши они или нет, и даже когда нам представляют святых как образец в религии, то мы должны не подражать им, но оценивать на основании всеобщих нравственных правил. Даже тот единственный пример, который дает нам Евангелие, следует «не полагать в основу», но оценивать его самого «в соответствии со святым законом». Причина же того, почему люди в религиозных делах так охотно подражают, для Канта вполне прозрачна: они воображают, будто если будут вести себя подобно большинству, то принудят Бога прощать их — ведь не может же Он наказывать всех. К тому же люди хотят таким образом возложить всю ответственность за себя на предков (именно поэтому считает-

¹ Kant, 1990. S. 120.

² Кант, 2000. С. 114.

³ Подразумевается Мф 21:28–32.

⁴ Там же. С. 115.

ся отчаянным человеком тот, кто переходит в другую религию). Но все-таки (здесь философ, видимо, нисходит к немощи своих слушателей) человеку не повредит мнение, будто культом религии своих отцов он угождает Богу лучше, нежели культом другой, если только соответствующие обряды будут рассматриваться им правильно — как средство пробуждения преданных Богу настроений.

А что такое дурной пример, или соблазн (вопрос 7)? Это повод к двум дурным вещам — к подражанию плохому образцу и к самооправданию. Специально рассматривается вопрос о том, как нежелание подать соблазн другим соотносится с требованиями собственной совести. В случае выбора между деликатностью по отношению к чужим представлениям и собственной совестью следует стать на сторону второй. Например, если кто-то (подразумевается протестант) убежден, что «падать ниц перед картинами» есть идолопоклонство и находится среди тех, кто это делает (подразумеваются католики), то подражать им ради избежания соблазна для них было бы проступком против совести. В таком случае следует, конечно, пожалеть о заблуждающихся, а послушать надо совесть.

Но при рассмотрении той же темы затрагивается и значительно более общий предмет: различие почитания Бога и любви к Богу как двух элементов религии (*zwei Stücke*)¹. Чтить кого угодно можно двояким образом — практически (если выполняется то, чего желает его воля) и угоднически (внешними знаками, оказанием почестей и славословиями). Чтить Бога на деле — это исполнять Его высокопочетные заповеди. Любить же Бога — значит любить Его закон и исполнять этот закон по любви. А что значит хвалить Бога? Живо представлять себе Его величие как побудительное основание воли к жизни согласно Его воле. Восхваление Бога, облеченное в слова и гимны, однако, имеет, как и молитва, только субъективную пользу, не объективную. Богу непосредственно оно никак угодить не может, ибо нельзя представить себе, чтобы у Него была потребность в человеческой хвале, особенно если учесть, что сами человеческие понятия, на которых эта хвала основывается, не могут не быть ошибочными и как-то соответствовать Божию совершенству. Но польза в том, что Божественные совершенства и прославление их служат людям для пробуждения в себе «практических добрых настроений». Было бы хорошо поэтому,

¹ Kant, 1990. S. 125.

чтобы человека приучали к ощущению в душе подлинного благоговения (например, при созерцании бесконечного мироздания, содержащего в себе множество небесных тел, заселенных разумными тварями Божьими), вместо того чтобы учить выраженным в словах и формулах славословиям. Главное же — чтобы все обряды были нацелены на то, чтобы исполнить душу «добрыми настроениями» и вдохнуть в нее жизнь. Причина в том, что «обряды не суть часть религии, а только средства ее» (см. выше). Подлинная же религия есть религия страха Божия и доброго образа жизни, и если этого нет, то у человека нет и религии, что бы он сам ни говорил.

Но тут же Кант предлагает и иную «карту религии». Оказывается, признаки религии (*Zeichen der Religion*) бывают двоякого рода — существенные (*wesentliche*) и двусмысленные (*zweideutige*)¹. К первым относится, например, добросовестность в образе жизни, ко вторым — соблюдение культа. Поскольку культ есть все же двусмысленный признак (а не ложный), то его не следует отвергать полностью, но учитывать саму двусмысленность его надо. Она заключается в том, что его можно считать и средством подлинной религии и самим служением Богу. Но если человек осознает, что культ — только средство, то он перестает быть для него двусмысленным.

«О чувстве стыда в отношении дела молитвы» (вопрос 8), о котором философ уже, казалось бы, говорил, он снова пишет в отдельном «параграфе» (вероятно, данный вопрос представлял для него и какой-то личный интерес). Первую причину этого чувства стыда (речь идет о том, что молящегося человека видят другие) следует усматривать в нежелании выглядеть лицемерами, по евангельскому слову, призывающему молиться не на людях². О второй причине он тоже уже говорил: Бог является предметом веры, а обращаться можно только к тому, кого можно созерцать (а Бог никак созерцаться не может).

Завершается религиозический раздел курса «Лекций по этике» темой «Об исповедании веры» (вопрос 9). Здесь ставится вопрос о необходимости признавать свою веру в присутствии тех, кто ее не разделяет. Если все (подразумеваются снова католики)

¹ Kant, 1990. S. 126.

² Подразумевается Мф 6:5–8.

падают ниц перед изображением какого-то святого, то не разделяющий этой потребности (подразумевается снова протестант) может сделать то же самое, не повредив своей религиозности, ибо Бог взирает на смиренное сердце, а не на склоненное тело. Если, далее, мусульмане с угрозой для жизни принуждают христиан подвергаться обрезанию, то на это также следует пойти, чтобы сохранить жизнь (при осознании того, что религия, действующая принуждением, не обязательно является истинной). Но в том случае, если кого-то принуждают «исповедовать свои настроения» и с клятвами признать то, что он считает ложным, отвергая то, что он чтит, то ему следует поставить принудителям на вид, что обычаи их он признать может, но в мгновение ока переменять «настроения» не годится. Среди тех, кто отрекается от своей религии, философ различает ренегатов и отступников. К последним относится тот, кто принимает свободное решение изменить своей религии, и в пример приводится Спиноза, изменивший иудаизму. К первым — тот (если мы правильно понимаем данный пассаж), кто отвергает религии вообще.

Рассуждения раннего Канта о религии не исчерпываются «Лекциями по этике». Чтобы убедиться в этом, следует обратиться и к его основному и к эпистолярному наследию.

Так, в письме Моисею Мендельсону от 16.08.1783 Кант вначале подтверждает свое восхищение вышедшей в том же году его книгой «Иерусалим, или О религиозной власти и еврействе» — прежде всего за «соединение» иудаизма со свободой совести. И далее пишет: «Одновременно Вы столь основательно и ясно выступаете за необходимость неограниченной свободы совести для каждой религии, что в конце концов и наша церковь должна будет задуматься о том, каким образом освободить от всего того, что может обременять и угнетать совесть, то, что должно в конце концов объединить людей в отношении существенных моментов религии (*die wesentliche Religionspunkte*), ибо все законы религии, которые обременяют совесть, приходят к нам из истории, когда веру в их истинность ставят в условие блаженства»¹. Религиозную свободу совести Кант отстаивал упорно и неоднократно. Здесь, однако, важнее другое. То, что, судя из контекста, каждая из основных религий делится на два «отсека»: на универ-

¹ АА X: 347–348.

сальные, можно сказать по-современному, интеррелигиозные «существенные моменты» и партикулярные исторические наслоения (прежде всего, вероятно, в виде «догматов»), которые являются для них балластом. Первые не могут отягощать совесть, видимо, потому, что соответствуют общим этическим максимам, вторые, напротив, не могут ее не отягощать, поскольку требуют конкретных верований (которые, надо понимать, должны обязательно противоречить совести). Так всего в одном предложении выстраивается целая концепция религии, чисто деистическая по своему происхождению (см. гл. 7).

Специально о свободе совести Кант пишет в знаменитом «Ответе на вопрос: что такое просвещение» (1784). Здесь он выражает уверенность в том, что только леность ума и трусость препятствуют человеку пользоваться своим разумом во всех вопросах, в первую очередь религиозных, и что добровольное желание заместить собственную совесть пасторской (на что пасторы нередко охотно соглашались) является важнейшим препятствием для становления сознательной, взрослой личности. Но также и в том, что и в делах веры, как и в прочих, люди должны руководствоваться только собственным разумом, а потому считает «смертью для разума» саму мысль о введении неизменного вероисповедания. Что же касается специальных религиологических понятий, то здесь можно обратить внимание на тот пассаж, где Кант прямо советует пастору в журналах, рассчитанных на просвещенное общество, не стесняться с выражением взглядов, идущих вразрез с официально-церковными, но своей пастве говорить в проповеди то, что от него требуется церковным начальством (ибо на то он и поставлен), «так как в этих установках может быть нечто не противоречащее “внутренней религии” (die innere Religion)»¹. Что бы Кант ни понимал под этой «внутренней религией», очевидно, что речь идет о личных религиозных убеждениях, которые могут «даже» совпасть с теми, которые исповедует та или иная церковь. В любом случае, однако, философ узаконивает раздвоение религиозного субъекта на «внешнего» и «внутреннего» человека (хотя в «Лекциях по этике» считал само понятие «внутренней религии» плеоназмом — см. выше).

¹ AA VIII: 038.

§ 2. Религия как «частное дело»

Хотя немецкая секулярная религиология XVIII в. в целом развивалась под единым знаком противопоставления традиционной и несовершенной «положительной религии» рационально-этической «естественной религии», подспудно готовилась альтернатива и второй модели. «Естественная религия», как и «положительная», исходила из идеи универсальности, общезначимости и общеобязательности того, что понималось и под правильной верой, и под ее реализацией в жизни — пусть источники знаний о *vera religio* и понимались здесь совершенно по-другому, чем в патристике и схоластике¹. Однако в среде неологов постепенно (и вначале практически неотличимо от идеала естественной религии) формировалась потребность в осмыслении прав не только «всеобщего», но и индивидуального разума, не только универсальных директив, но и индивидуальных чувств, не только этического долженствования, но и эстетических переживаний. Казалось бы, рассуждения о религии второго из основных неологов И.И. Спалдинга (1714—1804) полностью укладывались в формат естественной религии, однако уже в раннем своем сочинении «Размышления о предназначении человека» (1748) он говорит языком не только силлогизмов, но и поэтических восторгов. В божественно устроенном мироздании он слышит голос любви, а его порядок вызывает в его сердце «религиозные акты», когда он пишет, что «восхищение, почтение и глубочайшее боготворение еще недостаточны, чтобы выразить то отношение, в котором я состою с Бесконечным Духом»². Речь идет о религии индивидуальных духовных чувств, которые в отличие от этических правил неповторимы у каждого духовного созерцателя. Соответственно они требуют и индивидуальной религии «прекрасной души».

Иоганн Соломон Землер (18.12.1725—14.03.1791) родился в семье лютеранского клирика, но воспитывался в Галле в сиротском доме. Испытав в юности влияние пиетизма, он впоследствии под влиянием своего университетского учителя З.Я. Баумгартена сблизился с теологическим рационализмом. Затем Землер профессорствовал в Альсдорфе и в Галле, где с 1757 г. (после кончины Баумгартена) стал

¹ См. гл. 6, § 2.

² Spalding, 1748. S. 17.

несомненным духовным главою теологического факультета. В родном городе он и формально возглавлял богословскую семинарию. Среди лютеранских либеральных теологов Землер занимал промежуточное место: он не скрывал возмущения самим фактом опубликования Лессингом антихристианских фрагментов «немецкого Вольтера» Реймаруса (см. гл. 8), чем вызывал недовольство «ультра-левых», в то время как его критика Библии и фактическое отвержение догматики обеспечили ему противодействия со стороны и ортодоксальных лютеранских богословов и прусского правительства.

В большом исследовании в четырех частях «Рассуждение о свободном исследовании канона» (1771–1775) И. Землер оценивал процесс формирования корпуса Библии с эксклюзивно исторической точки зрения, устраняя из своего ракурса теологические презумпции. Он открыто выступал против типологического рассмотрения соотношений Ветхого и Нового заветов, общепризнанного в христианской герменевтике, согласно которому события первого прообразуют события второго: первый имеет не пророческое, но лишь историческое значение и с этой точки зрения может считаться вполне устаревшим. Он исходил из двух презумпций: Слово Божье не идентично Св. Писанию (в которое входят и неканонические книги, не являющиеся богодухновенными) и создание даже новозаветного канона направлялось вполне человеческими мотивациями¹. Поскольку Землер, как и Кант, поначалу сводил христианство по преимуществу к морали (см. § 1), «богодухновенным» в Библии могло считаться, на его взгляд, только то, что не выходит за рамки этики. Тем не менее он в отличие от английских деистов (см. гл. 7, § 2) не акцентировал «противоречия в Библии», допуская их только в сфере исторической «формы» Писания, но не в его духовном содержании².

¹ Так, по его предположениям, для палестинских христиан не были каноническими послания апостола Павла, а для христиан из язычников – соборные апостольские послания. Б. Мещер называет этот труд И. Землера «сумбурным» [Мещер, 2008. С. 15].

² Когда же противоречия обнаруживаются и в этом, Землер в тот ранний период своего становления (пока еще он не стал окончательно противопоставлять частную религию церковной – см. ниже) предлагал считать, что истинны либо оба библейских положения, либо по крайней мере одно, и «смирненно сознавая слабость свою в понимании Писания, прибегнуть к школе веры и послушания». Цит. по «Библиологическому словарю» свящ. Александра Меня: <http://www.krotov.info/library/bible/bibleists/1725zempl.htm>.

В латинском «Наставлении о христианском учении, свободно излагаемом» (1774) Землер предложил идею постепенной эволюции религии исходя из условий человеческого существования. Бог давал возможность людям через знаменения и чудеса, через сны и непосредственные Свои воздействия самим обнаруживать основные черты религии и богочитания¹. Это, несомненно, имело немало общего с представлением о начале религии у Николая Кузанского (см. гл. 6, § 3).

В программном «Подробном разъяснении относительно некоторых новых теологических задач» (1777) Землер заявляет о факкультативности как церковных таинств (называя даже крещение и евхаристию «так называемыми сакраментами»), так и самого вероучения. Лютеранский теолог вопрошает и о том, почему собственно философия должна быть подчинена богословию: следует учесть, по его мнению, что это подчинение очень способствовало поддержке нехристианских суеверий и господству духовенства. Но здесь же формулируется и основной «догмат» Землера, в котором он снова близок Канту (см. § 1) — о взаимной непричастности теологии и самой христианской религии. Данное мнение, как ему представляется, разделяется и многими его согражданами. Из этого непосредственно следует и другое разделение, касающееся уже непосредственно религиологии, которое у Канта, однако, обнаружить невозможно: «догматической вере» церкви противопоставляется «частная религия» (*Privatreligion*) индивида. Догматы суть лишь выражения «различных порядков вероучения», через которые только «внешние церкви отличаются друг от друга» и которые не связаны с религии как таковой, а потому и с достижением «блаженства и духовного благополучия христиан»².

В очень важном трактате, так и названном «Выражает ли дух Антихриста нашу эпоху? Ответ в откровенных письмах ради облегчения частной религии христиан» (1784), «приватная религия» окончательно легитимируется Землером. Здесь впервые утверждается, что «ни одна историческая религия (*eine historische Religion*) не может стать всеобщей»³. Христианство также было задумано, по Землеру, не как вселенская религия, но лишь как попытка уст-

¹ Feiereis, 1965. S. 55–56.

² Semler, 1777. S. 36.

³ Semler, 1784. S. 211.

ранения «иудейского суеверия и буквоедства»¹. Само же учение Христа, имеющее «бесконечное содержание», никогда адекватно не передавалось богословием, которое всегда занимается лишь «отдельными представлениями». Но здесь и стратификация форм религии прописывается с полной четкостью. Это религии естественная, церковная и частная. Ни первая, ни вторая не могут быть названы ни «неизменными», ни «всеобщими». Но только «частная религия», соответствующая сущности религии «мыслящего и ищущего христианина», не может никогда определяться никакими «официальными предписаниями». Естественная религия отличается от частной прежде всего своей непричастностью учению Христа. Частная религия рождается каждый раз «из каждого нового порядка [устанавливаемого] Богом для человека»². Она никогда не могла бы ни перейти в естественную религию или в церковную и не могла бы распространяться через «человеческое установление» или внешнюю силу³. Каждый учитель христианской религии обязан, считал Землер, защищать свободу как частной религии, так и «частного употребления христианских понятий». Догматическое развитие церкви обусловлено тем простым фактом, что «частную речь отдельных христиан» со временем стали объявлять «единственной всеобщей речью для всех христиан»⁴. Собственное и свободное суждение каждого есть критерий истинности его частной религии: если он не будет работать над собственными представлениями, у него не будет этой частной религии и он станет «лишь последователем внешнего религиозного порядка (*der äusserlichen Religionsordnung*) или даже одной личности и учителя»⁵. При этом Землер ссылается не меньше как на Иисуса Христа, который отверг все «чисто внешние формы религии (*blos äusserlichen Religionsformen*)» и именно благодаря этому смог явить миру «сущность совершенной духовной религии (*geistliche Religion*)»⁶. А потому чем больше мыслящий христианин, прибегающий к частной религии, продвинется в самостоятельных суждениях, тем

¹ Semler, 1784. S. 178.

² Ibid. S. 208.

³ Ibid.

⁴ Ibid. S. 76.

⁵ Ibid. S. 77.

⁶ Ibid. S. 24.

скорее он может отказаться от «официального употребления религии и религиозного языка», но это — осторожно предупреждал декан богословской семинарии в Галле — должно происходить не резко, но постепенно¹. А «главный артикул» этой частной религии составляют (по устранении догматов «церковной религии») усилия, направляемые на достижение «морального благополучия, внутреннего совершенствования и блаженства»².

§ 3. Религия как «человечность»

В то время как Землер проектировал пространство для «индивидуальной теологии», виднейший деятель немецкого Просвещения и одновременно «контрпросвещения» интересовался, в противоположность этому, возможностью вписывания религии во всеобщность человеческой истории и культуры. Иоганн Готфрид Гердер (25.08.1744—13.12.1803), последователь одновременно раннего Канта и зрелого Гаманна, пытавшийся гармонизировать просвещенческий рационализм и антирационализм «бури и натиска», как и Землер, исполнял церковную должность (при том еще более значительную — в качестве суперинтенданта³ лютеранской церкви в Веймаре), но смог сказать веское слово во многих областях философии. В лингвофилософии ему принадлежала заметная концепция происхождения функции языка и его соотношения с мышлением; в рациональной психологии он представил идею энергетического единства души и тела (задуманную как преодоление и картезианского дуализма и материалистического редукционизма); в том, что можно назвать метафизикой, он (в знаменитой полемике с Ф. Якоби) предложил «теологическую реабилитацию» Спинозы, осовременив его статический пантеизм до динамического панэнтеизма; в философии политики заменял компетенцию государства «ответственностью нации». Но наибольшее значение имел его *opus magnum* «Идеи к философии истории человечества» (1784—1791). Фактически он систематизировал одну из центральных идей своего одновременного предшествен-

¹ Ibid. S. 28.

² Ibid. S. 183.

³ Старший лютеранский пастор, близкий по сану православному благочинному.

ника и последователя И. Аделунга, заключающуюся в том, что действительная история есть только история культуры, и как философ культуры имел реального предшественника только в лице Дж. Вико (см. гл. 7, § 3), чьей спиритуалистической антропологии он противопоставил умеренно-натуралистическую.

Первые две из четырех частей «Идей» (которые так и остались незавершенными) были посвящены истории мироздания, месту, занимаемому в нем человеку, и особенностям человеческой природы. Основные религиологические соображения были высказаны в параграфах I.4.6 и II.9.5.

В первом из них, «Человек создан, чтобы усвоить дух гуманности и религии»¹, Гердер предлагает определение-оценку — «религия — вот высшая гуманность человека»², иными словами, его подлинная сущность. «Просвещенного» читателя-скептика он просит не спешить этому удивляться: преимущество человека над другими существами в его рассудке; рассудок прежде всего устанавливает связи между следствиями и причинами; наблюдение за явлениями природы позволяет усмотреть причину, действующую в глубине вещей. «Таким путем рассуждения идет философия, а религия всегда была первой и последней философией»³. Потому религия, укорененная в самой способности мышления, присутствует у всех без исключения народов — подобно тому, как у всех есть брак или язык. Все народы всегда стремились к познанию Причины мира, и это гораздо важнее того, что они не всегда в этом успевали. Старое атеистическое мнение, будто страх создал богов, несостоятельно потому, что страх сам ничего создавать не может, но он пробуждал рассудок, который начинал строить свои предположения. Начав же пользоваться рассудком, человек, взглянув на мир иными глазами, чем животные, не мог не прийти к догадке о существовании невидимых существ, более могущественных, чем он, и способных помогать ему или мешать. Поэтому религия и получила свое начало от того, что человек пытался расположить к себе эти существа и сохранить их дружбу. Она имеет «объективное» основание в том, что Божество не оставляет свои создания без свидетельств своей творческой деятельности, но «если бы даже ре-

¹ Zur Humanität und Religion ist der Mensch gebildet [Herder, 1869. Bd. 1. S. 413].

² Гердер, 1977. С. 111.

³ Там же. С. 112.

лигия была просто упражнением сил рассудка, то и тогда в ней — высший дух человечности, самый возвышенный цветок человеческой души»¹. Религия, однако, не сводится к рассуждению, ибо «это упражнение сердца и самое чистое направление способностей и сил человека» в целом². Истинная же религия — это «ребяческое поклонение Богу», подражание Ему как высшему образцу и запечатление Его в образе человеческом. Из этого понятно и почему во всех религиях Бог должен быть так или иначе антропоморфен: люди либо возвышали человека до Бога, либо низводили Отца миров с небес до человека. Но потому ничто так не облагородило все человеческое существо, как религия, возвращающая человека к его «чистейшему предназначению». Равным образом и то, что с религией связывается вера в бессмертие и надежда на него, также следует из того, что «мы — дети Высшего существа»³. Наши самые благородные силы не предназначены ограничиваться границами земной жизни, и, патетически восклицает автор, «все пороки и все чаяния нашего рода человеческого религия слила в веру и венок бессмертия свила для человечества»⁴.

Во втором из указанных параграфов, «Религия — самая древняя и священная традиция Земли»⁵, Гердер снова возвращается к вопросу о всеобщности религии в человеческом роде — религии, которую элоквентный автор называет наряду с разумом и человечностью одной из трех граций, украшающих человеческую жизнь. Откуда религия у всех народов — у камчадалов и жителей Огненной Земли, и даже у обитателей островов Индийского океана, имеющих свои легенды и обряды? Никто из «трудящихся в поте лица своего народов» не сочинил для себя служение Богу и «естественную теологию», но все следовали традициям своих отцов. «Итак, традиция — вот мать языка и начатков культуры, мать религии и священных ритуалов»⁶. «Религиозная традиция» пользуется теми же средствами, что разум и язык, а именно символами. У самых первобытных народов язык религии — самый древний и тем-

¹ Гердер, 1977. С. 112.

² Там же. С. 113.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 114.

⁵ Religion ist die älteste und heiligste Tradition der Welt [Herder, 1869. Bd. 2. S. 127].

⁶ Там же. С. 252.

ный, часто непонятный непосвященным. Этим пользовались и пользуются жрецы, которые, будучи первыми мудрецами человечества, не всегда оставались на уровне своего призвания¹. Однако сказанное не отменяет того, что «только религия принесла народам науку и культуру и что культура и наука в первое время были просто особой религиозной традицией»². Об этом свидетельствует сама история культуры египтян, восточных народов, этрусков, римлян и греков, которые получили науки из «глубин религиозных традиций», под сенью религиозных обрядов. То же можно сказать и о современных «северных народах». Но религия, утверждающая бессмертие души и «внутреннее чувство своего существования, не ведающее ни о каком конце», предшествует и философскому разуму, систематически развивающему свои понятия³. Но каково же происхождение самой религии? Ответ Гердера двойствен. Он утверждает, что, с одной стороны, то же самое благое Божество, которое дало животным инстинкт, запечатлело в «статуе человека» свой образ, религию и человечность; с другой стороны, ответ на вопрос о том, откуда возникла сама «будящая человеческую душу традиция гуманности религии» может дать только естественная история земли и некая «самая древняя традиция народов»⁴.

§ 4. Pro et contra

В первую очередь необходимо выделить самую тщательность в разработке определения религии в «Лекциях по этике». Как можно было убедиться, Кант в общей сложности формирует не менее пяти этих определений, различающихся в формулировках, но выражающих одну и ту же идею — что сущность религии состоит в нравственном сознании в его применении к определенным теологическим понятиям и культовой практике. Попытка различить сущность религии и того, как она

¹ Здесь несомненный намек и на духовенство современных автору конфессий.

² Гердер, 1977. С. 253.

³ Там же. С. 255.

⁴ Там же. С. 256.

«является», не была чужда и предшествовавшим теоретикам естественной религии, но уже в «докритической» кантовской религиологии она более выражена, чем у них, и именно в данном контексте следует читать настойчивые возвращения к понятиям богослужения, богопочитания, благоговения и прочим универсалиям религии (см. гл. 4, § 2). Несомненно, что великий философ решал эту задачу в духе чистого редукционизма — сведения целого к одной части, той, которая была ему более близка, чем другие, — этической. Однако объективная значимость самой установки на различение *феноменального* и *ноуменального* в религии сомнению не подлежит. Это — непреходящая проблема ФР¹, «вечность» которой обуславливается тем, что занимающиеся ею к консенсусу прийти не могут и не смогут (ввиду того, что каждому сущность религии видится не так, как другому), но такова природа всех основных философских проблем. И то, что Кант проакцентировал систематичнее, чем его ближайшие предшественники (прежде всего Руссо — см. гл. 7, § 3), что именно определенные «религиозные настроения» заключают в себе сердцевину религиозности, которую следует отличать от «средств религии», составляет его главную религиологическую заслугу.

Вслушивание в язык Канта позволяет ощутить «ноуменологическую» нагрузку и тех понятий, которыми он пользуется для выявления каркасов религии, ее этоса. К ним относятся и сама «религиозность», и «первоисток религии», и «элементы религии», и «основания религии». Эту же нагруженность обнаруживает и понятие «иллюзия религии», противопоставляемое «заблуждениям религии», которое означает принятие за сущность религии того, что составляет ее «явление». Хотя словосочетания-определения типа «религия доброго образа жизни» и «религия вымаливания благосклонности» имеют отчетливо полемическое наполнение, в них также выражается установка на «усмотрение сущностей».

К нему же относится и кантовское видение «правильно настроенного» религиозного субъекта. Суть этой «настроенности» действительно заключается в том, чтобы верующий постоянно стремился познавать Божественную волю для того, чтобы постоянно же исполнять ее, тогда как все остальное относится к «сред-

¹ Выше она трактовалась в контексте «критики религии» (см. гл. 4, § 2).

ствам». В этом отношении религия и в самом деле в отличие от теологии «проста», так как определяющим для подлинной религиозности является именно указанная установка религиозного субъекта, которая должна осуществляться неизменно в самых различных ситуациях его существования.

К аналитическим достижениям Канта относится попытка дифференциации того, что входит в понятие веры. В самом деле, вера в некоторую фактическую («историческую») информацию и вера в Божественное воздаяние за добродетель никак не суть одно и то же. Симметрично различаются и соответствующие виды неверия, притом совершенно правильно акцентируется и момент желания, воли верить или не верить во что-то. Большое значение имеет и введение самого понятия «философская вера» (которое стало популярным лишь в XX в.). И это распределение различных типов расположенности, уверенности, убежденности представляется востребованным и в настоящее время, когда очень часто и в специальной литературе как одна и та же «вера» трактуются весьма несхожие ментальные состояния и личностные установки.

Хотя религия никак не сводится, вопреки Канту, к «морали в применении к теологии», не подлежит сомнению, что без нравственного религия сводится к «внешнему культу». Как и то, что соотношение религии и теологии далеко не однозначно. Кант правомерно подчеркивает, что одна из религиозных иллюзий состоит в избыточном доверии к «умствованиям» и что религиозное сознание, покоящееся на них, строится на песке. Не менее верно и то, что один и тот же человек может, как убедительно подчеркивается в «Лекциях по этике», проявлять себя как теист в теории и атеист на практике. Иными словами, можно было бы только уточнить, что следует различать веру теологическую и веру экзистенциальную — вполне в духе кантовского же различения разновидностей веры (см. выше). В то же время Кант не впадает и в другую крайность — не утверждает, что теология религиозному субъекту вообще не нужна. Вполне последовательно в соответствии со своими основными религиологическими установками он акцентирует практический характер теологии, задача которой в том, чтобы фундировать духовно-практические задачи религиозного субъекта и способы их решения, и здесь он значительно меньше расхо-

дится с традиционным богословием, чем, вероятно, ему казалось¹. Расхождение состояло в том, что Кант закладывал в здание религии другую теологию – не выходящую за границы «практического разума».

Несомненное значение имела кантовская «критика религиозного сознания» – прежде всего как реальная критика устойчивых «склонностей» религиозного субъекта, являющихся объективными препятствиями на пути его самореализации, среди которых можно различать, условно говоря, социально-психологические и этические. В связи с первыми нельзя не отметить жесткую, но безошибочную критику Кантом сознательного духовного инфантилизма в «Ответе на вопрос: что такое просвещение» – понимания благочестия как добровольного отказа от пользования своим разумом, за которым стоит желание отказа от ответственности за себя, переложение ее на духовников, коим в свою очередь, как верно отмечал кёнигсбергский философ, также нередко нравится быть администраторами чужой совести – той самой совести, которая, по совершенно верному замечанию великого философа, должна быть определяющей инстанцией в сознании религиозного субъекта². «Леность и трусость», которые он выделяет в качестве основных причин «непросвещения», действительно представляют собой препятствие для умножения *талантов*, которые *раб лукавый и ленивый* (Мф 25:26) оставляет тлеть под спудом вместо того, чтобы пускать их в рост собственной же души. К этическому типу духовной недобросовестности Кант правомерно относит как раз «религиозное лукавство», состоящее в желании перехитрить Бога,

¹ Так, В.Н. Лосский, выражая православный взгляд на соотношение «теоретического» и «практического» в догматическом богословии, писал: «Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечить христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом... Вся история христианского догмата развивается вокруг одного и того же мистического ядра, которое в течение следовавших одна за другой эпох оборонялось различным видом оружия против великого множества различных противников» [Лосский, 2003. С. 113–114].

² Эта тема представляется исключительно актуальной для России, где духовничество трактуется преимущественно (притом как «пасомыми», так пастырями) как старчество – переложение ответственности на духовное лицо за все, порой и самые бытовые и даже интимные, аспекты жизни мирян, что особенно характерно для «женского благочестия».

предлагая Ему вместо исполнения Его воли различные виды «работы», которые не связаны с исполнением трудных нравственных заповедей. Никогда не потеряет актуальности и разоблачение религиозного потребительства, выражающегося в правильно обозначаемых философом «определяющих» просьб к Богу, когда человек рассматривает Его как средство для решения своих чисто земных проблем¹.

Все проблематичное в ранней религиологии Канта можно распределить на 1) недоработки с понятиями, 2) то, что следует из его абсолютизации его же правильных презумпций, и 3) что несет на себе печать типично деистических установок по отношению к религии.

В первом случае бросаются в глаза разночтения между пятью приводимыми определениями религии, три из которых содержатся на одной странице текста «Лекций». Объем понятий «моральность, примененная к Богу», «мораль, примененная к теологии» и «мораль в соединении с теологией» никак не идентичен (см. § 1), ибо Бог не тождествен теологии, а мораль *в применении* к теологии — морали *в соединении* с теологией. А положение о том, что религия не только «придает вес» нравственности, но должна быть и мотивом морали, не лучшим образом сочетается с другим — что мораль имеет собственную, автономную мотивировку. Проблематичным оказывается и само кантовское разведение религии «естественной» и «сверхъестественной», которым он, как кажется, был очень доволен. Подобно тому, как он сам подвергал критике понятие Баумгартена «внутренняя религия» — на том основании, что «внешней религии» не бывает, его «естественная религия» также оказывается некорректным понятием, поскольку у «сверхъестественной», по Канту, нет иных заповедей, кроме как «естественных» — которые субъекту дает его собственный разум, а религия как таковая у Канта сводится к исполнению лишь полностью соответствующего этому разуму нравственного закона. Неясность возникает также с «существенными» и «сомнительными» признаками религии: ведь если исполнение «культа» бывает правильным, когда осуществляется с правильными мотивировками, и неправильным, когда с неправильными, то что же в культе самом по

¹ Первым на прообраз этого феномена обратил, как мы помним, внимание еще Цицерон в связи с суеврием (см. гл. 6, § 1).

себе сомнительного? И нельзя ли в таком случае и «существенные» признаки религии — в виде «настроений» — также считать «сомнительными», если эти «настроения» могут оказаться не совсем «доброкачественными»?

Совершенно правильно критикуя излишнее доверие к «умствованиям», Кант не заметил, что его рекомендация отказаться от них ради того, чтобы религия не была повреждена, равнозначна рекомендации вообще не выходить на улицу, чтобы не встретить какого-нибудь неприятного человека, а его мнение, будто лучшее средство избежания «догматических заблуждений» есть отказ от «догматических суждений», не отличается от точки зрения, что лучшее средство против болезней — смертная казнь. Более того, настаивая на том, что религия не нуждается в специальных «спекулятивных познаниях» (над которыми он очень неудачно иронизирует, сравнивая их с познаниями египетского жреца-идолопоклонника), он, возможно, и сам того не понимая, однозначно унижает религию, утверждая фактически ее полную когнитивную тривиальность, ибо все прочие области человеческой деятельности, даже самые обыденные, почему-то нуждаются в специальных познаниях, а она одна только нет.

При этом он сам утверждает то, что отрицает: противопоставляя «спекулятивной теологии» те знания о Божественных атрибутах, которые полезны для морали — о Его всеведении, всемогуществе, вездесущности и единственности, — чем иным он пользуется, как не той же естественной теологией?

Хотя уже было выяснено, что методологическая ценность различения у Канта видов веры сомнению подлежать никак не может, то, что он понимал под религиозной верой, скорее, однако, относилось не столько к вере, сколько к области философского познания, а предположение, будто для верующего сознания вполне достаточно некоторых «гипотез», обнаруживает не столько положение вещей, сколько лишь отсутствие у него личной религиозности. Гипотезы нужны ученым, но не верующим (поскольку они верующие, что никак не отрицает возможности для них заниматься и наукой, но в другом уже качестве).

Основная проблема с естественной религией Канта состоит, как имеет место и в случае со всеми ее деистическими интерпретациями, в ее «неестественности» (см. гл. 7, § 4). Человек не приходит «естественным образом» к религии через мораль и первая не

является продолжением второй. Для религиозного сознания Божественная воля никак не может быть лишь «мотивом», а не «побудительным основанием»: то, что Кант подобное отношение к ней возводил в норму, свидетельствует лишь о его собственной дистанцированности от реальной религии. Тот неоспоримый факт, что есть очень немало этически скрупулезных людей, не являющихся религиозными, и реально религиозных, не являющихся этически скрупулезными, как раз и служит — вопреки Канту — доказательством того, что «настроения» нравственные и религиозные являются разнородными. Разумеется, данная разнородность никоим образом не означает возможности «взаимопереходов», но в таких случаях «переход» от религиозности к нравственной ответственности является значительно более, если говорить языком Канта, «обоснованным», нежели противоположный (от порядочности — к вере в Бога). Из этого, однако, не следует, вопреки Кёнигсбергскому философу, что нравственно менее ответственный верующий уже «не имеет религии», — следует только то, что он является религиозно недобросовестным¹.

Другой недостаток кантовской «естественной религии» состоял уже в ее «противоестественности». Для реального религиозного субъекта мораль никак не может быть целью, а религия средством ее осуществления — таковые соотношения могут организовываться только в сознании внерелигиозного философа-моралиста. Равно как и определение «собственно религиозного неверия» — как убежденности в том, что добродетель не более чем идея, — также выражает невозможное для реального религиозного субъекта отождествление религии и морали. Не может этот субъект руководствоваться и предписаниями одного только естественного разума как божественными санкциями, считать частную и церковную молитву, а также религиозные обеты «упражнениями» по наращиванию мышц собственной праведности, а культ — лишь «челове-

¹ Как писал К.С. Льюис, также придававший первостепенное значение этико-теологии, метафорическая трактовка христианина как «хорошего человека» в такой же мере ведет к обесмысливанию данного понятия, как в свое время трактовка «джентльмена» в качестве порядочного человека обесмыслила собственное значение термина, обозначающего человека, у которого есть герб и земельная собственность. «Дело тут не в богословии или морали. Дело в том, как употреблять слова таким образом, чтобы всем было ясно, о чем идет речь. Если человек, который принял доктрину христианства, ведет жизнь, недостойную ее, правильно назвать его плохим христианином, чем сказать, что он не христианин» [Льюис, 2005. С. 12].

ческим изобретением» как подпорку для моральности (которая, как можно судить по контексту, для Канта уже начинала становиться чем-то вышечеловеческим). Зато Бог «Лекций по этике» вообще оказывается не столько лицом, сколько оселком для оттачивания человеческой добродетельности и мировым принципом справедливости. Разумеется, вследствие той же «ограниченной персонифицированности» такой Бог не может вступать и в реальные intersубъективные отношения с верующим — отсюда и «разоблачение» у Канта частной молитвы, за которую, с точки зрения философа, верующий должен стыдиться¹. Вопрос об онтологическом статусе объекта религиозной веры останется предметом размышлений Канта на многие годы, и решать его он будет по-разному. Но этот объект и в дальнейшем будет пониматься преимущественно как имперсональный деистический Бог-принцип, для «одушевления» которого было бы возможно единственное средство — вслушивание в голос Откровения. Но именно на это и был предусмотрительно наложен основной запрет со стороны «естественной религии».

Землер значительно лучше понимал религию, чем Кант, — по той очевидной причине, что он жил в ней и ею, а не оценивал ее как внешний наблюдатель. И это в столь же малой мере должно вызывать недоумение, как и то, что люди, сами делающие политику или бизнес, разбираются в них лучше, чем те, кто знает о них из новостей, а создающий поэзию сам — лучше того, кто следит за ней из книжных обозрений. Поэтому и его концепция «частной религии» значительно больше говорит о религии, чем рассмотрение ее как «части этики». Вполне работающей в определенном смысле следует признать саму его трехуровневую стратификацию религии, в которой различается «первый этаж» в виде «естественной религии», средний — в виде «церковной» и верхний — в виде «партикулярной». Под «определенным смыслом» мы подразумеваем сам опыт рассмотрения религиозного субъекта как бы в его абстрагировании от той целостности, в которой он существует. В самом деле, для того чтобы принять «церковную веру» в виде определенных «откровенных истин» о Боге и Его действиях в создан-

¹ Философу следовало бы порассуждать и о том, почему, к примеру, и очень близкие люди не всегда любят, чтобы в их общение кто-то вторгался извне. Разумеется, при наличии персонального молитвенного опыта подобные «казусы» не смогли бы стать предметом усердных теоретических размышлений.

ном Им мире, включающем разумные и свободные существа, следует прежде всего принять то, что Он есть, в том числе и на основании аргументов разума. Однако существование религиозного субъекта не может, с другой стороны, ограничиваться исполнением одних церковных предписаний, распространяющихся на всех членов общины, поскольку каждая личность мыслится и в качестве единственной и не сводимой к другим «точкой богообщения», а потому допустить, чтобы она имела только общецерковные, а не свои также интерсубъективные отношения с Богом, можно (во всяком случае, в контексте религии библейско-христианской) не более чем то, чтобы кто-то мог вместо кого-то жить, умереть, любить и т.д. В этом смысле каждая подлинная религиозность должна быть и «частной». То, против чего прежде всего, вероятно, протестовал Землер, — это стремление многих членов религиозных общин избавиться от бремени индивидуального рассуждения и ответственности, полностью переложив его на «авторитеты». Как и Кант, он правомерно выступал против религиозного инфантилизма — но опять-таки не как внешний наблюдатель религии, а как находящийся внутри нее. Та же общая установка нашла выражение и в его «религиологической библиологии»: не отрицая богооткровенности Писания как таковой и не считая, что человек может все нужное ему для осуществления своей «религиозной задачи» извлечь из одного своего разума, он требовал, чтобы религиозный субъект сам дошел до осознания того, что в Писании собственно богооткровенного, используя для этого свой разум (а не чужой).

Другое важное следствие для будущего ФР можно было бы извлечь из отделения Землером религии от теологии: оно задавало возможность рассматривать религию вне теологической составляющей — как отдельного феномена. Именно вследствие этого он, по точному наблюдению К. Файерайса, открыл «одновременно путь для самостоятельного и от теологии совершенно автономного изучения религии и связанной с этим проблематики». Значение этого «открытия» очень велико: в общеисторической перспективе оно означало ориентирование будущей ФР на собственно религиологическую проблематику (тогда как отцы-иезуиты стояли у истоков ее философско-теологической интерпретации¹).

¹ Разумеется, на это никак не влияет, что англо-американские философы религии в подавляющем большинстве не знают «собственных корней» (см. гл. 2, § 2).

Проблематичность «частной религии» Землера типологически очень схожа с проблематичностью «естественной религии» деистов: реальные и важные *аспекты религии* эпистемически незаконно «гипостазируются» в отдельные *религиозные феномены*. Подобно тому, как «религии разума» быть не может по определению по той простой причине, что религия никоим образом не исчерпывается разумом, религия не может быть и «частной» в собственном смысле. Вследствие того, что религиозный субъект — поскольку он религиозный — не может быть «атомарным». Лактанций, конечно, не исчерпал сущностные характеристики религии, производя *religio* от *religare* («связывать»), но она не может осуществлять себя без связи двух членов «религиозного отношения» и без того, чтобы субъект религии не был «связан» с другими субъектами, составляющими вместе с ним такую первостепенную универсалию религии, как религиозная община (см. гл. 4, § 2)¹. Другими словами, индивидуальность «встречи с Богом» никак не отменяет соборность религии как таковой, ибо если «мистическая философия» или «философическая поэзия» частных индивидов не только может быть, но и была, то «внеобщинных религий» не было и быть не может.

Невозможно убрать из религии и догматику: не только теистические религии, которые опираются на откровение, но и наиболее философические, типа буддизма или джайнизма, осуществляют программы изменения сознания индивида, записанные в соответствующих аксиоматиках (пусть и не богооткровенного характера), которые замещают здесь догматику. Религия — это органическое, а не механическое единство составных частей, и из нее нельзя произвольно удалять те, которые кому-то нравятся меньше, чем другие, без деформирования целого.

Что касается Гердера, то здесь целесообразно различать его позиции по происхождению религии и ее значению в культуре. В первом случае мы имеем отмеченное исследователями характерное для него стремление придерживаться натурализма, не впадая в натуралистический редуционизм². Как философ он никоим образом не отказывается от объяснения религии потребностями

¹ Здесь нельзя не вспомнить о том образе в патристической литературе, по которому чем ближе стоят точки на окружности (верующие) к центру (Богу), тем ближе и друг к другу, и наоборот.

² См., к примеру: [Beiser, 1998. P. 378].

человека как «чисто естественного существа», а как интендант веймарской церкви — от объяснения ее Божественным действием в мире. При этом ему, вероятно, вполне искренне казалось, что его риторические, проповеднические приемы изложения мыслей реально снимают мировоззренческие противоречия, обусловливаемые пожизненной установкой сидеть на двух стульях. Патетическая риторика мешала ему видеть и логические проблемы в собственных рассуждениях: объяснять происхождение религии из традиции (веру сыновей из веры отцов) никак не означало прояснить ее генезис (на что он претендовал), поскольку цепочка происхождения *C* от *B*, а *B* от *A* еще никак не дает ответа на вопрос о происхождении *A*.

Правда, она частично помогла ему — в противоположность деистам и вольфианцам — акцентировать в религии проявление не только рассудка, но и сердца, и Шлейермахер через 15 лет не столько открывает этот важнейший домен в религии, сколько разовьет одну из гердеровских мелодий в достаточно стройный концерт (см. гл. 14, § 2). Еще большей была гердеровская заслуга в деле реабилитации религии как важнейшего конституэнта культуры. Он был трижды прав в том, что первые ученые человечества были «жрецами» (можно было бы добавить, что и вторые — в эпоху Средневековья) и что знание развивалось в нише иератической мудрости. Учитывая, что еще совсем незадолго до него некоторые французские атеисты из тенденциозности и необразованности настаивали на том, что религию эксплуатировали невежды ради порабощения еще бóльших невежд (см. гл. 7, § 3), это наблюдение, кажущееся самоочевидным сегодня, отнюдь не было таковым в эпоху публикации «Идей».

ГЛАВА 10 РЕЙНГОЛЬД И КЛЁЙКЕР: ДВЕ РЕКОНСТРУКЦИИ «КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ»

«Лекции по этике», в которых Кант достаточно систематично изложил свое видение религии, были изданы лишь через полтора столетия после того, как он начал их читать (см. гл. 9, § 1) и вряд ли распространялись шире, чем среди его непосредственных слушателей и тех, кого они могли ими заинтересовать. Кантовские письма, выразившие конкретные воззрения на религию, также были предназначены лишь непосредственным корреспондентам. А сам Кант был еще совершенно далек от того, чтобы рассматривать свои позиции относительно религии в качестве какой-то целостной и «самоосознающей» ФР. Однако два фактора позволяют понять, почему таковую из его произведений во второй половине 1780-х гг. все-таки начали «вычитывать». Прежде всего это отдельные религиологические фрагменты основных кантовских произведений.

Фундаментальный труд «Критика чистого разума» в обоих изданиях — и 1785 и особенно 1787 г., несмотря на всю свою сложность и непривычность реализуемого в них способа философствования для их эпохи, начал быстро пользоваться заслуженным вниманием философского сообщества. Он содержал некоторые презумпции относительно религии в контексте общего критического метода. Так, в пункте I.2.2.3.6 по второму изданию (раздел трансцендентальной диалектики «О невозможности физикотеологического доказательства») Кант, подвергая критике всю «физикотеологию», опирающуюся прежде всего на основные аргументы в пользу бытия Божия — на том основании, что они претендуют на рационально незаконный «переход» от эмпирического к трансцендентному, — выносит вердикт, что она не может дать определенного понятия о Высшей Причине «и потому недостаточна для того принципа теологии, который в свою очередь должен составлять основание религии (*die Grundlage der Religion*)»¹. Здесь помимо соотношения теологии и религии как фундамента и здания косвенным образом уточняется и то, из каких камней должен быть сложен этот фундамент. Из того, что он в принципе должен быть, а один род теологии для него не годится, следует, что годится другой, признаваемый Кантом, — этико-

¹ АА III: 418.

теология¹. Однако в другом пассаже (II.3) уточняется, что хотя метафизика не может быть фундаментом религии (*die Grundfeste der Religion*), она остается (после всей предпринятой выше ее критики) ее оплотом (*die Schutzwehr derselben*). В том смысле, что человеческому разуму нужна такая наука, которая «обуздывала» бы его и защищала (посредством его научного самопознания) от тех «опустошений», которые может произвести в морали и религии не подчиненный закону спекулятивный разум. В II.1.2 (раздел «Дисциплина чистого разума в его полемическом применении») Кант защищает известного верующего-материалиста Дж. Пристли, который, будучи благочестивым и ревностным проповедником, подрывает уверенность в возможности свободы и бессмертия души. Кант предлагает оправдать его за отстаивание прав разума и отнестись снисходительно к человеку, который не может ориентироваться, покидая область естествознания. Свобода же и бессмертие души (надежда на загробную жизнь), которые оказываются постулатами разума, названы здесь «двумя столпами всякой религии» (*zwei solche Grundpfeiler aller Religion*)². В «Критике практического разума» (1788) «в высшей степени прибыльным» не только для восполнения недостатков спекулятивного

¹ Речь идет об очень обстоятельной философской структуризации естественной, или рациональной, теологии, которой был посвящен специальный раздел «Критики чистого разума» (II,3,7), так и названный «Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума», который следовал за критикой всех традиционных доказательств бытия Божия начиная с онтологического. Прежде всего Кант сужает сам домен естественной теологии, делая ее из целого частью того же целого. Определяя теологию вообще как познание первосущности, он различает прежде всего теологию [1] (здесь и далее в квадратных скобках нумерация наша. — *В.Ш.*), основывающуюся на откровении (*theologia revelata*), и теологию, [2] основывающуюся на одном лишь разуме (*theologia rationalis*). Далее, в границах рациональной теологии [2] различаются теология, мыслящая свой предмет посредством лишь трансцендентальных понятий, таких, как «первосущность», «сущность сверхреальнейшая», «сущность всех сущностей», и потому должна быть обозначенной как трансцендентальная (*die transcendente Theologie*) [2.1] и исходящая из понятия, заимствуемого из природы нашей души, мыслящая в соответствии с этим Бога как «высшую интеллигенцию» (духовную разумную сущность) и должна быть обозначенной как естественная (*die natürliche Theologie*) [2.2]. При этом тот, кто допускает только трансцендентальную теологию и видит в первосущности только причину мира, должен, по суждению Канта, называться деистом, а тот, кто допускает, помимо этого, и естественную, мысля первосущность и Творцом мира, — теистом. Однако и трансцендентальная теология может идти двумя путями: если она задает целью вывести существование первосущности из опыта вообще, то ее следует называть космологической [2.1.1], а если пытается познать ее посредством одних лишь понятий без помощи опыта, то — онтологической [2.1.2]. Симметрично может быть удвоена и естественная: если она восходит от этого мира к существованию его Творца как к началу всего естественного порядка и совершенства, то может быть названа физикотелогией (*Physiktheologie*) [2.2.1], а если как к началу всего нравственного порядка и совершенства, то этикотелогией (*Moraltheologie*) [2.2.2] (*B 659–660*).

² АА III: 488.

разума, но и для религии философ называет положение о том, что только в бесконечном прогрессе можно достичь полного соответствия нравственному закону. В той же Второй Критике, в разделе «Бытие Божие как постулат чистого практического разума» (I.2.2.5), дается определение религии, которая есть «познание всех обязанностей как божественных заповедей (Gebote), а не как санкций (Sanktion), т.е. произвольных, самих по себе случайных распоряжений чужой воли»¹. Данная дефиниция уточняется определением того, как Кант понимает сами заповеди. Это неотъемлемые законы каждой свободной воли самой по себе, которые необходимо рассматривать, однако, и как заповеди Высшего Существа. Почему? Потому что то высшее благо, которое нравственный закон обязует нас полагать предметом наших стремлений, можно ожидать только от морально совершенной и одновременно всемогущей воли. Вследствие этого мы и можем достичь его лишь через соответствие этой воле. А для чего нужна религия? Для того чтобы учение морали о том, как нам стать достойными счастья (а не о том, как мы можем сделать себя счастливыми), могло получить практическую реализацию. И далее это положение разъясняется более подробно. Мораль ни в коем случае нельзя трактовать как учение о счастье, ибо она имеет дело только с сообразным разуму условием для счастья, а не средством его достижения. Но когда мораль осваивается и когда порождается основывающееся на законе моральное желание содействовать высшему благу, которое не могло проснуться в душе свекорыстной, то через это желание и делается истинный шаг к религии (*der Schritt zur Religion*). Вследствие этого учение о нравственности присоединяет к себе и учение о счастье, надежду (*Hoffnung*) на которое дает религия². Это базовое для Канта положение можно было бы конвертировать в другое определение религии. Она есть для него способ реализации «программы» чистого практического разума, состоящая в том, чтобы надежда на счастье для того, кто его достоин, осуществилась, а потому и составляет вторую из двух «частей» морали, которая соотносится с первой — учением о нравственности как таковой — как средство с целью.

Объективная потребность в секулярной ФР для философии «века просвещения» однозначно назрела, и «историческая узурпация» (в глазах светского философского сообщества) самого этого региона философии отцами-иезуитами также казалась не совсем законной. Вспомним хотя бы о реакции на сочинения З. фон Шторхенау — (гл. 9), который продолжал с неутомимой усидчивостью разрабатывать открытые им «философские копи»: в 1785—1789 гг. публиковались уже в пяти томах его «Прибавления к философии религии» (*Zugaben zur Philosophie*

¹ AA IV:129.

² AA IV:130.

der Religion). Для «отвоевания» нового философского региона было бы вполне естественным обратиться к наиновойшей философской методологии, статус которой очень быстро завоевала критическая и которую вполне можно было воспринимать как отмычку для всех накопившихся за историю философии проблем, в том числе и религиозических. Если Шторхенау видел назначение ФР в защите религии *сущей*, то энтузиасты критической философии – в апологии религии *должной*, которая должна была бы в «снятом» виде включить в себя как целое то лучшее, что есть в первой, устранив «менее качественные» части. Масштабом же того, что есть лучшее и худшее в «исторической религии», было предложено считать тот самый новый философский метод, который был обращен на исследование не объектов, но самой способности познания. Помимо метода были привлечены и основные установки Канта по отношению к религии, которые можно было без труда вычитать далеко не только в собственно религиозических фрагментах его сочинений (см. выше). Во-первых, при убежденности в том, что религия основывается на теологии, острая критика всей естественной теологии (прежде всего классических доказательств бытия Божия) и попытка замены ее на «этикотеологию» и, во-вторых, обоснование основоположений религии на том постулате «критического разума», что если у нас есть внутренняя потребность в объектах религиозной веры и осознание их необходимости, то они и должны существовать объективно (или, по меньшей мере, нет возможности доказать их несуществование) и духовно-практическую жизнь надо строить исходя из допущения их существования. Это и мыслилось в качестве новой санкции религии, которую дает ей практический разум (до Канта данная санкция виделась вначале в самом Откровении, а затем в презумпциях естественного разума).

Самый активный проповедник критики чистого разума (по ироничному выражению А. Шопенгауэра, ее «первый апостол») увлекся идеей решить с ее помощью как раз неразрешимые паралогизмы разума практического – действующего в нравственности и религии, а также все возможные противоречия между верой и знанием. Хотя сам создатель критической философии не раз писал ему, что именно он понял его наилучшим образом¹, можно сказать и большее: ученик порой да-

¹ Так, в письме от 18.12.1787 Кант писал Рейнгольду: «Я, превосходнейший, любезный господин! прочитал те замечательные письма, которыми Вы почтили мою философию и которые ничто не может превзойти в основательности, соединенной с изяществом, и которые не лишены ничего, что могло бы в нашей области произвести желаемые результаты...» [Reinhold, 1924. S. 3]. В. Виндельбанд, однако, высказался по этому вопросу сдержаннее, отметив, что «обладая блестящим ораторским талантом, он (Рейнгольд. – В.Ш.) дал могучий толчок к признанию критической философии: ничуть не меньшую роль играет его попытка нового обоснования кантовского учения. Правда, эта попытка ни в коей мере не свидетельствовала о правильности оценки Рейнголь-

же предварял мэтра, опережая его в развитии его же тем. Но было бы удивительным, если бы и на сам этот опыт «деконструкции» реальной религии средствами «новейшей философии религии» не наступила реакция — в виде попытки обоснования его безосновательности. Так пока еще объективно не сложившаяся «кантовская ФР» смогла стала реальным и весьма активным действующим лицом в философских controversies последних десятилетий XVIII в.

§ 1. «Чистая религия разума»

Карл Леонард Рейнгольд (26.10.1758—10.04.1823) был земляком и вначале единоверцем Шторхенау. Он родился в Вене в семье инспектора арсенала, а на четырнадцатом году жизни поступил в иезуитскую коллегию св. Анны, где получил не только начальное образование, но и такую аскетическо-послушническую выучку, что полагал запрещенным все, на что не было прямого разрешения наставников, и даже просил у духовника разрешение думать о своих родителях, позволяя себе разве что такие «духовные утешения», как выигрыши у своих однокашников многочисленных Ave Maria на бильярде¹. Когда в 1773 г. папа Климент XIV упразднил орден иезуитов по настоянию католических королей, горе юноши казалось неутешным, но уже в следующем году он вошел в венскую коллегию варнавитов (значительно более либеральную)², где вначале продолжил свое образование в философии и теологии, а затем (скорее всего с 1778 г.) уже и преподавал. Здесь бывший аскет-послушник увлекается реформами просвещенного абсолютизма Иосифа II (кружок И. фон Борна), которые привлекают его значительно больше, чем монашеское послушание. По своему духовному темпераменту Рейнгольд не принадлежал к тем, кто может в чем-либо остановиться на «золотой середине», а потому он вначале вступил в масонскую ложу, а в 1783 г. совершил

дом сокровенной сущности критической философии...» [Виндельбанд, 1998. С. 199].

¹ Речь идет о том, что проигравший должен был по условиям игры прочитать за Рейнгольда эту молитву бесчисленное множество раз. См.: [Фишер, 2004. С. 9].

² Католический орден, учрежденный в 1520 г. в Милане (свое название получил от переданной в его распоряжение церкви Св. Варнавы) и ставивший своей целью духовное просвещение народа.

«кульбит», уехав из Вены в Лейпциг и приняв лютеранство. Отсюда, по совету друзей, не без основания опасавшихся внимания к нему со стороны вездесущих иезуитов, он уже в 1784 г. перебрался с рекомендательным письмом к знаменитому поэту К.М. Виланду в Веймар, где стал не только его другом и зятем, но и соиздателем учрежденного им известного толстого журнала под названием «Немецкий Меркурий». С этого времени и начиналась его публицистическая и философская деятельность.

В том же 1784 г. в «Немецком Меркурии» вышла статья Рейнгольда «Мысли о просвещении» — опережая на несколько месяцев (см. выше о «тематических опережениях» им мэтра) кантовское эссе «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?». Здесь бывший послушник иезуитов призвал, полностью в духе либерализма своего времени, к последовательному осуществлению толерантности в отношении религиозных меньшинств, к секуляризации знания, к его популяризации среди широких слоев населения, к осуществлению прав индивида искать и утверждать истину в соответствии с критическим рассуждением, нравственными убеждениями и без оглядки. В следующем году он защитил «Идеи к философии истории» Гердера от кантовской критики (с лейбницево-вольфианских позиций). Одновременно он, однако, пять раз прочел первое издание «Критики чистого разума», пока этические и религиозные следствия из нее не овладели окончательно его духом. Рейнгольду представилось, что он обрел наконец через них ту идею недостижимости истин веры для сомнений рассудка, которая способна умиротворить его ищущую душу. Но он не сомневался и в том, что эта идея может благодетельствовать и все просвещенное человечество, выведя его из тупиков религиозно-мировоззренческих конфликтов и став, таким образом, гносеологическим гарантом идеала просвещения. Так появились первые восемь «Писем о кантовской философии» (1786—1787)¹.

С их публикацией он приобрел репутацию самого искусного пропагандиста кантовской философии, далеко превзошедшего таких первых ее толкователей, как И. Шульце, Х.Г. Шютц или Г. Хуфланд, и в 1787 г. получил кафедру философии в Иене, которая стала благодаря его блестящему профессорству центром антианства. Здесь он преподавал до 1794 г. — до своего переезда в Киль (после кончины знаменитого И. Тетенса), одним из серьезных мотив-

¹ В 1790—1792 гг. они были изданы в двух томах; во второй вошли новые Письма IX—XII.

вов которого оказался его страх перед репрессиями по отношению к сочувствовавшим французской революции, к которым он, как было всем известно, несомненно принадлежал. Дальнейшие философские увлечения Рейнгольда (учениями Якоби, Фихте, Бардили, отчасти Мендельсона), равно как и его знаменитая теория представления, в которой он модифицировал кантовскую философию, выходят за пределы наших непосредственных интересов¹.

Существенный интерес для нас, однако, представляют только ранние «Письма» (I–VIII), отличающиеся необычайно напыщенным, экспрессивным и усложненным (как в лексике, так и в синтаксисе) языком, изобилующие повторами, но не лишенные высокого риторического и диалектического подъема и написанные, по моде того времени, в виде посланий к анонимному другу².

Интересующие нас рассуждения Рейнгольда начинаются с Письма III, которое так и озаглавлено «Потрясения в области философии религии (das Gebiet der Philosophie der Religion), и возвещают о реформации этой философии. Мое суждение о кантовской философии в целом»³. Положение дел в этой «области философии», – само выделение ФР в особую *область* уже свидетельствует о признании ее определенного дисциплинарного статуса, – характеризуется, по мнению Рейнгольда, состоянием доказательности естественной теологии, степенью ее способности прежде всего обеспечить ответом вопрос о возможности доказательства бытия Божия⁴. В этом качестве естественная теология неотделима от метафизики. Причина в том, что прочие доказательства – историческое, «физическое», моральное⁵ – неизбежно

¹ По вопросам религии он высказывался в течение интересующего нас периода во «Вкладе в исправление нынешнего непонимания среди философов» (1790–1794), а также в своей активнейшей переписке, например в «Послании к Лафатеру и Фихте в связи с верой в Бога» (1799).

² Очень кратко общие идеи Писем III–IV изложены в [Фишер, 2004. С. 19–21].

³ Reinhold, 1924. S. 74.

⁴ Ibid. S. 76.

⁵ Под историческим доказательством бытия Божия подразумевался аргумент от всеобщности и начальности религии в человеческом роде, под «физическим» – либо космологическое, аргумент от невозможности регресса причин, действующих в мире, в бесконечность, либо, и скорее, физико-телеологическое – аргумент от невозможности объяснения целесообразности в устройении мира без допущения Разумной Первопричины; под моральным – скорее всего, аргумент от необходимости существования воздаяния (прижизненного и смертного) за добрые и злые дела. И соответствующего Гаранта этого воздаяния.

опираются на метафизическое понятие «необусловленного и необходимого существования», притом не только естественная теология, но и богооткровенная, строящая на том же фундаменте. И, однако, несмотря на законность испрошения у метафизики ясного ответа на вопрос о божественном бытии, она его не дает. Философы, которым никто не может отказать в авторитетности, характеризуют эти доказательства как не достигающие цели и делятся на тех, кто полагает, что разум в этих вопросах не может высказать решающего мнения, и тех, кто дает отрицательный ответ на вопрос даже о самой возможности этих обоснований. Таковы позиции соответственно «догматических скептиков» и атеистов. Правда, из того, что еще нет такой метафизики, которая была бы доказательной в данных вопросах, не следует, что ее не может быть в принципе. Тем не менее до тех пор пока еще не доказана возможность такой метафизики, которая способна дать на вопрос о существовании Бога общезначимый (*allgemeingültig*) ответ, сильными остаются позиции тех «теологов веры» (*Glaubentheologen*), которые неудачи разума в этом вопросе используют для отрицания его результативности как таковой.

Несостоятельность построения основательной философско-теологической системы в метафизике «компенсируется» той полемикой всех со всеми, при которой положительными оказываются лишь отрицательные результаты — когда полемисты «опровергают и против собственного желания как только еще начинают что-то доказывать, и в конце оказывается, что они просто опровергли чужое мнение, не доказав собственного»¹. Таковы успехи всех трех основных «партий» — теистов, атеистов и супранатуралистов. Последние в особенности связывают свои победы с взаимным опровержением всех своих оппонентов, но отсюда и их внутренние противоречия (Рейнгольд не жалеет для них сарказма): одни отстаивают невозможность доказательства бытия Божия, другие — его необходимость; одни исходят из этого доказательства для обоснования Откровения — другие обосновывают доказательство самим Откровением; одни предполагают, что знают уже то, во что впоследствии поверят — другие верят еще раньше, чем знают, кому они должны верить. Основным результатом всей

¹ Reinhold, 1924. S. 80–81. Это очень напоминает оценку философских рассуждений на указанные темы в «Исповедании веры савойского викария» у Руссо (см. гл. 7, § 3).

этой разногласицы оказывается сомнение в том, возможен ли в принципе удовлетворяющий всех ответ на вопрос о существовании Бога, или, по-другому, как этот ответ возможен. Ответ на поставленный вопрос вне границ разума или в границах прежней метафизики был бы лишь шагом назад, а потому надежду следует связать только с «еще непознанной областью разума», в которой проблематизируется три предмета: что есть вообще познаваемое? Что следует понимать под познавательной способностью? В чем состоит собственное дело разума в познании?¹

Скептикам удалось до сих пор не больше, чем заставлять догматиков время от времени уточнять свои позиции и более осторожно относиться к своим претензиям на всезнание. В настоящее время открылась, однако, возможность и для третьего (после «догматического» и «скептического») пути, который обеспечивает возможности для установления «не меньшего, чем научный фундамент религии»². Потому на первый план выходит метафизически значимый вопрос о возможностях и правах самого разума в религиозных вопросах. Постановка его может внести значительный вклад и в противодействие распространенному стремлению поддерживать метафизику через «мистику и кабалистику», сознательно противостоянию «разуму в делах религии». Она открывает и возможность нахождения среднего пути между превышением полномочий разума в этих «делах» и их принижением, которые представлены двумя противостоящими друг другу партиями. Поэтому ответ на вопрос: «Что может разум?» оказывается для настоящего времени в равной мере и подготовленным и востребованным.

Рейнгольд сообщал своему абстрактному собеседнику, что видит источник разрешения всех обозначенных им дилемм в одной-единственной книге. Это — основное произведение Канта, о котором философствующая публика отзывается как о непонятном в принципе, но одновременно обижается, когда ей указывают на то, что она его не понимает. «Евангелие чистого разума есть для гетеродоксов безумие, а для ортодоксов соблазн»³, и ни в одной другой книге, может быть, за исключением только Апокалипсиса,

¹ Ibid. S. 84.

² Ibid. S. 87.

³ Бывший послушник-иезуит не колеблется теперь применять к кантовскому учению сказанное о Кресте Господнем, цитируя апостола Павла (1 Кор 1: 23).

люди не обнаруживают столь различных и взаимопротивоположных вещей», — пишет «хладнокровный» автор¹. Догматикам она представляется выражающей позицию скептиков, скептикам — высшей степенью самоуверенности догматиков, супранатуралистам — попыткой подрыва исторических оснований религии, натуралистам — попыткой спасения тонущей философии веры, материалистам — идеалистическим опровержением реальности материи, спиритуалистам — безответственным сужением всего сущего до телесного мира, эклектикам — устройением новой секты, не имеющей прецедентов в нетерпимости, представителям популярной философии — опасным для здравого смысла нагромождением схоластической терминологии и изворотливости. Хотя противникам кантовской философии она мнится воспроизведением эмпиризма Локка и рационализма Лейбница, на деле она объединяет в себе великие противостоящие друг другу точки зрения и того и другого и даже превосходит те требования, которые Юм предъявил к основоположениям философии. В числе тех достижений, в связи с которыми ею было сказано последнее слово, перечисляются и установление основоположного правила для вкуса, и основание естественного права и морали, и «принцип всей философии религии (*das Prinzip aller Philosophie der Religion*)»².

Эта философия во всех областях осуществляет долгожданные и временем востребованные реформы. Прежде всего она обнадеживает нас своими результатами в области «великой темы всей философии», а именно, в связи с «нашими обязанностями и правами в этой, и основаниями нашей надежды в будущей жизни»³. Поскольку же анонимный корреспондент Рейнгольда обеспокоен более всего положением дел в религии, он обещает продемонстрировать ему в следующем письме те самые важные результаты кантовской философии, которые были достигнуты здесь.

Письмо IV так и озаглавлено: «Результат кантовской философии в связи с вопросом о существовании Бога в сравнении с общими и особенными результатами прежней философии по этому предмету». Вопрос этот важен не столько с точки зрения ответа на него, который оказывается преимущественно положительным,

¹ Reinhold, 1924. S. 92–93.

² Ibid. S. 95.

³ Ibid. S. 96.

сколько в контексте самой его постановки. Вопрос «Какое участие имеет разум в убежденности относительно существования Бога?» должен быть распределен на два: «Является ли существование Бога познаваемым для разума и притом исходя из тех оснований, которые делают веру излишней?» и «Если существование Бога не является познаваемым, может ли быть такая вера, которая не имела бы основания в существе разума?». «Критика чистого разума» дает на оба этих вопроса отрицательный ответ, заставляя одновременно и натуралистов¹ отказаться от безосновательной идеи превосходства разума над разумной верой и супранатуралистов от устранения в вере разума. Конечно, ее ответ застает врасплох и тех и других². Те оружия полемики, что основные «партии» обращали друг против друга, были в один момент разрушены Кантом, который сделал невозможным и их применение в будущем. Философствующий разум не смог сказать ничего решающего в связи с существованием Бога. Вопросу о том, существует ли отличная от мира Причина, должен быть теперь противопоставлен вопрос о том, существует ли основание познания таковой Причины. Поскольку же философствующий разум не удовлетворил должным требованиям, связанным со вторым вопросом, не удивительно, что он оказывается сам в себе настолько же раздвоен, насколько общий человеческий здравый смысл здесь един³.

Сформулированный вопрос об основании познания Первопричины одними философами решается положительно, другими — отрицательно. Вторая из этих «партий», однако, раздваивается и дальше — на *атеистическую* и *догматическо-скептическую*, притом первые считают понятие этой Первопричины безосновательным, вторые — противоречивым. Однако философское учение о религии не может извлечь из этого противостояния тех выгод, на которые некоторые с легкостью надеются⁴. Дело в том, что и те, кто положительно отвечает на поставленный вопрос, также раздваиваются на два течения — *догматическо-теистическое* (натуралистическое) и *супранатуралистическое*, из которых одни

¹ Под натуралистами Рейнгольд понимает не атеистов, но религиозных рационалистов, связывая, вероятно, данное обозначение с «естественной теологией».

² Ibid. S. 100.

³ Ibid. S. 103.

⁴ Ibid. S. 104.

ищут основание для познания существования Бога внутри, другие — вне сферы разума. Первые называют таким основанием познания доказательства разума, оспаривая в таком качестве веру, вторые — Откровение, оспаривая знание. Каждая из названных четырех партий оппонирует трем другим, но, принадлежа к одной из двух больших групп, нередко держит союз с той, которая ближе чужой группе, чем собственной. Многие из тех, кто принадлежит к одной из этих четырех «партий», стали бы протестовать против предложенной их идентификации как раз на том основании, что они исповедуют такого рода «коалиционные системы». И в самом деле, есть такие авторы, которые из философских убеждений отстаивают атеизм, а из теологических — супранатурализм и которые отрицали бы бытие Божие исходя из разума, если бы не верили в Откровение.

Тем не менее в целом каждый самостоятельный мыслитель должен с необходимостью принадлежать к одной из этих четырех «партий» — с необходимостью, от которой его может избавить только критическая философия. Если же распределить их «докритические» ответы на поставленный гносеологический вопрос системно, получается следующая раскладка:

1) догматический скептицизм: «на вопрос о существовании Бога не может быть ответа»;

2) супранатурализм: «на этот вопрос можно ответить только исходя из Откровения»;

3) атеизм: «на него исходя из объективных оснований разума может быть отрицательный ответ»;

4) догматический теизм: «на него исходя из объективных оснований разума может быть положительный ответ»¹.

Каждое из приведенных положений принимается одной «партией» и тремя другими отрицается. Философский же разум, рассматривая их вместе, либо не может отдать предпочтение одному из них перед тремя другими, либо может объявить все четыре ложными. Следовательно, его отрицательный вердикт по всем этим четырем позициям может выглядеть соответственно как: 1) на вопрос о существовании Бога может быть дан положительный ответ; 2) на этот вопрос не может быть дан ответ исходя из Откровения; 3) на него исходя из объективных оснований разума не может быть

¹ Reinhold, 1924. S. 114.

дан отрицательный ответ; 4) на него исходя из объективных оснований разума не может быть дан положительный ответ¹.

Значение новой теории чистого разума состоит в том, что она, трактуя саму идею Бога как форму теоретического разума и сводя ее к общезначимым принципам последнего, в области практического разума находит основание, которое заставляет принять идею соответствующего предмета разума. Правда, само «основание нравственной веры», которое кантовская философия трактует как единственное, философски доказуемое основание убежденности в бытии Божьем, может с непривычки показаться загадочным. Этот новый философский ответ на вопрос о существовании Бога должен полностью перевернуть все четыре рассмотренные выше системы взглядов, используя, однако, задействованные в них «полезные материалы» для достижения нового — посредством очищения всего частично истинного, что содержится в каждой из этих позиций, от того ложного в них, которое образуется вследствие их абсолютизаций. В целом же «кантовский ответ ведет убежденность в существовании Бога из разума к вере», утверждает философ. На деле это и была та «процедура», которой человеческий дух следовал всегда, и она столь же древняя, как сама эта убежденность². Никогда, однако, работа разума с этой великой проблемой не проводилась с рассмотрением границ его собственных способностей. Никогда те доли, которые знание и вера могут и должны иметь в ответе на тот вопрос, не были прояснены — равно как и их претензии на формирование убежденности в бытии Божиим. Новизна, содержащаяся в кантовском ответе, позволяет положить конец как самоуверенности разума, так и слепоте веры. И теист, осуществляющий права знания в этой убежденности, и супранатуралист, осуществляющий права веры, не могут не найти свои разумные требования удовлетворенными в критической философии, лишаясь только «прежних» своих крайностей, когда в первом случае разум не терпел возле себя веры, а во втором исключалось какое-либо возвышение разума над верой. Теперь «теист принимает веру по велению своего разума, а супранатуралист почитает разум к пользе своей веры, и их ссора навсегда улаживается»³.

¹ Ibid. S. 115.

² Ibid. S. 117–118.

³ Ibid. S. 119.

Но с ней вместе устраняется и нездоровое различие между религиями эзотерической и экзотерической. Религия мудрецов и религия простецов различились не столько благодаря внешним представлениям, сколько в основоположных понятиях. Кантовский ответ их объединяет, поскольку в своих основаниях удовлетворяет самого пронизательного мыслителя, а в результатах понятен и самому простому уму. Все догматические доказательства за и против бытия Божия, которые для одних делали веру излишней, а для других невозможной, устраняются, и самый опытный метафизик обращается к голосу практического разума. Однако и самый простой человек, узнающий о Высшем Существо как начале нравственного и физического естественного закона, а также о необходимости блаженства как следствия нравственной жизни, не может не обратить своей души к Воздаятелю за свои дела. В этом высшая слава кантовской философии, которая, исчерпав все глубины спекулятивной философии, нашла и подтвердила как раз то основание для убежденности в бытии Божьем, которое история всех времен и народов фактически всегда считала самым древним, общепризнанным и убедительным¹.

В заключение этого письма Рейнгольд сожалеет о «докритическом» характере спора Якоби с Мендельсоном², каждый из которых опирается на прежнюю метафизику. То, что последняя с необходимостью обеспечивает нас взаимоотрицающими результатами, свидетельствует «от противного» о достоинстве сменившей ее кантовской философии.

В Письме V «Результат критики разума в связи с необходимой взаимосвязью морали и религии» Рейнгольд отвечает на недоумение своего абстрактного корреспондента относительно того, что, собственно, религия выигрывает от демонтажа традиционных доказательств бытия Божия, осуществляемых критической философией, учитывая то большое значение, которое придается указанным доказательствам теми, кто связывает с ними победу религии над неверием. Ответ в том, что религия выигрывает «никак

¹ Reinhold, 1924. S. 120.

² Дискуссия Ф. Якоби, философа «чувства и веры», с рационалистом М. Мендельсоном была открыта сочинением первого «Об учении Спинозы, в письмах к господину Мендельсону» (1785), в котором утверждалось, что логика развития философии, опирающейся на рассудочность, неизбежно ведет к натурализму и детерминизму.

не меньшее, чем единственное неколебимое и общезначимое основание познания своей первой основоположной истины, которое осуществляется на пути разума в виде соединения религии с моралью», что было установлено начальным христианством «на пути сердца»¹. Это соединение, осуществленное уже начальным христианством, относится к числу тех его заслуг, которые не могут быть оспорены никем из противников и переоценены друзьями. Иисус Христос встретил в своей проповеди множество тех, для кого религия была отделена от нравственности, и несколько «философских сект», для которых нравственность была безрелигиозна. Его посланничество имело назначением заложить основание новой нравственной культуры, которая отвечала бы потребностям как простых людей, так и просвещенных мыслителей. Потому Его учение и установило то срединное понятие (*der Mittelbegriff*), к которому с легкостью могли быть «присоединены» как тончайшая спекуляция, так и чувственнейшие представления, а потому Его трактовка Бога как Отца, а человечества как семьи просвещала нравственное сознание даже самого простого человека, а религию даже для хладнокровнейших философов делала более «трогательной»². Нравственность и религия были, таким образом, не только примирены, но и через внутреннее отношение объединены, вследствие чего нравственность по крайней мере настолько зависела от религии, насколько она обязана была последней своим распространением и действенностью. Религиозная санкция придала возвышеннейшим предписаниям морали более широкий доступ к человечеству, чем тот, на который она могла бы рассчитывать при грубости тогдашних нравов, и в то же время придала им более острый интерес, чем тот, который мог бы согреть сердца хладнокровных мыслителей. Именно своему основателю христианство обязано тем, что для него оказалось посильным счастливое соединение религии и морали и что, несмотря на все злоупотребления, которые оно испытало в будущем благодаря неверию и суеверию, оно никогда не утрачивало своего благотворного влияния на человечество.

Эти злоупотребления начались очень рано, еще с «гордости неоплатоников», и продолжают по сей день. Тот образ Небесно-

¹ Ibid. S. 125.

² Ibid. S. 126–127.

го Отца, который был начертан Иисусом Христом, стал искажаться, и вследствие этого подвергся эрозии союз религии и морали. Религия постепенно становилась санкцией без-нравственности и целые общества именем религии совершали то, что нравственности противоречит, притом в масштабе значительно большем, чем в дохристианской истории человечества. С восстановлением наук и друзья и враги просвещения снова объединяются ради дальнейшего разобщения религии и морали. Хотя разум со времен Реформации, которая начала возвращать человеку утраченную свободу, мог сделать немало для воссоединения религии и морали, его результаты до сих пор соответствовали больше подготовке, нежели осуществлению этого великого дела. Кто не знает о влиятельности партии равнодушных к морали разума ортодоксов и равнодушных к морали религии натуралистов, которые до сего времени неустанно стараются об искажении понятий своих современников? Одни хотят сделать мораль лишь одной из «глав» своей теологии, другие не хотят сделать теологию даже одной из «глав» своей морали. «Эти стремятся сделать для своего разума религию излишней, а те свою религию предохранить от всякого разума. Их же общее непонимание состоит в том, что они не признают *религию чистого разума*, которая относится к *христианству* или, что то же самое, к *религии чистого сердца* так, как теоретическое учение о нравственности к практическому»¹.

Таким образом, предназначение новой религии — в воссоединении религии и морали или, что то же самое исходя из сказанного выше, в восстановлении христианства. Здесь оглашается целая программа: «*Чистая религия* есть в настоящее время в том же смысле потребность времени, в каком *чистая мораль* была таковой восемнадцать столетий назад, и... восстановление христианства должно использовать более общие расположения к морали как раз в том отношении, в котором сам его основатель использовал в свое время более общие расположения к религии, другими словами, это восстановление должно исходить из *морали* подобно тому, как Христос исходил из *религии*». Иными словами, как тогда религия должна была быть в качестве действенной движущей силы

¹ При этом Рейнгольд тут же делает важную оговорку, что предложенная им новая религия означает никоим образом не естественную религию, но ту, которая может быть конструируема на основаниях критической философии, проигнорированной как натуралистами, так и супранатуралистами.

человеческого сердца приведена в действие, так сейчас мораль — для тех, по крайней мере, кто хотел бы «чистое христианство» освободить от неверия и предрассудков¹. Философия пока еще остается должницей религии, но она может свой долг уплатить, и настоящее время, когда разум столь настоятельно востребован, для этого наиболее подходящее. Если же философия должна сейчас сделать для христианства столько, сколько то сделало в свое время для морали, когда она привела *от религии к морали* путем сердца, то она должна вести теперь в обратном направлении — *от морали к религии* путем разума. По-другому, она должна основание доказательства непонятой и ставшей предметом сомнения религии вывести из общепризнанных основоположений нравственности — точно так же, как христианство в свое время черпало средства распространения и оживления нравственности в религии.

Философия, которой под силу эта задача (а абстрактный корреспондент Рейнгольда уже давно должен был усвоить, о какой именно задаче идет речь), призвана прежде всего обособить основания познания морали от религии — с тем, чтобы избежать порочного круга, который состоял бы в том, что религия обосновывается через мораль, обосновываемую в свою очередь через религию. Основывая же религию на морали, эта философия с неизбежностью должна принять вызов двух «партий», поделивших между собой христианский мир, из которых одна строит религию на сверхприродных явлениях, а другая на метафизических спекуляциях, и которые, следовательно, основания познания для своих «религий» выводят из других начал, нежели нравственный закон². Влияние этих представлений об основаниях познания религии и обуславливает то смешение понятий, что сейчас господствует в трактовке отношения морали к религии. Спиритуалисты (*Hyperphysiker*) вынуждены признавать два различных нравственных закона — естественный из разума и сверхъестественный из веры, от разума совершенно независимой, тогда как метафизики либо называют свою мораль религией, либо изымают свою религию из морали. Существует еще третий класс — эклектики, которые иногда религию выводят из морали, иногда мораль из религии, а иногда и то и другое — из третьего источника. Для того чтобы соответ-

¹ Reinhold, 1924. S. 130–131.

² Ibid. S. 132.

ствовать той задаче, которую для нее определил Рейнгольд, новая философия должна, во-первых, основание для убежденности в бытии и атрибутах Божьих выводить из принципов нравственного закона и, во-вторых, считать это гносеологическое основание для себя единственно значимым.

Впрочем, очень многое сделано, ибо важнейший результат осуществляемой уже критики разума можно было бы сформулировать как тезис, согласно которому «из природы теоретического разума следует невозможность любых объективных доказательств за и против существования Бога, а из природы практического разума — необходимость моральной веры в Его существование»¹. Так, критическая философия обеспечивает нас условиями, при которых метафизические доказательства бытия Божия устраняются ради морального основания Его познания, религия через свою первую истину (о бытии Божиим) получает основание в морали и, самое главное, и религия и мораль обретают новое воссоединение на пути разума (подобно тому, как основатель христианства осуществил это на пути сердца). А отсюда и конечный вывод, состоящий в том, что «интересы религии и прежде всего христианства полностью совпадают с результатами критики разума»². Этот вывод, однако, представляется автору настолько ответственным, а тема основания познания в религии столь нуждающейся в развитии, что он обещает уделить сказанному еще специальное внимание (считая, видимо, приведенную им аргументацию все-таки недостаточной).

Письмо VI «Кантовская разумная вера в сравнении с метафизическими и спиритуалистическими основаниями убежденности в бытии Божьем» открывается утверждением, что моральное основание богопознания имеет то преимущество перед другими, что оно в отличие от них содержит возможность обоснования религии из разумных оснований, а не из естественного или сверхъестественного опыта. Те положения, которые разум прежде всего образует в связи с предметами религии, составляют «теорию чистой религии» (*die Theorie der reinen Religion*), которая на деле лежит в основании каждой «положительной» (исторической) религии как истинной и для человечества благодетельной, равно как и поло-

¹ Reinhold, 1924. S. 137.

² Ibid.

жительного естественного закона¹. Это и есть та истина, под которой сегодня подписались бы все просвещенные представители всех вероисповеданий. Они были бы единокорны и относительно существенного единства, всеобщности и неизменности этой «религии разума» (die Religion der Vernunft), хотя и не относительно ее основного понятия (Grundbegriff). С этим связано и то, что выдающиеся приверженцы «религии разума» разделяются на «секты», не ставя перед собой задачи прояснить для себя, в чем основная причина их расхождений (прежде всего Рейнгольд выделяет здесь деистов и теистов)². Докантовская метафизика, не располагавшая средствами построения «чистой теологии разума», представляла собой совокупность положений, которые не могли быть приведены в систему. Этот недостаток возможностей для создания «чистой теологии», равно как и для обоснования религии из разума, и восполняет моральное основание богопознания, которое, будучи единственным, признаваемым критикой разума, позволяет упорядочить метафизические положения во внутреннее единство³. Критика разума обеспечивает теологию тем единственным основоположением, которое метафизика ей предложить не смогла. Моральное основание богопознания — неколебимый оплот религии, и это не удивительно, поскольку оно опирается на твердость своего источника — практического разума. Тот, кто не ощущает превосходство этого основания богопознания над любыми историческими или спекулятивными, еще не продумал его значения.

Однако «разумная вера» (Vernunftglauben), достигнутая в точке критической философии, позволяет сделать и большее — установить общую периодизацию развития религиозного сознания человечества. Рассматривая «религиозные системы» (die Religionssysteme) всех древних и новых народов, без труда можно обнаружить у всех *мифологические* сказания и у многих также *метафи-*

¹ Ibid. S. 139–140.

² Он опирается здесь непосредственно на «Критику чистого разума» (гл. III, разд. VII. Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума). О предложенной Кантом классификации теологий см.: прим. 1 на с. 504. Здесь целесообразно обратить внимание на то, что тот, кто допускает только трансцендентальную теологию и видит в первосущности лишь причину мира, должен называться деистом, а тот, кто допускает помимо этого и естественную, мысля первосущность и Творцом мира, — теистом.

³ Ibid. S. 142.

зическую аргументацию, из которых первые считаются основаниями для исторического, а вторые — для философского познания бытия Бога. Но если их сопоставить друг с другом (чудесные явления с чудесными явлениями, а школьные доказательства со школьными доказательствами), то обнаруживается, что, противореча друг другу, эти «религиозные системы» сходятся лишь в том, что, опираясь в одних случаях на «факты», а в других на «знание», они обнаруживают непонимание самого «разума»¹. Но «каковы основания познания бытия и свойств Божества, такова и религия»: изолированная чувственность и слепая вера с неизбежностью ведут к фанатизму, а изолированный разум и холодная спекуляция — к «замороженному, мечтательному, бездейственному теизму». Не такова «моральная вера» (*der moralische Glaube*), органично соединяющая начала мышления и действия, чистоту духа и сердца, свет первого и теплоту второго, она одна обеспечивает единое, чистое и живое осмысление Божества².

Различение этих трех типов религии уверенно ведет Рейнгольда к построению ее исторической периодизации — в виде трех «основных эпох». Хотя «разумная вера» присутствует в каждой, в первых двух она развивается при преобладании соответственно чувственности и рационализма, а в третьей — в условиях как бы их синтеза. Таковы смены *исторической, философской* (спиритуалистической и метафизической) и, наконец, *моральной* религии (*moralische Religion*)³. На ранних стадиях развития человеческого рода, когда чувство говорит громко, а разум — тихо, голос «морального разума» можно услышать лишь через посредство чувственного представления. Божество мыслится как открывающее себя⁴ в благословении добрых и наказании злых, и эти «данности» становятся материалом для *традиций*, на которых основывается религиозное наставление. При первом прогрессе гражданской жизни ложно поняты «данности религии» (*Religionsbegebenheiten*) и искажение традиций были неизбежны. С ними размножились «исторические религиозные системы» (= мифологии), основанием

¹ Reinhold, 1924. S. 146.

² Ibid. S. 147.

³ Ibid. S. 147–148.

⁴ Философ подчеркивает значение, придаваемое самому богооткровению в «исторической религии».

богопознания стала слепая вера, а мечты чувственности стали гипостазироваться. С развитием наук преобладание получает вторая, «философская», религия, в которой гипостазировались теперь уже правила разума. Понятия разума, которые означают на деле как раз то, чем Божество не является, были приняты за положительные признаки Его бытия и свойств, и по мере того, как люди начали демонстрировать логическую правильность определенных теологических идей разума, они не замедлили верить и в действительность предметов этих идей. «Теперь появилось наряду с историческим основанием познания в слепой вере и философское — основание пустого знания»¹. Обе эти религии делятся и по сей день, и если приверженцы одной не настаивают последовательно на религии без морали, а другой — на морали без религии, то этим мы обязаны только благотворному влиянию не понятой ими разумной веры. Без этого влияния «Божество исторической религии» было бы вполне безнравственно (каковым оно и должно быть при условии исключения разума из оснований богопознания): ведь даже в соответствии с учением его сегодняшних проповедников оно находится в постоянной борьбе с его собственным творением — природой, совершает всегда чудеса, ненавидит то, что любит человечество, и любит то, что оно ненавидит, рассматривает разум как нечто чуждое себе и враждебное и нейтрализует его мнения противоположными повелениями. «Божество обычной так называемой естественной религии», в противоположность первому, не безнравственно, так как *вненравственно*, и его почитатели придерживаются религии вообще, лишь поскольку *внемлют* «религии разума». Реально религия последовательных теистов, в соответствии с их основанием богопознания, всецело спекулятивна, есть лишь «мыслительная вещь, без связи с их моралью, без влияния на их убеждения, без интереса для сердца»².

Напрасны усилия тех немногих, у кого истинная религия живет в сердце, и они с ревностью пытаются через «мораль разума» просветить тьму исторической религии и согреть холод философской. В прежние времена «евангелие чистого сердца» соединяло мораль с религией через установление единственного срединного понятия, которое ведет от религии к морали «путем сердца». Сего-

¹ Ibid. S. 149.

² Ibid. S. 150.

дня же, во времена печального состояния религии, доведенной одними до «метафизической мыслительной вещи», а другими до «мистического безумия», когда вследствие этого опасность всеобщего неверия велика как никогда, мы имеем «благовестие чистого разума» (*ein Evangelium der reinen Vernunft*), которое спасает религию через воссоединение с моралью. Оно устанавливает единственное основание богопознания, обеспечивающее движение от морали к религии путем разума, освобождает бытие Божие от всех возможных возражений, приводит в порядок все религиозные традиции и, наконец, обеспечивает «чистую религию разума» (*die reine Religion der Vernunft*) единством системы¹.

В Письме VII «Об элементах и предшествующем пути убежденности относительно базовых истин религии» выясняется еще одно призвание «евангелия чистого разума» в деле преобразования религии. А именно, исходя из правильности предполагаемого этим «евангелием» результата, мы получаем не только «систему разума чистой теологии», которая все учение о Божестве возводит к единому основоположению разумной веры (о чем шла речь в предыдущем письме), но и «истинную и систематическую философию религии (*eine wahre und systematische Philosophie der Religion*), которая наряду с собственно теологией в качестве существенной составной части и с ней из одного и того же основоположения выводит учение о действительности и совершенстве будущей жизни»². Именно в этом пункте выявляется вся последовательность выведения «всей философии религии из природы чистого разума», и именно здесь содержится формула, выражающая потребность предписания разумом двух основоположений веры³. Речь идет о свойствах Божества и совершенстве будущей жизни, которые содержались и в двух дифференцированных типах религии — мифологической и метафизической, — и которые просматриваются в них, если абстрагироваться от их отмеченных «наслоений». Именно они получают ясное понятие в мысли, которая исходит из «чувства моральной потребности».

Задачей основателя христианства было не реформирование философии или теологии своего времени, но создание «практиче-

¹ Reinhold, 1924. S. 152.

² Ibid. S. 153.

³ Ibid. S. 153–154.

ской чистой религии», которая через большее распространение этических понятий и через возвышение интереса к ним разума содействовала бы не только моральной культуре человечества, но и научной культуре морали. Пока основные понятия морали не были достаточно очищены, следовало обрабатывать веру в основоположные истины религии, чтобы впоследствии выяснилось, что они не имеют никакого другого доказательства кроме моральной потребности¹.

Вновь возвращаясь к типам-стадиям религии, Рейнгольд убеждает своего абстрактного корреспондента в том, что для своего времени исторические основания веры были оптимальными, но к тому же и неизбежными для будущего становления философских — как и последние для становления моральных. Даже в лучшие для философии времена границы между верой и знанием, а также между естественным и сверхъестественным не были настолько непроходимыми, чтобы воспрепятствовать слиянию этих обоих источников познания религии воедино. Религиозная убежденность получает от истории свою «материю», от философии — «форму»². Если же из всех существовавших до сих пор оснований познания религии устранить все противоречивое, останутся лишь три «элемента религиозной убежденности» (*drei Elemente der religiösen Überzeugung*): 1) необходимое понятие разума, или метафизическая идея Божества; 2) непостижимость божественного бытия; 3) основание практического разума, которое делает необходимой моральную веру³.

Данные три элемента конституировали, до их развития, чувство необходимости веры, укорененной в необходимой и неизменной сущности самого разума, и содержали в себе изначально, не будучи узванными (до новейшего времени), истинное основание любого религиозного убеждения. Это чувство пробудилось вместе с чувством моральным, следствием которого оно является и с которым разделяет общую судьбу. Самодетельное проявление практического разума, который есть Божественное в нас, было, таким образом, через голос морального чувства, первым вызовом к вере в Божество. Однако развитие моральных понятий, которо-

¹ Ibid. S. 155.

² Ibid. S. 161.

³ Ibid. S. 170.

му должна была содействовать эта вера, призвано было пройти немалый путь, пока законы и свойства этого проявления практического разума смогли быть отчетливо признаны, и это объясняет, почему первый по действительности элемент религиозной убежденности оказался последним среди тех, что стали распознаны разумом с очевидностью. Вместе с тем именно благодаря ему первые два элемента, которые друг другу противоречат, могут быть друг с другом сочетаемы. Непримируемый спор спиритуалистов с метафизиками демонстрирует истинность и ложность обеих сторон, а главное, что эти реальные элементы религиозного убеждения обнаруживают свою «неуживчивость» без третьего. Поэтому можно с достаточной уверенностью объяснить и продемонстрировать движение религиозной убежденности, равно как и способ их возникновения, назначение и судьбу: «Спиритуалистическое и метафизическое основания богопознания должны были подготовить моральное; сверхъестественная религия и естественная должны разрешиться в нравственную; суеверие и неверие должны повлечь за собой веру разума»¹.

§ 2. Апология «положительной религии»

Что же касается оппонента Рейнгольда, выступившего одним из первых в защиту христианского понимания основоположений религии против «новейшей философии религии», то ею оказалось лицо, настолько уже забытое историками философии, что даже аккуратнейший В.Т. Круг, который в своем знаменитом «Всеобщем лексиконе философских наук» упоминал, казалось бы, всех, кто имел отношение к философии (не говоря уже о позднейших составителях «лексиконов философов»), обошел его молчанием. Причина была, вероятно, в том, что это лицо к профессиональным философам по основной своей специализации не принадлежало. Иоганн Фридрих Клэйкер (1749–1827), по характеристике П. Лярусса, «эрудит и ориенталист», но вполне можно было бы добавить «и теолог», был вначале проректором гимназии в Лемго, затем ректором гимназии в Оснабрюке и, наконец, стал профессором теологии в университете в Киле. Первыми

¹ Reinhold, 1924. S. 172.

его публикациями были трехтомный перевод Зендавесты с двухтомным изысканием относительно идентичности памятника (1776–1778). В 1785 г. в Риге вышел первый том «Нового изыскания и разъяснения преимущественных доказательств истинности и Божественного происхождения христианства, как и Откровения вообще». В 1786 г. востоковед опубликовал там же монографию «О природе и происхождении учения об эманациях у каббалистов». С 1787 г. он начал параллельно переводить Платона. А в 1789 г. в Риге увидел свет и второй том «Нового изыскания» под названием «Вторая часть, которая содержит критику новейшей философии религии», который и станет предметом нашего внимания¹.

Чтобы бросить перчатку уверенно начавшей набирать общественный вес — далеко не в последнюю очередь благодаря стараниям того же Рейнгольда — кантовской философии, требовалась немалая смелость, которой востоковед-теолог располагал. В предисловии Клэйкер заверяет читателя, что содержание его труда будет полностью соответствовать его названию — критическому анализу «новейшей философии религии» (*die neueste Philosophie der Religion*), и в том, что он никоим образом не подвергает сомнению заслуги Канта в философии. Он, однако, не может не признать и того, что увлечение кантовской философии приобретает «эпидемический характер» и что ее принимают за последнюю истину, не часто понимая ее. В частности, когда из кантовских положений «складывают» такую «новую вещь», как ФР, выше которой в человеческом суждении о вопросах веры и религии ничего уже быть не может (явный намек на результаты стараний Рейнгольда) и которая призвана одна удовлетворить все интеллектуальные и нравственные потребности человечества раз и навсегда. При этом он заранее отводит от себя обвинения (со стороны рецензента первого тома «Нового изыскания») в «гиперортодоксальности».

Название первого раздела сочинения Клэйкера содержит риторический вопрос: «Предварительное представление и ответ на

¹ После этого второго тома в 1794 г. появляется третий. Помимо названного Клэйкер успел одним из первых в Европе предпринять описание «религиозной системы браминов» (1797). Ему же принадлежали изыскания о текстовой идентичности новозаветных первоисточников (1797–1800), о новозаветных апокрифах (1798), написание богословской энциклопедии (1800–1801), а также труда по боготкровенной и рациональной теологии (1819). См.: [Larousse, Т. 9. Р. 1226].

столь важный сегодня вопрос: целесообразно ли Божественное благовестие через Христа превращать в благовестие человеческого разума?». Так называемые люди Просвещения желают освободить разум от всех уз и оков, сражаясь со всеми теми, кто, по их мнению, является антиподами разума, возлюбив тьму больше света. Поскольку же религия выделяется среди всех вещей, которые влияют на человеческое благополучие и несчастье, «просветители» именно ей уделяют специальное внимание. Религия, по их мнению, есть дело чистого разума (автор сразу, как и в самом названии раздела, попадает в Рейнгольда, см. § 1), но ей мешают развиваться ядовитые растения суеверия и привязанности к тому, что разум не может одобрить, и потому они видят свою задачу в «очищении пашни нашей религии от всех сортов религиозных сорняков»¹. Заблуждаются, по их мнению, и те протестанты, которые считают себя просвещенными через саму реформацию: они хотят остановиться на полпути к подлинному просвещению в делах религии. И здесь автор впервые идентифицирует значение ключевого для нас термина — в ироническом ключе: «Для этой задачи служит преимущественно то, что можно назвать философией религии (*das, was man eine Philosophie der Religion nennen kann*). Она учит нас тому, чем должна быть чистая религия (*reine Religion*) и как ее сделать такой, чтобы она могла быть для человечества не ядом, но бальзамом. Учит она нас также тому, как нам этого достичь и из каких чистых и надежных источников мы должны и обязаны черпать то, что относится к последней»². За этим следует реконструкция функций этого нового направления философии. «Названная философия религии имеет, однако, два занятия — критическое и догматическое. В соответствии с первым она выносит суждения о том, что до сих пор считалось религией, и доказывает, что в силу могущественных предрассудков к этому причислялось немало из того, что к ней не относится, но в особенности она указывает на нечистоту определенных ложных источников религиозных знаний (*Religionskenntnisse*), которые первым делом должны быть “заткнуты”, если религия должна содержать истинную чистоту и простоту. В соответствии же со вторым она прочно

¹ Kleuker, 1789. S. 6.

² Ibid.

устанавливает, что должно принадлежать религии, чтобы ее здание покоилось на вечно непоколебимом основании»¹.

Клэйкер выделяет пять следующих основных выводов этой ФР: 1) истинная религия есть религия разума (Vernunftreligion), она может быть изобретена человеческим разумом, определена им и установлена, и никакая религия не может быть истинной кроме той, для которой разум является единственным источником, основоположником и основанием; 2) все, что до сих пор подразумевалось под религией, содержит и нечто истинное, и очень много ложного, которое имеет происхождение не в разуме, но в предполагаемых сверхчеловеческих источниках, к которым человечество побуждает обращаться «потребность в чувственном»; 3) отсюда и историческая вера (ein historische Glaube) в бытие Бога и бессмертие души — в эти основные истины религии, которая стоит на ложном основании «данных» или обстоятельств так называемой Божественной истории (einer sogenannte göttliche Geschichte), тогда как истинная вера на них основываться не может; 4) это относится не только к языческим религиям, но и к христианству в той мере, в какой оно выходит за содержащиеся в ней начала «чистой религии разума» и желает иметь в основании своего познания «нечто историческое», вследствие чего допускает сверхъестественный источник в виде письменного документа, именуемого Библией, а также включает такие учения, которые чистый разум принять не может; 5) поскольку же все историческое или сверхъестественное источником знания о спасительных истинах религии быть не может, им может быть один только разум².

«Таковы, — резюмирует Клэйкер, — лучшие результаты той философии религии, которая в наши дни ставит перед собой не меньшую задачу, чем восполнить, на пути разума, то, что основатель христианства только начал и ввел... Затем мы получаем евангелие разума, которое, без всякой оглядки на сверхъестественное или историческое, основывается на разуме...»³. На этой вере разума (имеющей все признаки рейнгольдской — см. § 1) и должны основываться два фундамента религии: вера в Божественное бытие и бессмертие души. Но есть и такие лица, которые вообще ни-

¹ Ibid. S. 7–8.

² Ibid. S. 8–11.

³ Ibid. S. 11.

какой религии не признают или по крайней мере не признают «положительную». Один из них, Виланд, считает ее даже бесполезной для нравственности. Только слабостью человеческой можно, по его разумению, объяснить то, что на одного, могущего обойтись без религии, не нанося ущерба для своей нравственности, приходится тысяча тех, кто этого сделать не может¹.

Тем, кто основывается на Откровении, предлагается получать все нужные знания о религии исключительно из рук этого разума, и они не могут этому противоречить, если не хотят прослыть людьми нездоровыми, лицемерами, жрецами Ваала или тартюфами, ибо правило данного разума обладает признаками неизменности, всеобщности, вечности и непогрешимости. Однако сами эти предикаты требуют, по замечанию Клэйкера, весьма обстоятельного рассмотрения, ибо те, кого обращают в новую веру, должны для начала убедиться в ее преимуществах.

Некоторые из этих «обращаемых», к которым Клэйкер причисляет и себя, не испытывая к разуму никакой неприязни, осмеливаются придерживаться, однако, двух предположений, которые нераздельно друг с другом связаны: 1) что человеческий разум сам по себе недостаточен для того, чтобы из / и через самого себя обеспечить истинную религию и 2) что основные истины религии (*die Grundwahrheiten der Religion*) обеспечиваются через наличную книгу, называемую Библией. К этим предположениям можно было бы добавить и 3) что человек, как существо разумное, должен понять, что для того, чтобы что-то иметь, недостаточно еще этого только желать².

В противоположность тому, что ему хотят внушить почитатели Канта, этот класс людей (к которому, напомним, причисляет себя и автор) убежден в том, что Библия указывает на Божественное наставление, которое Бог действительно предоставил его и что через него восполняется то, что чистый разум а *rgiōi* может осуществить в значительно меньшей степени, чем ему приписывается.

¹ Речь идет о К.М. Виланде (1733–1813), знаменитом поэте, увлекавшемся философией и историей философии, который был большим другом Гердера и родственником Рейнгольда (см. § 1), пытавшегося обратить и его в кантовскую философию. Виланд вначале увлекался мистицизмом, от которого перешел к свободомыслию и даже высмеиванию религии, в духе Лукиана, которого очень удачно переводил.

² Kleuker, 1789. S. 18–19.

В самом деле, есть ведь только три разновидности разума, которые следует проэкзаменовать на способность исключить все прочие источники знания кроме себя самого. Всеобщий человеческий разум (*die allgemeine Menschenvernunft*) не может предоставить всему человечеству больше, чем каждому человеку в отдельности. Он может и хочет принять основные учения религии и оптимально для себя их использовать, но сам же признается в том, что не может их ни создать, ни сберечь, ни даже, независимо от Божественного наставления, подтвердить. Ученый разум (*die gelehrte Vernunft*), труды которого простираются от Аристотеля до Канта, предоставляет нам немало серьезных и хороших упражнений в мышлении, но подтверждает и ту старую истину, что все человеческое подвержено заблуждению. Наконец, разум кантовской философии (*die Vernunft der kantischen Philosophie*), от имени которой выступают в настоящее время некоторые из лучших философских умов, не может доказать ни бытия Божия, ни бессмертия души, но может только велеть в них верить или, по-другому, постулировать. Простой разумный человек, однако, не сможет удовлетвориться лишь тем, что ему порекомендуют принять повеление от своего разума верить в оба эти основоположения на том только основании, что ему было бы желательно, чтобы они оказались истинными¹.

Фактически Клэйкер уже вполне ясно ответил на поставленный им вопрос — почему новая ФР не может устранить существующую религию вопреки амбициям ее проповедников. Однако не в обычаях XVIII столетия было излагать мысли компактно — это бы противоречило тогдашним стандартам учености. А потому и он вначале старательно обосновывает, почему при истинности существующей религии она является и необходимой и достаточной для «обеспечения» двух основоположений религии (см. выше), а затем подробно и повторно объясняет читателю, что его в современной ему ФР не устраивает. Не подражая ему в элоквентности, выделим лишь основные из его положений.

Раздел II «Почему и насколько нуждается человек в истинной религии?» интересен с той точки зрения, что автор, для обоснования того, какая религия является истинной, обращается к вопро-

¹ Ibid. S. 25–27. Здесь явно содержится указание на положения Второй Критики Канта.

су, что такое религия вообще. Человек есть единственное живое существо, способное к религии — благодаря обладанию разумом и нравственностью. Религию человек имеет, поскольку признает высшую (или более высокую, чем он) Силу и Мудрость, верит в свою зависимость от них и в отношении к ним мыслит, волит и действует. А вот и первое определение: «...религия вообще (Religion überhaupt) есть признаваемое отношение человека к Божеству, с соответствующим осознанием того, что из этого отношения практически (в рассмотрении деятельности) следует»¹. Прежде всего следует то, что религия покоится на цели морального существования (der Zweck des moralischen Daseyns). И эта конечная цель делает морально необходимым (moralisch nothwendig), чтобы все разумные и свободно действующие существа имели возможности признавать Божество и вступать с ним в отношение, дабы в соответствии с этим отношением действовать². Приведенные определение и разъяснение к нему слегка расширяются еще в одной дефиниции, интерес которой в том, что она следует за указанием на существенное в религиях всех народов (das Wesentliche der Religionen aller Zeiten und Völker): «религия есть признаваемое отношение человека к Божеству, с осознанием того, что из него следует для свободного действия разумного существа, а именно, склонность открывать сознание данного отношения и выражать символически или морально»³.

В итоге все религии, «от наихудших до лучшей», располагают тремя признаками: 1) наличием чего-то, возвышенного над человеком и превосходящего его по могуществу и воззрению; 2) наличием отношения к нему человека; 3) долженствованием для человека жить в соответствии с этим отношением и соответствовать ему в мысли и желании, действии и поведении⁴. Какие бы извращенные формы ни принимала религия (начиная с культа Молоха и египетской зоолатрии), за всеми религиозными представлениями скрывается вера в могущество невидимых высших сил⁵. Однако в еще одном, третьем уже по счету, определении рели-

¹ Kleuker, 1789. S. 35.

² Ibid. S. 36.

³ Ibid. S. 37.

⁴ Ibid. S. 38.

⁵ Ibid. S. 39.

гии Клэйкер рассматривает ее вновь в практическом отношении, констатируя, что «религия есть признаваемое или мыслимое с моральным сознанием и желаемое отношение человека к Божеству»¹.

Хотя уже дано было указание на возможность различать религии по качеству («от наихудших до лучшей»), автор вначале предлагает их «количественное» различие. Религии, по его мнению, могут быть и индивидуальными (*individuelle Religionen*) и общественными (*gesellschaftliche Religionen*)². С первыми у Клэйкера ассоциируется то сознание, которое каждый человек имеет, как моральная личность, о своем отношении к Божеству — эти религии варьируются в соответствии с индивидами и их нравственным уровнем (здесь нельзя не вспомнить о «частной религии» И. Землера, см. гл. 9, § 2). Общественные религии связываются с тем, что целые общества мыслят себя состоящими в определенных отношениях к Божеству: могут быть религии семей, родов, наций, и они также могут быть выше или ниже в зависимости от уровня понимания ими Божества. К таковым общественным религиям он относит те древние и государственные религии, которые ставили своей задачей удовлетворение животных и политических потребностей. От этих общественных религий отличается истинная религия (*eine wahre Religion*) — христианская, которая никогда не может быть государственной религией (*eine Staatsreligion*) по той причине, что она есть религия человечества (*eine Religion der Menschheit*) или, по-другому, человека, поскольку он индивид (а не член рода и т. д.). Потому христианская религия во все века подвергается «злоупотреблениям», когда становится политической или позволяет политикам располагать собою³.

«Качественность» религий, в соответствии с определениями религии как таковой, определяется тем, насколько «чисто» мыслится в них отношение человека к Божеству и насколько «достойны» цель (*Zweck*) и предмет (*Gegenstand*) этого отношения⁴. Последнее, сама идея Божества, является основным критерием достоинства религий. В язычестве образы богов непосредствен-

¹ Ibid. S. 40.

² Ibid.

³ Ibid. S. 40—43.

⁴ Ibid. S. 47.

но отражают характер тех, кто их изобретает, те основные чувства (любовь и благодарность, страх или другие человеческие аффекты и устроения души), которые являются «источником этих фикций», составляющих здесь объекты религиозного отношения. То понятие о Божестве, которого придерживался Анаксагор, было более рациональным, а то, каким располагал Сократ, — еще и более «практичным». Понятие же Божества в христианстве выше всех, ибо Бог здесь мыслится и единственным и превосходящим всякое сравнение, но при этом также сообщающим Себя людям и милосерднейшим по отношению к ним. Человек обладает истинной религией, если 1) признает истинного Бога, 2) себя самого мыслит — как разумное и нравственное существо — находящимся к Нему в «вечном отношении», 3) имеет чистое и полное представление об этом отношении, 4) доказывает делом, что убежден в необходимости стремиться к тому, что из этого отношения практически следует¹. Потому истинная религия может быть только одна как соответствующая разумной и нравственной природе человека. Но она уже обеспечивает веру в Бога и в бессмертие души.

Из этого следует, что создаваемая «религия разума» является вполне излишней, и основной тезис клэйкеровского изыскания оказывается, таким образом, обоснованным. Интерес представляет, однако, дальнейшее уточнение, по которому сама истинность этой истинной религии допускает весьма различные градации (Grade) в соответствии с приближением к этой истинности и удалением от нее. В примечании к этому положению автор уточняет, что с объективной точки зрения (in objektiver Rücksicht) есть только одна истинная религия, но с субъективной (in subjektiver) много видов или, лучше, ее ступеней (Stufen), модификаций (Modifikationen), которые определяются моральными отношениями (Verhältnisse) каждого субъекта². Здесь автор ссылается на Д. Йемлера, который писал о бесконечном моральном мире или Божественной моральной географии (moralische Geographie Gottes), в соответствии с которой каждый класс разумных су-

¹ Kleuker, 1789. S. 55.

² Ibid. S. 56. Скорее всего Клэйкер понимает под «отношениями» состояния каждого субъекта и только недостаточно ясно выражает свою мысль.

ществ занимает особый регион (eine besondere Provinz) в моральном мире.

Сопоставление религий может осуществляться по трем основным параметрам: 1) степень полноты или истинности признания отношения между человеком и Божеством; 2) практическое соблюдение этого отношения; 3) соответствие идеалу. Потому и здесь надо следовать общепризнанному правилу лучшего (Regel des Besten). Сравнительно-оценочный подход к религиям Клёйкер считает заслуживающим того, чтобы его выделить в область дискуссий различных теорий религии (die verschiedenen Religions-theorien). Но и эти теории в свою очередь можно оценивать как сами по себе, в их «соразмерности» человеческой природе вообще или в их соотносительной ценности и «неценности»¹. Основная задача оценивания религий — выяснение того, как то или иное религиозное учение соответствует лучшему, притом с учетом того, что не все, кажущееся лучшим кому-то, является таковым для всех (приводится в пример Солон, сказавший афинянам, что те законы, которые он им дал, лучшие для них, но не обязательно самые лучшие). Только в этом дифференцированном контексте применимы определения: «истинное», «ложное», «достаточное», «недостаточное».

В самом общем смысле все религии истинны — поскольку содержат или по крайней мере должны содержать символическое выражение морального отношения человека к Богу. Но в том, что касается объекта данного отношения или как должно мыслиться само это отношение, а также способа его осуществления, они могут различаться как сравнительно истинные или ложные — в соответствии все с тем же «правилом лучшего»². В этом, более узком смысле, единственной истинной религией является христианство. Лучше всего в этом можно убедиться, сопоставляя сами личности основателей религии: Моисея, Зороастра, Конфуция, Мухаммеда и Иисуса Христа.

Вывод Клёйкера в применении к основной проблеме, поставленной в его сочинении, состоит в том, что человек не может обойтись без истинной религии, пока признается, что она содержит истину. В противном случае придется сознаться, что бытие

¹ Ibid. S. 60–61.

² Ibid. S. 62.

Божие и бессмертие души не являются предметами, в знании которых человек должен быть заинтересован, или что он не нуждается в Боге для достижения того, чего не может не желать в качестве своего вечного предназначения. Но далее встают вопросы о том, на чем может основываться сама религиозная убежденность и откуда может черпаться познание того, что составляет основу каждой истинной религии. «Это исследование должно прежде всего занять наше внимание и притом с постоянной оглядкой на то, что установила новейшая философия религии (*die neueste Philosophie der Religion*), чьи основоположения (*Gründe*) и утверждения (*Behauptungen*) в любом случае заслуживают более подробного испытания»¹.

В третьем разделе «Посредством чего возможны истинное познание и убежденность в вопросах религии?» Клэйкер цитирует преимущественно кантовскую статью «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786) и «Критику практического разума» (1788). Опираясь на кантовского оппонента Т. Виземана² и на собственную критику, он приходит к выводу, что кантовская методика объяснения первых основоположений религии через чистую «веру разума» не дает того, чего обещает, ибо опирается на постулаты, которые сами нуждаются в обосновании (и не получают его). Эти постулаты могут соответствовать своему назначению только в том случае, если истина того, что предполагается как предмет веры, оправдана теми основаниями, которые «фундируют» предметы веры, а не ее саму. Смысл этого не самого прозрачного построения скорее всего в том, что религиозная вера у «критического» Канта обосновывается нуждой в ней человека, а не ее «объективной истинностью». Рейнгольда же все в кантовской системе вопреки этому устраивает в такой степени, что он видит в ней не только исчерпывающие основоположения религии, но и «евангелие разума»³. Рейнгольдовским «Письмам» Клэйкер посвящает три десятка страниц, в которых изложение перемежается критикой⁴, после чего

¹ Kleuker, 1789. S. 80.

² Т. Виземан — друг философа Якоби, написавший статью «Результаты философии Якоби и Спинозы», на которую ссылается Кант в статье «Что значит ориентироваться в мышлении».

³ Ibid. S. 119–120.

⁴ Ibid. S. 120–149.

следует общее заключение. «В целом же эта философия религии создана только для того, чтобы отягощать головы всех тех, кому недоступно понимание того, что нечто может быть достоверно принято на веру даже при убежденности в невозможности доказательства этого». И как можно также верить, что спекулятивное мышление никогда не было лучше оправдано перед здравым человеческим смыслом, «чем через это выведение высшего основоположения всякой философии религии (*aller Philosophie der Religion*) из природы чистого разума и через нахождение такой формулы, которая выражает потребность в обоих артикулах веры (подразумеваются вера в Божественное бытие и бессмертие души. — *В.Ш.*)»?!. Кантовская философия демонстрирует свою неспособность удовлетворить эту потребность, и в этом «саморазоблачении» заключается ее достижение, но большего требовать от нее нельзя¹. Во всем том, что Кант приводит в разъяснение своих постулатов критического разума, не содержится доказательства «самой вещи» постулируемого, а потому эти постулаты выразительно демонстрируют не столько доказательство ненужности и избыточности Божественного наставления о будущем предназначении человека, сколько спасительность и необходимость последнего².

Положительный ответ получают оба вопроса, вынесенные в заглавие IV раздела: «Может ли Бог чему-то научить человека и сделал ли Он это?». Каким образом Божество может сделать человека «бессмертным по отношению к себе», не могут прояснить ни категории разума, ни внешний мир. И именно «Бог открыл Себя человеку в делах религии, и Библия есть следствие этого откровения»³. Но Библия, которая имеет столь очевидное отношение к объекту истинной религии, самим своим существованием подтверждает основные ее истины. В самом деле, она содержит в себе три основополагающие идеи: 1) идею Бога как Бога; 2) идею высшего морального предназначения человека; 3) идею того, как могут быть присвоены человеком средства и условия осуществления этого предназначения. В связи с этим Клейкер вопрошает кантианцев, является ли библейское свидетельство в его исторической

¹ Ibid. S. 152–153.

² Ibid. S. 161–162.

³ Ibid. S. 188.

достоверности (*historische Glaubwürdigkeit*) о первоначальной вере в Бога и последовавшем падении человечества указанием лишь априорных идей разума или все-таки самого Божественного наставления. Ответ представляется очевидным¹.

Наконец, в разделе V «Может ли Библия служить основанием познания в делах религии?» рассматривается взгляд уже упомянутого Виланда, по которому хотя и можно признать «божественность и безупречность» Библии, но она могла бы считаться в делах веры высшей конечной инстанцией только в том случае, если бы была «сделана» так (наподобие начал геометрии), чтобы все люди, ее читающие, не только приходили к полному единодушию в делах религии, но и было бы полное единомыслие относительно ее собственной истинности². Ни того ни другого, однако, нет. Ответ Клёйкера состоит в том, что человек принимает основные истины религии, которые ему передает Библия, не по какому-либо принуждению, но из любви к истине, которая только и призвана сделать человека свободным (Ин 8:32)³.

Положительная религия (*eine positive Religion*) необходимо нуждается в такой «фундаментальной книге», как Библия, само существование которой более основательно и реально удовлетворяет потребности религиозной веры, чем чистый разум, — через те основания подтверждения или удостоверения (*die Bewährungs- oder Begläubigungsgründe*), на которые она человека направляет⁴. Основоположные истины религии удостоверяются или подтверждаются Богом через такие фактические данные, которые «соразмерны» объектам этих истин. Но истины могут соответствовать потребностям разума, даже когда их подтверждение выходит за границы его возможностей. Примером может служить сказанное, что *на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяти девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии* (Лк 15:7): само «дело» здесь выше разума, но понятие не противоречит ему⁵.

¹ Kleuker, 1789. S. 193–194.

² Здесь приводятся взгляды Виланда из его вышедшей вслед за трудом Клёйкера книжки «Мысли о свободе философствовать над предметами веры» (1789).

³ Ibid. S. 224.

⁴ Ibid. S. 227.

§ 3. Pro et contra

К несомненным заслугам Рейнгольда относится прежде всего то, что ему удалось inaugурировать как бы заново само словосочетание *Philosophie der Religion*, открытое З. фон Шторхенау в качестве обозначения философско-богословской апологетики «положительной религии». Об этом свидетельствует уже то, что Рейнгольд прямо называет в заголовке Письма III философию религии «областью философии» и говорит о требуемой реформации «этой философии». Предметная область «этой философии» мыслится им, как следует из контекста того же Письма III, в виде прежде всего доказательств бытия Божия, различения основных типов мировоззрения по отношению к религии и выражающих соответствующие позиции «партий», а также надежд, возлагаемых на одну из философий в связи с возможностью разрешить разномнения всех остальных. Второе обращение к тому же термину в Письме VII «закрепляет» эти значения и позволяет считать, что для Рейнгольда «истинная и систематическая философия религии» должна иметь как бы два основных раздела — собственно теологию как «учение о Боге» и эсхатологию — как выводимые из одного и того же основоположения. Но здесь же дается и указание на данное основоположение: оно позволяет вывести «всю философию религии из природы чистого разума». ФР идентифицируется как «религиозное приложение» кантовской философии, конкретно как обоснование веры в Бога и в будущую жизнь исходя из кантовской этикотеологии, противопоставляемой (здесь как и у Канта) «спекулятивной теологии». Говоря языком современным, ФР для Рейнгольда есть дискурс, направленный на обоснование базовых религиозных верований, и в этом отношении он своими «неявными» ее определениями предвосхищает прямые ее современные идентификации в качестве философской теологии (см. гл. 2, § 1). Поскольку же он позиционирует себя в качестве последователя одной из религий — той, которую он называет «религией чистого разума», — несомненно, что его «философия религии» есть не более чем философия-в-религии (см. гл. 4, § 1) или, по-другому, философская апологетика религии (то, что речь идет здесь о религии «искусственной», а не «естественной», в данном случае вторично).

⁵ Ibid. S. 231.

Тем не менее сама идентификация ФР в качестве одной из «областей философии» имела непреходящее значение для будущих судеб данной философской дисциплины.

Поскольку хайдеггеровское положение о том, что язык есть дом бытия (философского по крайней мере), можно считать одной из установленных философских истин, заслуги Рейнгольда состоят и в несомненном обустройстве этого дома для ФР — притом и в ее аутентичном значении как философии-о-религии. Об этом свидетельствуют использование им не только уже давно получивших «гражданство» понятий «естественная религия», «сверхъестественная религия» или начавшей его получать «религии разума», но и такие его нововведения, как «данности религии», «исторические системы религии», «элементы религиозной убежденности». Несмотря на то что будущие философы религии и религиоведы не признавали приоритеты Рейнгольда (а по большей части и не знали о них), при использовании этих лексем они вошли в самую внутреннюю ткань «наук о религии».

Немало было сделано им и в области тематизации важнейших проблем религиологии. Несомненно, сюда относится очень искусное распределение основных типов мировоззрений по отношению к религии. Хотя Рейнгольд предлагает здесь несколько схем, результирующей оказалась четырехчастная схема — их деление на догматический скептицизм (агностицизм), атеизм, теистический (спекулятивный) рационализм и супранатурализм, — которая в его диалектической раскладке приобретает очертания изящно выстроенной тетралеммы. При этом он не ограничивается конечными, «метафизическими» результатами соответствующих дискурсов, но выявляет (в полном соответствии с установками критической философии) и их эпистемические позиции — по вопросу не только о существовании Бога, но и познаваемости этого существования. Однако значительно более важной для религиологии была постановка вопроса о соотношении религии и нравственности, а также об основных составляющих религии, ее типах, составных элементах и, наконец, исторических стадиях.

В первом случае «первый апостол кантовской философии» совершенно правомерно подчеркивал значение начального христианства для распространения нравственных приоритетов в мире, а также необходимость единства религиозного и нравственного начал. Рейнгольд неоспорим и в своей критике изолированной

чувственности и слепой веры, с одной стороны, и изолированного разума и холодной спекуляции — с другой, никак не меньше — в критике «морали без религии и религии без морали», которые оказываются неизбежными при утрате «чувства моральной потребности в религии». О его правоте может судить всякий, кто сталкивается с тем явлением, что в сознании многих религиозных людей сама религия непосредственно с нравственными обязательствами не «пересекается» — особенно тогда, когда и пастыри настаивают на соблюдении пасомыми обязательств преимущественно обрядового характера и содействуют (как правило, бессознательно) прагматическому отношению с их стороны и к Церкви, и к ее Таинствам. Религиозность с однозначным преобладанием обрядовой составляющей над нравственной — несомненно языческого типа, независимо от того, какая символика заложена в соответствующую обрядовую систему.

Вполне новаторскими были рассуждения Рейнгольда о структуре религии, которые привели его к различению трех ее *составляющих* и трех *элементов*. В самом деле, то, что он подразумевает и под первыми, — а это исторический, метафизический и нравственный слои религии, — и под вторыми, — а это метафизическая идея Божества, непостижимость божественного Бытия и основание практического разума, требующего моральную веру, — не сводимо одно к другому, несмотря на присутствие метафизического компонента в обеих схемах. В первом случае акцент ставится на преобладании в религиозном сознании того или другого вектора, во втором — на том, что должно лежать в основании самого этого сознания как такового. Разумеется, для этого новаторства требовался взгляд на религию извне, но автор «Писем о кантовской философии» вполне соответствовал этому условию — как последователь «религии чистого разума», им же из «материалов критической философии» созданной и не связанной непосредственно с какой-либо конкретной «исторической религией».

Наконец, трудно переоценить значение самой попытки создания периодизации истории религии — пусть даже и исходя из упрощенной концепции преобладания одного из трех обозначенных определяющих религиозное сознание векторов мифологичности (историчности), спекулятивности (метафизичности) и моральности. Здесь новаторство Рейнгольда проявляется в смелом выведении исторического из логического, а также во введении схемы те-

зис — антитезис — синтез в последовательность этих логическо-исторических стадий. В самом деле, у него новая, идеальная религия чистого разума, чистая практическая религия и т.д., содержит в снятом, очищенном виде элементы и первой стадии (мифологическо-исторической), и второй (спекулятивно-метафизической), определяя для них соответствующее место — новое в сравнении с теми, которые они исторически закономерно занимали на ранних стадиях духовной истории человечества. Вместе с тем логическое и историческое различаются в рассуждении об элементах религии: основание практического разума (моральная вера), будучи логически первичным для религии, выявляется лишь на последней, кульминирующей, кантовской стадии этой истории. Сколь многое из этой диалектической архитектоники почерпнул Гегель, который будет лишь высмеивать рейнгольдowski философский эклектизм, для читателя должно быть самоочевидным.

Хорошо известно, что недостатки философских построений, как и человеческих характеров, являются продолжениями соответствующих достоинств. В aberrациях ФР Рейнгольда можно без труда различить те, которые восходят к общему духу времени и к его индивидуальным особенностям.

К первым относится прежде всего исходная посылка смело провозглашенной им новой реформации религии — убежденность в том, что религия как таковая основывается на доказательствах бытия Божия и ее состояние зависит от того, соответственно, насколько хороши и общеубедительны последние. Но религиозность как таковая ни на чем не «основывается», кроме как на самой себе или, точнее, на религиозном опыте — опыте общения с трансцендентным. Субъект религиозности может не задумываться ни над какими «доказательствами» и быть религиозным, подобно тому, как он пользуется естественным природным светом и способностью ходить, не думая о законах оптики и анатомии. К «доказательствам» он может и должен прибегать только в тех случаях, когда религиозно «слепые» и «хромые» отрицают эту «возможность хождения» или когда он сам чувствует, что она ему отказывает, но «основываться» на них — дело уже нерелигиозного или, во всяком случае, искаженного религиозного сознания. «Век просвещения», верным сыном которого был и Рейнгольд, унаследовал «приоритет доказательств» от схоластики (начавшей со вре-

мен Ансельма ставить опыты с наиболее оптимальным доказательством ради «философского упражнения»), которую он со всем темпераментом разоблачал, не подозревая о степени своей зависимости от нее. Противопоставляя же со всей решимостью кантовское моральное основание веры традиционным доказательствам, он не заметил, что новое «паллиативное доказательство» не имеет никакого преимущества по крайней мере перед физикотеологическим, так как тот, для кого неубедительно допущение Божественного Разума исходя из разумно-целевого устройства макро- и микрокосма, никак не примет и допущения должной наступить «соразмерности» между блаженством и нравственностью разумных существ. Более того, этико-теологический путь аргументации реально является лишь продолжением того, который Кант называл «физическим», ибо соответствующая «моральная вера» основывается, в конечном счете, на том, что Автор разумно-целевого мироустройства, как Существо совершенное, не должен лишить разумные существа ни продолжения их существования, ни справедливого воздаяния. Не заметил апостол «религии чистого разума» и непосредственной своей связи с деизмом (от которого он, как и Кант, дистанцировался): его последователи, точно так же, как и он, пытались «очищать» в своих чисто спекулятивных религиозных системах «разумной веры» и «моральной веры» традиционную религию от «мифологических» (исторических) наслоений (см. гл. 7, § 2). Как и «официальные деисты» Рейнгольд не останавливается перед недобросовестным дезавуированием реального христианства, трактуя его учения о вере как отрицание разума, о воздаянии — как жестокость, а о самой нравственности — как подавление человеческой природы. Чисто деистическим было и противопоставление Иисуса из Назарета всей Церкви — противопоставление, которое требовало изъятия из получаемого «экспериментальным путем» христианства не только Средневековья, но и апостольского века.

Тенденциозность этих религиологических установок Рейнгольда вполне объясняет односторонность его понимания самого феномена религии. Хотя он постоянно настаивает на равенстве религии и морали, мораль для него гораздо «равнее»: она выступает у него по отношению к религии то как целевая причина, то как движущая, а потому второй остается быть по отношению к первой только следствием и продолжением. Среди «трех элементов» ре-

лигии моральной вере приписывается без достаточного основания и сущностная первичность в отношении двух модусов богопознания и способность связывать их друг с другом, несмотря на то что представить себе, как она может связать метафизическую идею Бога с Его непознаваемостью, весьма затруднительно. Изящная и с «эстетической» и с апологетической точки зрения (не забудем, что Рейнгольд выступает миссионером «моральной веры») конверсия логического в историческое, при которой различаются три периода истории религии, обнаруживает непонимание самой природы религии как органического целого, не могущего функционировать за счет преимущественно одного какого-то, притом искусственно выделенного, компонента¹. Отсюда и совершенная умозрительность (наряду с риторичностью) таких моделей, как приведенные выше «чистая религия разума», «практическая чистая религия» и, соответственно, «теория чистой религии»: при органицистской трактовке религии (а она альтернатив не имеет, ибо сама природа человека как религиозного субъекта есть единство многих составляющих) ничего «чистого» в рейнгольдовском смысле в ней быть никак не может. Начальное христианство не было в отличие от некоторых форм пиетизма религией «чистого сердца» (будучи одновременно религией и обновленного ума и обновленной воли), а рейнгольдовская религия «чистого разума» действительно была «чистой», но только потому, что не была (как и кантовская «естественная религия», см. гл. 9, § 3) собственно религией. Наконец, «чисто рейнгольдовским» следует считать «чисто женственно-восторженное» позиционирование «евангелия чистого разума», которое христианство ожидало восемнадцать столетий, дабы «практическая» проповедь Иисуса Христа получила долгожданное «теоретическое» обоснование в «Критике чистого разума».

Сказанное не отменяет перечисленных заслуг и новаций в ФР, так как Рейнгольд был среди первых из тех, кто применил ресурсы секулярного философского разума к задачам религиоведения. Оно только ставит их в конкретный контекст его мировоззрения.

¹ Здесь нельзя не привести очень уместного сравнения православным писателем XX в. протоиереем Александром Ельчаниновым религии с духами, которые также суть триединство – спирта (догматы), ароматических веществ (обряды) и воды (мораль), из которых Л. Толстой (как и Рейнгольд) фактически оставил одну воду.

Влияние его, даже не будучи признанным, оказалось весьма значительным — притом не только на Гегеля, но и в первую очередь на... самого Канта, которого он, вместе с еще одним философом (к нему мы очень скоро обратимся), спровоцировал на изложение своей версии философии-о-религии — наряду с прочим и для того, чтобы читатель не довольствовался ею из вторых рук.

Что касается Клэйкера, то первая его заслуга будет продолжением рейнгольдской — это, конечно, тщательное развертывание самого *понятия ФР*. Хотя он и заблуждался, вместе с Рейнгольдом, приписывая ее непосредственно Канту, по крайней мере после «Писем» самого Рейнгольда «кантовская ФР» уже стала реальностью, и надо признать, что выписывание Клэйкером ее основных постулатов, задач, которые она перед собой ставила (и деструктивных и конструктивных), и тех проблем, которые были в нее заложены, отличается и точностью и тщательностью. Правильным был и «диагноз», поставленный востоковедом-теологом новейшей ФР: вместо исследования религии она предложила ее подмену, предполагая строить ее исключительно из потребностей субъекта и фактически вынося за скобки сам объект религиозного сознания, точнее, конструируя его все из тех же потребностей субъекта. Вместе с тем Клэйкер опережал свою эпоху, поставив вопрос о *теориях религии*, которые, как он их мыслил, должны быть ближе всего к тому, что можно было бы назвать сравнением религий, религиологической компаративистикой. В ее задачи, как есть возможность его понять, могло бы входить сопоставление религий исходя из ценностных критериев, которые, однако, складываются не только из оценочных, но и культурологических.

В связи с его собственной религиологией в первую очередь следует отметить достоинство его определений религии. Хотя они производят впечатление вполне традиционных, первостепенно важным представляется настойчивое выделение им самого *религиозного отношения*, в котором выявляются сразу два двуединства религии: ее мировоззренческих и практических составляющих и «равновесия» обеих ее сторон — «объектной» и «субъектной». Как и кантианцы, и, несомненно, не без их влияния, Клэйкер акцентирует, что религия основывается на целях морального самосовершенствования человека. Однако в противоположность им он исходит из *онтологической*, а не *гипотетической* объективности существования «предмета религии», и его религиологию следует

признать несомненно более «обоснованной», так как религиозное сознание, если оно действительно религиозное (а не чисто философское), не может «гипотезировать» предмет своего отношения.

При всей проблематичности деления религий на общественные и индивидуальные в связи с Землером (см. гл. 9, § 3) здесь очевидно совершенно оправданное стремление различать «слои» в религии как таковой — религию как институт и как религиозное сознание. Попытка соотнесения объективного единства и субъективной множественности в трактовке «истинной религии» также указывает на тот бесспорный факт, что хотя религия унифицируется основными учениями и культом, уровни религиозной сознательности ее последователей не могут не быть различными. А различие исконной общечеловеческой природы христианства и его «исторических адаптаций» (видимо, исходя и из этого различия Клэйкер отказывался считать себя «ортодоксом») — попыток превращения его в «политическую религию» свидетельствует об установке на различие в религии ее сущностного этоса и исторических модификаций.

Наконец, в самой своей полемике с кантовской философией в применении к религии он правильно подчеркивал хотя и общеизвестные, но не теряющие вследствие этого своего значения истины — прежде всего ту, что религиозное сознание (если это опять-таки не «религия философов») не может строиться на одних постулатах практического разума и как таковое предполагает обращенность к Традиции. Не подвела его религиозологическая интуиция и в том, что Библия есть не только «документ» о каких-то религиозно значимых фактах, но и само ее существование является важнейшим из этих «фактов»: речь идет о том, что ее достоверность как «религиозного документа» следует из ее духовной самодостоверности.

Вместе с тем современное религиозоведческое знание не оставляет сомнения в том, что трактовка Клэйкером религии отражает скорее ее идеальный образ (и отражает его, как можно было убедиться, весьма адекватно), чем ее реальное многообразие. Ее определение в качестве такого отношения религиозного субъекта к Божеству, которое обуславливает чувство непрерывного «теоцентрического» нравственного целеполагания и долженствования, соответствует в первую очередь сущности христианства, во вторую — других монотеистических религий, но никак не «перекры-

вает» религиозий архаических и нетеистических. Он сам фактически это продемонстрировал на примере язычества, но это никак не повлияло на его определение «религии как таковой». Отсюда и проблематичность его центрального тезиса — о том, что два «основных учения» — вера в Божественное бытие и бессмертие души — являются общерелигиозными основоположениями. В хорошо известном ему зороастризме (см. § 2) Божественное бытие радикально «раздваивается», а в изучавшемся в его время конфуцианстве оно вообще является достаточно условным, тогда как в буддизме (о котором, правда, в его эпоху было известно значительно меньше) помимо этого отрицается и сама «душа», но не считать их религиями все же затруднительно. При всей перспективности акцентирования индивидуальности субъектов религии само понятие «индивидуальных религий» нельзя не считать фикцией, так как религия как таковая есть реальность интерсубъективная, соборная, и даже пратьекабудда был связан, хотя и опосредованно, с буддийской, а не с любой другой общиной¹. Наконец, полемическая позиция Клэйкера по отношению к новейшей ФР при всей своей исходной правомерности (см. выше) была бы более конструктивной, если бы он не просто отрицал постулаты «чистого практического разума», но вводил бы их в более общий рациональный контекст. Например, если бы он указал на то, что хотя этико-теологический аргумент в пользу Божественного бытия и бессмертия души (исходя из глубинной потребности человеческого сознания верить в них) является сам по себе вполне заслуживающим внимания, но с неизбежностью становится лишь «антропоцентрическим», если считать его единственно истинным,

¹ Pratyekabuddha (будда для себя) — буддийский подвижник, достигающий нирваны, но отказывающийся от проповеди обретенных им истин. «Институт» пратьекабудд имел, вероятно, два обоснования. Первое — доктринально-мифологическое — могло быть связано с преданиями о колебаниях самого Будды относительно целесообразности проповеди после «просветления» (*бодхи*) в связи с сомнениями относительно наличия достойных реципиентов. Другое соотносимо с потребностями буддийской общины в создании отшельнических групп, которые могли бы восполнить тот недостаток в аскезе, которого не было у других, соперничавших с буддистами общин, вроде адживиков или джайнов. Упоминания о пратьекабуддах и избранном им пути анахоретства в текстах палийского канона многочисленны, прежде всего в повествовательных — джатаках и ападанах. Известна и специальная «Паччекабуддападана», посвященная их прославлению, где цитируется знаменитое сравнение «Сутта-нипаты» (I.3) буддийского анахорета с одиноким носорогом.

противопоставлять физико-теологическим и выносить за скобки объективность самого объекта религиозного отношения.

То, что нефилософ осмелился бросить решительный вызов тому, кто становился для своего времени уже Философом, и пошел против «духа времени» своей эпохи, не будучи обеспечен какими-либо соответствующими этому демаршу регалиями, сделало его обреченным на самое худшее, что может случиться с любым полемистом, — на незамеченность. И об этом, исходя из того, что им было сделано немало полезного, можно только пожалеть.

ГЛАВА 11 ХАЙДЕНРАЙХ И «НАЧАЛЬНЫЙ ФИХТЕ»: ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ И КРИТИКА ВСЯКОГО ОТКРОВЕНИЯ

Рейнгольд не был единственным «апостолом критики чистого разума», опередившим мэтра в попытке создания религиологической системы на основании критической философии. Кантовская философия начала завоевывать университеты — вначале Иену, затем Лейпциг, но, как правильно отмечал обеспокоенный Клэйкер, стала захватывать и некафедральные позиции. Представляемые в настоящей главе опыты религиологии различаются тем, что в первом из них установки кантовского критицизма по отношению к религии были применяемы с существенными оговорками, во втором — безоговорочно и с выведением из них самых «революционных» следствий. Они открывают философско-религиозный бум 1790-х гг., который характеризуется тем, что все более или менее заметные фигуры немецкой философии едва ли не в одночасье обращаются к религиологической проблематике.

§ 1. «Религия разума» с Откровением

Среди «неортодоксальных» последователей критической философии¹ несомненно выделяется Карл Генрих Хайденрайх (1764–1801), ставший в 1785 г. магистром, а в 1789 г. профессором в Лейпциге, очень одаренный, образованный и плодовитый автор, чья преждевременная кончина воспрепятствовала ему сделать гораздо больше того, что ему удалось. По оценке

¹ К ортодоксальным кантианцам следует отнести в первую очередь И.Х. Лоссиуса (1743–1813), Г.С. Меллина (1755–1825), Л.Г. Якоба (1759–1827), К.Х.Э. Шмида (1761–1812). Последний начал читать лекции сразу по выходу первого издания Первой Критики и составил одновременно «Критику чистого разума в основоположениях для лекций со словарем для облегчения пользования кантовскими сочинениями» (1786), а затем приступил к строительству системы критической философии, охватывавшей этику, теорию права, психологию, логику и метафизику, которой не было у самого Канта. Он также составил специальный «Словарь для облегченного усвоения кантовских сочинений», который к 1789 г. выдержал уже четвертое издание.

В. Круга, он философствовал преимущественно в кантовском русле, сохраняя при этом «своеобразие своего духа»¹. Еще до своего магистерства он успел издать эссе, посвященные исследованию доказательств бессмертия души, пантеизму Спинозы, соотношению восприятия и фантазии. В его «Системе эстетики» (1790) читатель без труда обнаруживает терминологию и построения не только кантианские, но и вольфианские, а также что основные акцентировки автора не сводятся ни к тому, ни к другому философскому формату. Это сравнительно компактное произведение осталось незаконченным: его первый том состоял из восьми «опытов», три из которых сопровождалось дополнениями, а седьмой, помимо этого (по намерению автора или по небрежности издателя), оказался по номеру продублированным (потому «опытов» фактически оказалось девять). А в 1790–1791 гг. в Лейпциге выходят в двух томах его «Размышления о философии естественной религии» (*Betrachtungen über die Philosophie der Natürlichen Religion*): с формальной точки зрения и в историко-философской ретроспективе это был своеобразный возврат от тематики З. фон Шторхенау к тематике А. Рукерсфельдера (см. гл. 8, § 1).

Как и Рейнгольд (см. гл. 10, § 1), Хайденрайх видел в кантовской философии предпосылку для соответствующего времени и в то же время всеобщего и разумно оправданного учения о религии. Как и автор «Писем о кантовской философии», он был убежден в том, что религия в течение веков постепенно приходила в состояние упадка, пока «дух дерзости и распутства» не взял наконец окончательно верх². Разделял он и основной принцип критической эпистемологии, согласно которому истина заключается в соответствии наших представлений не экстраментальной действительности, вещам самим по себе, но исходным формам, принципам и законам наших познавательных способностей, а также (и это существенно важно) что такое понимание истины должно быть заложено в «каждое утверждение философской теологии (*eine philosophische Theologie*)»³. Потому последняя может осуществляться лишь в форме трансцендентальной теологии (*Transcendentaltheologie*), задача которой должна состоять прежде всего в

¹ Krug, 1832–1838. Bd. II. S. 422.

² Heydenreich, 1790–1791. Bd. I. S. 37.

³ Ibid. S. 64, 56.

разъяснении теологических понятий, и эта «чистая трансцендентальная теология» трактовалась им как предпосылка теизма¹. Закономерно, что он вместе с Кантом невысоко ставил «физикотеологию», считая, что созерцание физической природы может самое большее привести к осознанию действия в мире причинности как таковой, но не бытия Бога, а также что истинную абсолютную конечную цель человеческого существования приоткрывает только «моральный мир», а раскрывает «моральная теология»².

Тем не менее Бог не был для Хайденрайха лишь постулатом практического разума: он был убежден в том, что вера в Бога у каждого индивида образуется «через постепенную произвольную работу» разума, даже и не обращающегося к философствованию, а также что истинная философия и религиозная вера не состоят в противоречии и могут быть приведены к гармонии³. А это значит, он допускал, что аутентичная религиозная вера может быть *фундирована* методом «истинной философии», а не *конституирована* ею, что отличает его позицию от кантовской, соответствовавшей именно второму способу решения вопроса об их отношении.

Как и Кант, молодой лейпцигский профессор видел в нравственности главное основание религии: «Нравственность одна есть то, что делает для нас веру в Бога и религию насущной, от нашего существа неотчуждаемой потребностью»⁴. Хайденрайх, однако, указывает, что в определенной мере отдалается от Канта, утверждая, что каждый индивид имеет не только «практическую потребность в религии» (на чем настаивал Кант), но и «потребность в созерцании» (ein contemplatives Bedürfnis). Речь, правда, идет о «чисто теоретическом созерцании нравственного закона», который ведет к религии⁵. Разумеется, это «созерцание нравственности» должно быть неразрывно связано с самой практической жизнью и иметь ее своим следствием, ибо в противном случае религиозная вера станет «мертвой верой». Но это же «созерцание нравственного закона» предназначено и «порождать теорию религии» (eine Theorie

¹ Ibid. S. 87.

² Ibid. Bd. II. S. 16, 33.

³ Ibid. Bd. I. Vorrede (страницы не указаны).

⁴ Ibid. S. 49.

⁵ Ibid. S. 173.

der Religion zu erzeugen), тогда как «практический постулат» превращает эту теорию в «действенную живую религию»¹. На те же два раздела — теоретический и практический — подразделяется и сама «философия естественной религии».

«Теоретическая философия естественной религии» и есть естественная теология. Задача ее — в обосновании «разумной веры». Что же это за вера? «Религиозная разумная вера (der religiöse Vernunftglauben) есть полагание-за-истину (Fürwahrhalten) существования Бога и всех связанных с этим представлений, которое непосредственно через какое-то знание и познание основывает само себя на первоначальных, прирожденных, непосредственных полаганиях-за-истину разумных существ, на их естественной вере (Naturglauben) — в какой мере и то, что невозможно, должно быть трактуемо как противоразумное...»². Как подчеркивает К. Файеррайс, здесь Хайденрайх отходит от Канта (для которого религия была лишь выводом из практического разума), настаивая на первоначальной связанности религии с естественной природой человека³. Задача философии естественной религии заключается, по Хайденрайху, не в прояснении существования Бога исходя из нравственного миропорядка и не в «исчислении» человеческих обязанностей, но в разъяснении «оснований религии (die Gründe der Religion), которые прежде всякого опыта заложены в нашу природу»⁴. Он пишет и о наличии некоей «внутренней необходимости», через которую человек побуждается «в Существо, не относящемся к миру», видеть достаточное основание для существования мира⁵.

Второй раздел «философии естественной религии» составляла «аскетика естественной религии» (Ascetis der Natürlichen Religion), предметом которой была повседневная человеческая жизнь, прежде всего этическое поведение. «Аскетика» рассматривалась Хайденрайхом как «средство» оптимальной реализации теоретических познаний о религии в результативности практической жиз-

¹ Heydenreich, 1790–1791. Bd. II. S. 82.

² Ibid. Bd. I. S. 232. Нельзя в определении Хайденрайха не усмотреть определенного логического круга: полагание-за-истину частично по крайней мере определяется через самое себя.

³ Feiereis, 1965. S. 157.

⁴ Heydenreich, 1790–1791. Bd. I. S. 234.

⁵ Ibid. Bd. II. S. 133.

ни. Осознавая, что кантовская философия представляет угрозу для людей, верующих в Откровение, он пытается идти на встречу «супранатуралистам» в той мере, в какой это возможно в рамках критической философии. Он признает не только то, что возможность сверхъестественного Откровения имеет основания, но и что такое основание имеет и богооткровенное содержание веры, которое для одного разума недоступно: «разум никогда не может достичь того, что может надежное, освященное перед лицом любого сомнения (vor jedem Zweifel geheiligte) Откровение»¹. Допускает он также, что «основные предметы действительно Божественного Откровения непостижимы»². Философия естественной религии должна только выяснить, нет ли в том, что считается богооткровенным, чего-либо неразумного или безнравственного. Она также может предположить недоказуемость того, что «какое-либо истинное Божественное Откровение» может претендовать на универсальность для всего человечества³. Проблема множественности религий находится за порогом философского познания, поскольку «чисто философский форум» не может решить, какое из сверхъестественных богооткровений различных народов должно считаться единственно подлинным. Внешние критерии того или иного откровения должны изучаться исторической критикой — философия занимается только теми внутренними критериями, которые касаются «божественности чудесным образом открытых истин»⁴.

§ 2. Откровение на суде «религии разума»

Третий последователь Канта, опередивший по времени своего учителя в разработке религиологии, составлял прямую противоположность восторженному Рейнгольду. Хотя обоих в кантовской системе привлекла прежде всего возможность с ее помощью разрешить противоречия в современной им теологии и реформировать саму религию, установки были различными.

¹ Ibid. Bd. I. S. 3.

² Ibid. Bd. II. S. 203.

³ Ibid. S. 205.

⁴ Ibid. S. 202.

Своей целью новый адепт ставил быть не «апостолом кёнигсбергского философа», но практически равноправным его продолжателем, начав строить на оставленном им основании. Различными были и «стартовые площадки» — то, от чего каждый из них отталкивался, обращаясь к критической философии.

Иоанн Готлиб Фихте (19.05.1762–29.01.1814), родившийся в семье сельского ткача и дочери торговца полотном в маленьком селении в Оберлаузице (Саксония) и полностью «сделавший самого себя», с детства демонстрировал выдающиеся мнемонические способности и не только с жадностью слушал местные проповеди, но мог слово в слово воспроизводить их. Это удивительное дарование обратило на него внимание барона фон Мильтица, который передал восьмилетнего мальчика для дальнейшего образования пастору Кребелю в Нидерау, за чем последовали годы обучения в Мейсене и Шульфорте. После поступления в 1780 г. в Университет Иены молодой человек увлекается верой в предопределение, от которой один из проповедников попытался его вылечить рекомендацией взяться за метафизику Вольфа, впрочем, безуспешно. После тяжелых лет нужды и попыток зарабатывания денег частным учительством вначале в Германии, а затем в Швейцарии Фихте переехал в 1790 г. в Лейпциг, где окончательно расстаётся, несмотря на убежденность в своем предназначении к ораторскому искусству, с идеей карьеры проповедника: в Саксонии, по его мнению, разумному религиозному сознанию угрожало «более чем испанская инквизиция»¹. Однако не только внешняя напряженность исключала для него духовную карьеру, но еще более — внутренняя. Об этом свидетельствует одно из самых ранних его сочинений — миниатюрные «Афоризмы о религии и деизме».

Внутренняя напряженность Фихте обуславливалась конфликтом между разумом и сердцем. Разум молодого философа стоял полностью на стороне деизма, с идеями познаваемости Божества и детерминизма. Согласно афоризму 15 из его сочинения, «первая причина всяческого изменения есть изначальная мысль Божества. Стало быть, также всякое мыслящее и ощущающее существо необходимо должно существовать так, как оно существует. Ни его поступки, ни его страдания безусловно не могут быть иными, чем они суть. То, что обычное человеческое чувство называет грехом,

¹ Цит. по: [Фишер, 2004. С. 146].

возникает из необходимого, большего или меньшего ограничения конечных существ. Из этого вытекают необходимые следствия для состояния этих существ, которые столь же необходимы, как бытие Божие, и следовательно, неуничтожимы». Из этой сентенции следовало, что само понятие греха — фикция обыденного сознания, не знающего законов мироустройства, и, далее, что если бы даже грех был реален, фиктивным было бы предположение о возможности избавления от него, а потому, если договаривать до конца, также учение о воздаянии и спасительности Искупления. Таков был наиболее ясный ответ разума, подсказанный, по предположению К. Фишера, Лессингом. Другим был ответ «религии» (в «Афоризмах» 16—17): «Бывают известные минуты, когда сердце мстит спекуляции, когда оно обращается к признанному неумолимым Богу с горячим порывом, точно Он изменит свой великий план ради индивидуума, когда ощущение явной помощи, почти беспрекословного исполнения молитвы колеблет всю систему и когда всем присущее сознание неуютности Богу вызывает страстное желание примирения». Таким образом, «деистический разум» и «религиозное сердце» Фихте безнадежно разошлись друг с другом в самом главном вопросе — возможности свободы, поскольку возможность и соответственно невозможность греха измеряется причастностью человека свободному выбору. Последний, восемнадцатый, афоризм свидетельствует о том, что молодой мыслитель хотел прибегнуть и к последнему средству разрешения раздвоенности, которое не принесло ему желанного результата: «Единственным средством спасения для него (раздваивающегося между велениями разума и сердца. — *В.Ш.*) было бы пресечь для себя эти спекуляции, когда они переходят пограничную линию. Но может ли он сделать это как хочет?.. Может ли он это, если такой образ мыслей стал уже его природой, уже переплетен со всем его духовным строем?»¹.

При всей раздвоенности своего мировосприятия будущий великий философ больше доверял разуму, чем сердцу, а потому единственным способом для него сохранить идею свободы было бы обретение такой философской доктрины, которая дала бы достаточное основание для «субъективного бытия» свободы личности в объективно детерминированном мире. И он ее обрел — когда

¹ Там же. С. 224—225.

в том же году в Лейпциге один студент обратился к нему с просьбой преподавать ему кантовскую философию. Впервые кантовская философия упоминается им в письме к будущей жене Иоганне Ран от 12.08.1790 г., а чуть позже Фихте напишет: «Я посвящу этой философии по меньшей мере несколько лет моей жизни, и все, что я напишу по крайней мере в течение нескольких лет с этого времени, будет только о ней. Она невообразимо трудна, и ее непременно надо сделать более легкой...»¹.

В кантовской системе он вначале получил все, в чем испытывал потребность. Одному из своих товарищей по Иенскому университету, Ахелису, он писал: «Набросился на философию, и, само собою разумеется, на кантовскую. Тут я нашел средство против истинного источника моих бед и сверх того немало радости. Влияние, оказываемое этой философией, особенно же ее моральной частью, впрочем, непонятной без изучения “Критики чистого разума”, на всю систему мышления человека непостижимо». Другому адресату, Вейсхуну он сообщал: «Я живу в новом мире с тех пор, как прочел “Критику практического разума”. Положения, казавшиеся мне непроверяемыми, опровергнуты; вещи, о которых я думал, что мне их никогда не могли бы доказать, например, понятие свободы, долга и т.д., для меня доказаны, и это возбуждает во мне большую радость. Прямо непостижимо, какое уважение к человечеству, какую силу дает нам эта система!»².

Несмотря на патетичность последней фразы, обращение к кантовской философии у Фихте отличалось от обращения к ней Рейнгольда. Во-первых, оно было мотивировано более глубокими внутренними проблемами духа, чем желанием только исправлять существующие теологические системы. Во-вторых, гению Фихте не понадобилось пяти раз, чтобы понять Первую Критику (см. гл. 10, § 1), и он смог быстро прийти к пониманию ее значимости через вышедшую уже к тому времени Вторую Критику (хотя признавал логическую первичность первой). В-третьих, хотя оба философа работали над применением кантовского учения к религии, Фихте с самого начала определил для себя, что он должен восполнить учителя и в чем конкретно. Кант вывел из практического разума априорную необходимость веры вообще, но не успел еще затро-

¹ Фишер, 2004. С. 147.

² Там же. С. 148–149.

нуть главное в этой вере — отношение к самому Откровению. Именно это понятие и решил «вычертить», по кантовским «наброскам», начинавший философ, едва только примиривший потребность сердца в свободе с возможностью оправдания ее из разума. Он рассчитывал на то, что Кант оценит саму попытку достраивать его систему до полноты, и в этом своем расчете не ошибся.

«Опыт критики всякого откровения» (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) — первый систематический трактат Фихте — был написан в неправдоподобно сжатый срок, всего за четыре недели, во время его краткого пребывания в Кёнигсберге, который уже становился Меккой чающих философского возрождения. Возможно, что темп был ускорен и желанием начинавшего кантианца произвести впечатление на мэтра после первого, «не особенно любезного» приема (04.07.1791). Так или иначе уже 18.08.1791 г. рукопись текста с посвящением «Философу» была отослана Канту на отзыв, который оказался однозначно благоприятным. Фихте входит в круг близких друзей Канта. Тираж «Опыта» без указания имени автора выходит в Галле весной 1792 г. Поскольку все ожидали кантовской монографии по религии, а «Опыт» полностью соответствовал его духу, в Иене не сомневались, что это сочинение вышло из-под пера Канта. Когда же сам Кант поместил опровержение этой информации в «*Allgemeiner Literaturzeitung*», назвав автором трактата кандидата теологии Фихте, имя последнего сразу становится знаменитым. В следующем году выходит второе издание «Опыта»¹, а его счастливый автор при содействии влиятельного юриста-кантианца Хуфланда и веймарских министров Фогта и Гёте занимает освободившуюся после Рейнгольда кафедру кантовской философии в Иене. Переиздание не было, однако, простым воспроизведением первого варианта: молодой философ добавляет не только новые уточняющие положения, но и целых два

¹ В 1792 г. Фихте обратился к Канту с настоятельной просьбой о материальной помощи, в которой остро нуждался, и Кант решил проблему, по выражению А. Гулыги, в его духе, «диалектически»: кредита он ему из своих средств не предоставил, но посодействовал с рекомендацией для получения учительского места в богатой семье и нашел издателя для второй версии «Опыта критики всякого откровения», который немедленно выплатил автору гонорар. См.: [Гулыга, 1994. С. 224–225]. Ф. Медикус предлагает некоторые хронологические детали, цитируя письмо Фихте Т. фон Шёну от 30.09.1792: «Хартунг требует второго издания моей “Критики”, которая, как я увидел из приписки совершенно неизвестного мне лица, имеет больший успех, чем тот, на который я мог надеяться в самых моих смелых мечтах» [Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. XLV].

параграфа, притом первостепенной важности. В первом из них он предлагает опыт дедукции религии из человеческой способности желания как такового, пользуясь ресурсами Первой Критики для создания своей собственной версии критической феноменологии сознания; во втором ставит вопрос о том, к какому более общему роду принадлежит само Откровение как способ передачи информации. Следуя историческо-хронологическому принципу, мы представим вначале содержание первого издания, а затем обратим внимание на добавления, включенные во второе.

Во введении (обозначенном как § 1) понятие откровения (*Offenbarung*) получает косвенное определение в качестве повсеместного явления, распространенного во всех человеческих обществах (от самых диких до самых развитых) — в виде «мнений о взаимосообщениях между высшими существами и людьми, преданий о сверхъестественных воздействиях и влияниях Божества на смертное»¹. Задача философии состоит в том, чтобы 1) изучить истоки этого понятия, 2) исследовать его «претензии» и 3) дать ему оценку, не отправляя его «в страну грез» и не зачисляя в разряд выдумок мошенников. Философское же исследование данного понятия должно, — сразу оговаривается новый последователь Канта, — исходить из априорных принципов. Это означает, что философу следует абстрагироваться от особенностей, которые могли бы быть присущи какому-либо конкретному откровению, и рассматривать его (как таковое) как относящееся к религии, поскольку ею определяется практический разум. Более того, ему необходимо отвлечься и от того, существует ли вообще какое-либо откровение (как истинное) в действительности, сосредоточившись только на «общих принципах, имеющих силу вообще для всякого откровения», иными словами, выяснить возможность откровения вообще. Ответственность при решении поставленных задач усугубляется существенным значением предмета исследования для всего человечества, а потому первостепенно важно не «дать увлечь себя предвзятому мнению», имея перед глазами только путь, указываемый «критикой» (кантовской философией). Это означает, что Фихте устраняет религиозную традицию для выяснения того, что лежит в ее основании, полагая, таким образом (на сей раз уже без всякой «критики»), что сама критическая философия ничего

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. 7.

«предвзятого» (в отличие от всех остальных и философий, и религий) содержать в себе не может.

Если откровение относится к религии, то и последняя должна получить от критической философии гарантии на свое существование. В § 2 «Дедукция религии вообще» (*Deduktion der Religion überhaupt*) сразу выясняется, что нравственный закон, дабы не противоречить себе и не перестать быть законом, должен властвовать над природой. Но это он может делать не в существах, которые сами страдательно аффинируются природой, но только в Существо, определяющем собственную природу совершенно самостоятельно, и в нем соединяются моральная необходимость и абсолютная «физическая свобода». Это Бог, чье существование следует предположить столь же неоспоримо, как и нравственного закона. В Боге властвует нравственный закон, притом без всякого ограничения, и Он *должен* (*muss*) — от Него нравственный закон это *требуется* (*vermöge der Anforderung des Moralgesetzes an ihn*) — осуществлять полное согласование нравственности конечных существ с их счастьем¹. Из этого главного доказательства бытия Божия — через постулирование Его как гаранта нравственности, — Фихте выводит два других Его атрибута — всеведение и вечность. Эти атрибуты составляют постулаты практического разума, которые у него в отличие от Хайденрайха (см. § 1) совпадают с верой. Определения в понятии Бога делятся на те, которые вытекают из определения Бога как того, все существо которого «полностью определяется нравственным законом, и только им одним»², и те, которые Ему можно дать в применении к возможностям конечных нравственных существ.

Однако пока мы еще лишь в сфере теологии, т.е. мертвом знании без практического выхода, тогда как искомая (дедуцируемая) религия (*religio*) — и здесь Фихте полностью принимает этимологию Лактанция (см. гл. 6, § 2) — «по самому значению слова должна обозначать нечто нас *связующее*, и связующее *крепче*, чем мы были бы [связаны] без нее»³. Вместе с тем и теология, если она исходит из основоположной для практического разума идеи соответствия нравственности и счастья, не остается только наукой, но

¹ Ibid. S. 10.

² Ibid. S. 11.

³ Ibid. S. 12.

уже непосредственно при своем возникновении есть и религия, потому что, снимая противоречие между нашим теоретическим и практическим разумом, она делает возможным «продолжение причинности» морального закона в нас¹. Ее «религиозность» (Reliosität) заключается в естественности выведения практических следствий из этих постулатов. В той мере, в какой мы вынуждены обращать свой взор при всяком нашем решении к тому, кто один знает моральную цену этих решений и с кем связаны наши страх, надежда и ожидания, мы и имеем дело с религией, основанной на идее Бога, который определяет природу в соответствии с моральными целями. Однако фихтевская религия отнюдь не «простодушна»: перед тем как повиноваться воле Бога, надо еще выяснить, действительно ли существует обязанность повиноваться ей как таковой и на чем она сама основана. Оказывается, практический разум не содержит требование считать эту волю для нас обязательной (она не «закон», но лишь «разрешение»); ее следует предпочитать (повиноваться из долга надо только самому закону), а потому и сама религия (и здесь он от Лактанция уже очень далек), которая есть «признание Бога моральным законодателем», не обязательна в собственном смысле слова².

Чуть ниже дается еще одно описательное определение религии, которое, как кажется, является для фихтевской религиологии сущностным: «Идея Бога-законодателя, [действующего] через моральный закон в нас, основывается, таким образом, на овнешнении (Entäusserung) нашей [собственной природы], на переносе субъективного на существо вне нас, и это овнешнение есть собственный принцип религии (das eigentliche Prinzip der Religion), поскольку она должна служить волеопределению. Эта [идея] не может в собственной смысле усилить наше уважение к моральному закону вообще, ибо всякое уважение к Богу основано на признанном совпадении Его с этим законом (seine anerkannte Uebereinstimmung mit diesem Gesetze) и, следовательно, на уважении к самому закону». В некоторых случаях представление о долге повиновения Богу может помочь нам прислушиваться к разуму³. Или, по-другому, хотя религии, которая есть и вера в постулаты

¹ Fiche, 1908–1912. Bd. I. S. 17.

² Ibid. S. 22.

³ Ibid. S. 24.

практического разума, и момент волеопределения, и не может быть делегирована субъективная общезначимость, нельзя доказать и того, что людям доступна столь высокая степень добродетели, чтобы они могли без религии вовсе обойтись. О любом требовании нравственного закона можно сказать, что оно тождественно повелению Божию «по материи» (по содержанию), но мы не можем утверждать, что оно есть повеление Божие и по форме. По-другому, вопрос состоит «в форме»: действительно ли Бог издал для нас закон и каковы факты этого законодательства? Так Фихте подводит своего читателя к «дедукции откровения».

В § 3 «Деление религии вообще на естественную и откровенную» (*Einteilung der Religion in die natürliche und geoffenbarte*) подтверждается, что теология становится религией тогда, когда положения, принятые волей через закон разума, действуют на нас практически. В «наисобственном смысле» религия возникает, когда это действие закона разума на нашу волю осуществляется непосредственно, т.е. требованию закона «прибавляет вес» то, что это требование Бога¹. На поставленный в предыдущем параграфе вопрос, сформулированный теперь «исторически» — явился ли нам Бог как моральный законодатель и если да, то каким образом? — Фихте, почитавший до Канта Спинозу, отвечает пантеистически. Явился потому, что, с одной стороны, Он есть создатель мироустройства, а потому проявление в нас морального закона через наше самосознание следует рассматривать как Его собственное проявление, с другой — сам моральный закон в нас и есть искомое явление нам Бога². Из этого следует наличие двух принципов религии (*zwei Prinzipien der Religion*) — принцип сверхъестественного *в нас* и принцип сверхъестественного *вне нас*. Религия, основывающаяся на первом принципе, может быть названа естественной (*Naturreligion*), а та, в основании которой лежит второй, — религией откровенной (*geoffenbarte Religion*), ибо для ее получения требуется некоторое «таинственное, сверхъестественное средство» ее сообщения нам. Субъективно же, на уровне навыка разумного духа (*Habitus*) — в качестве религиозности (*als Reli-*

¹ Ibid. S. 28. Следует, однако, заметить, что это *непосредственное* действие закона не лучшим образом сочетается с тем, что субъект разума должен соотносить его требование с *предполагаемым* им велением Бога.

² Ibid. S. 30.

giosität) — они вполне могут уживаться в одном индивиду и составлять единую религию, ибо опираются хотя и на противоположные, но не противоречащие друг другу основания¹.

В примечании к этому параграфу Фихте отмечает накопившуюся уже путаницу в определениях религии, отмечая, в частности, что ни одну конкретную религию, в том числе христианство, нельзя отождествлять с религией как таковой, ибо ни одна из них не может быть совершенно очищена от чувственности (а религия для него, как кантианца, не забудем, есть прежде и впереди всего дело разума), поскольку всякая религия основана на потребности последней. Понятие религии есть понятие родовое. Подчиненные ему понятия естественной религии и богооткровенной должны различаться не столько по содержанию, сколько по своим познавательным принципам (*Erkenntnisprinzipien*). С ними и следует соотнести искомое понятие откровения².

В следующем же § 4 «Рассмотрение понятия откровения как подготовка к его дедуции» мы имеем дело с рассмотрением формальным. Рассмотрение это открывается силлогизмом, в соответствии с которым все религиозные понятия должны выводиться только а priori из постулатов практического разума, а понятие откровения к ним относится, то и на него данная закономерность распространяет действие. За этим следует утверждение, что если это не так и данное понятие априорным не является, претендуя на то, чтобы исполнять свое предназначение только а posteriori, то его следует признать целиком ложным. Даже если признать априорное происхождение понятия откровения, то следует выяснять дальше, дано (*gegeben*) ли оно а priori или только а priori же создано (*gemacht*) или *сконструировано* (*erkünstelt*), т.е. снова ложно, и это подозрение серьезно, так как в связи со сверхчувственным выстроено слишком много поэтических фантазий и грез. Впрочем, можно найти один важный различительный критерий: найдется ли в опыте данная практическая потребность, которая могла бы

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. 31. Нельзя при этом не задаться вопросом, что, собственно, Фихте, столь тщательно определявший и дедуцировавший понятия, разумел под «сверхъестественным»: Бог, в конечном счете равный «чистому» нравственному закону и самопроявляющийся вместе с этим законом в нас, вряд ли соответствует идее сверхъестественного. Из этого следует, что и «сверхъестественное средство» передачи людям религии должно было быть для Фихте лишь метафорой.

² Ibid. S. 33.

дать обсуждаемому понятию «если и не апостериорность, то, во всяком случае, некоторое оправдание»? В таком случае также нельзя еще будет признать «полноценную» априорность данного понятия, но во всяком случае невозможно будет доказать и его совершенную пустоту.

Понятие откровения не определяется содержанием полученного опыта, но возможностью предположить значимость данного понятия, а именно рассмотреть, позволяет ли разум допустить, что ему будет соответствовать что-либо вне нашего сознания. Пример — понятие злого первоначала в мире, действующего наряду с добрым. Это есть несомненно априорное понятие (не данное ни в каком опыте), имеет все признаки понятия не «данного» (для этого понятия нельзя, почему-то считает философ, привести никакой «данности чистого разума»¹), а «созданного», но в опыте обнаруживается много данностей, которые оправдывают существование соответствующего понятия, оно может быть употреблено для «практического» (пусть и не теоретического) объяснения природы и не противоречит практическому разуму. А потому данное понятие можно признать идеей, которой что-то *может* соответствовать. В заключение Фихте признает, что пока из дедукции понятия откровения удалось извлечь лишь небольшое (вспомним, что только то, что нельзя а priori доказать его совершенную пустоту).

Более существенных результатов философ ожидает от «Дедукции понятия откровения из принципов чистого разума а priori» (§ 5). Противодействие закона природного нравственному может варьироваться в различных индивидах в зависимости от особенностей их чувственной природы, и можно допустить даже такую степень ее господства над ними, при котором закон нравственный утрачивает свою силу или навсегда или иногда. Поэтому для таких существ моральные побуждения могут быть донесены только чувственным способом. Однако ни одно конечное существо не в состоянии само заставить эту идею дойти до него через его чувственную природу. Следовательно, сам Бог только должен возвестить им и себя и свою волю как закон для них в чувственном мире. Так мы и приходим к искомой дедукции понятия откровения — понятия о произведенном Богом в чувственном мире явлении, посред-

¹ Правда, в таком случае и для понятия благого первоначала нельзя привести никакой «данности чистого разума» и непонятно, почему оно здесь не подвергается «экзамену».

ством которого Он открывает себя как морального законодателя; оно может быть дедуцировано исключительно из априорных понятий разума. Прямым результатом произведенной дедукции является делегирование разуму прав подвергать критике все, что выдает себя за откровение. Разум не ждет от «явлений» закона потому, что сам же им его предписывает, — утверждает почитатель «Критики чистого разума». Потому и все условия, или критерии божественного откровения, при которых некое «явление» может быть признано откровением, диктуются разумом: если конкретное, «историческое» богооткровение будет соответствовать приведенному дедуцированному понятию, разум признает его за то, чем оно себя «являет» (а если нет, не договаривает Фихте, то пусть все претензии оно предъявляет себе). При этом вводится тонкое диалектическое распределение: изучать, не будет ли какое-либо «историческое» откровение (*in concreto*) противоречить выставленным требованиям, — дело прикладной критики данного откровения, а при каких условиях оно им противоречить не будет — дело критики понятия откровения вообще¹. В итоге выяснена мыслимая возможность искомого понятия, но соответствует ли ему эмпирическая возможность, требует дальнейшего изыскания.

Оно и осуществляется в объемном § 6 «О возможности эмпирической данности, предполагаемой в понятии откровения». Степени морального совершенства конечных разумных существ являются определяющими для априорного различения трех, по существу, уровней религии. Разумная религия (*Vernunftreligion*), или чистая религия разума (*reine Vernunftreligion*), есть та, последователи которой не ожидают от мысли о Законодателе даже облегчения в своем волеопределении, но ждут от Него только удовлетворения своей потребности в служении Ему. Данная религиозность (*Religiosität*) не ждет от Него приказа повиноваться, но только разрешения на это, не мнит оказать Ему милость своим служением, но считает возможность самого своего служения Его милостью. Это — высшее моральное совершенство человека, и нельзя определить а priori, существуют ли вообще конкретные люди, способные к нему (при нынешнем состоянии человечества такое маловероятно)². Естественная религия (*Naturreligion*) есть религия

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. 43.

² Ibid. S. 45–47.

людей, располагающих твердой волей в повиновении моральному закону, но не свободой в каждом отдельном случае, поскольку чувственные склонности еще равноправно борются с чувством долга в этих индивидах и очень часто одерживают победу. Представление о совершенно святом Существо, повелевающем и им быть святыми, необходимо для того, чтобы стремление к нравственному закону и уважение к нему окончательно брало у них верх над природными склонностями¹. Наконец, необходимость религии откровения (Offenbarungsreligion) обосновывается преобладанием в человечестве третьей, низшей степени нравственного совершенства — когда отсутствует уже сама воля признавать нравственный закон и повиноваться ему и способность желания определяется одними только чувственными побуждениями. Необходимость откровения для таких людей следует из того, что при господстве чувственности у них отсутствует даже воля к моральному добру, а поскольку она необходима, чтобы искать «религию как средство более сильного определения моральным законом», то человечество само неспособно не только на нахождение этой религии, но и на ее поиск².

Отличие религии откровения от первых двух состоит прежде всего в том, что они основываются на моральном чувстве, тогда как она должна его же создавать в тех людях, в которых оно подавлено³. Здесь есть две возможности: либо Бог вначале пробуждает в сердце одного или нескольких людей искомое моральное чувство и затем дает ему или им повеление пробудить и прочих людей, либо непосредственно возвещает испорченному человечеству эти моральные принципы, освящая их своим авторитетом. Первый вариант, однако, больше соответствовал бы естественной религии, хотя и донесенной сверхъестественным путем, а потому для богооткровенной остается только второй — когда избранные Богом люди возвещают человечеству свои учения, опираясь на божественный авторитет и в качестве божественных посланников⁴. Утвердить свой авторитет для людей чувственных Бог не может на своей святости (само уважение к ней предполагает то самое мо-

¹ Ibid. S. 47–49.

² Ibid. S. 49–53.

³ Ibid. S. 54.

⁴ Ibid. S. 54–56.

ральное чувство, которое еще должно быть развито этой религией), но только на том, что они могут уважать, — на своем величии и могуществе Господина над природой и над ними.

Вопрос о том, как могут реципиенты откровения определить, божественного ли оно происхождения, решается через само их моральное воспитание. Отличие богооткровенной религии от естественной с точки зрения субъекта состоит в том, что единственно возможный мотив, представление о законодательстве Святого, основывается во втором случае на принципах разума, а в первом, — когда сам разум «совершенно подавлен», — только на способности воображения. Тем не менее, чтобы представления этого воображения действовали на душу, они должны полагаться вполне подлинными и верными и не должны быть плодом данного воображения, но должны быть даны душе. Чувственное происхождение (со стороны субъекта) этой рецептивности не наносит, однако, ущерба «чистой моральности», и вызванный чувственностью поступок не становится менее моральным, так как действующий мотив есть святость Законодателя, а чувственным является только способ передачи (*Vehiculum*). Вопросом, не влияет ли страх наказания или надежда на воздаяние больше на поступки «чувственных людей», чем чистое уважение к святости Законодателя, «общая критика откровения» не обязана заниматься, но она может ответить на него таким образом, что это не необходимо *in abstracto* и безусловно не дозволено *in concreto*, если мы заботимся о подлинной религиозности, а не об «утонченной форме себялюбия»¹. В итоге для человечества значительно больше было бы чести, если бы ему было достаточно для повиновения моральному закону и естественной религии, но почти всеобщий опыт ежедневно учит, что наша слабость обуславливает необходимость помощи для нас от религии богооткровения².

Решив положительно вопрос о нужности откровения в принципе, Фихте последовательно переходит к двум другим — «О физической возможности откровения» (§ 7) и о «Критериях божественности откровения с точки зрения его формы» (§ 8). Первый решается, однако, не «физически», а метафизически, с точки зрения кантовской Третьей Критики. Существуют две причинности — причинность природного закона, повелевающего с абсолютной

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. 65.

² Ibid. S. 65–66.

необходимостью (в модальности *müssen*), которому подчинена природа, и причинность морального закона, приказывающего свободе с другой необходимостью (в модальности *sollen*), которому подчинены духи. Они «говорят о совершенно разных вещах» и потому не только не противоречат друг другу, но и не пересекаются. Однако сама возможность сосуществования двух совершенно различных законодательств (*Gesetzgebungen*) не может быть объяснена по-другому, чем через их общую зависимость от некоего более высокого законодательства, в основе лежащего, но для нас недоступного¹. Таково предлагаемое Фихте новое «доказательство» бытия Божия, которое, по его же уточнению, не может быть доказательством в собственном смысле (так как от необъяснимости какого-либо явления заключать о его сверхъестественной причине непозволительно), но рассматриваемая в нем причинность никак не может быть и опровергнута тем же разумом. А потому вопрос о существовании высшего законодательства не должен быть разъяснен «догматически», т.е. по теоретическим принципам, но может быть исследован «морально» — по принципам практического разума².

Предметом данного исследования становятся прежде всего критерии божественности откровения. И оно дает немало: получив понятие откровения а priori, мы можем сопоставлять с ним а posteriori откровение конкретное. Критерием божественности откровения а priori является прежде всего наличие «эмпирически данной моральной потребности в нем», ибо без нее подобное «предприятие Божества» было бы совершенно излишним и бесцельным. Поскольку же Бог должен быть причиной действий, через которые совершается откровение, а все неморальное противоречит понятию Бога, то вот уже и первый, отрицательный, критерий: всякое откровение, возведенное и передаваемое неморальными средствами, не может быть от Бога. Например, откровение, передаваемое посредством обмана, должно противоречить и божественной воле и божественному всемогуществу. Равно как и откровение, нарушающее свободу. Конечной целью всякого откровения должна быть чистая моральность (*reine Moralität*)³. Но ее

¹ Ibid. S. 67.

² Ibid. S. 71.

³ Ibid. S. 74.

никак нельзя вынуждать. Напротив, откровение, для возведения и утверждения которого были использованы исключительно моральные средства, может быть от Бога. По внутренней же форме только то откровение имеет божественное происхождение, которое возвещает нам Бога как морального законодателя (*moralischer Gesetzgeber*)¹. Но повиновение моральным повелениям Бога может основываться только на уважении к Его святости, а потому откровение, желающее побудить человека к повиновению посредством других мотивов, например угроз или наград, на божественное происхождение претендовать не может². Хотя речь идет о критериях откровения, здесь предлагается важное косвенное определение религии, по которому всякое откровение должно обосновывать религию, а та в свою очередь основывается на понятии Бога как морального законодателя. А потому религия, «обосновываемая» пониманием Бога как чего-то другого, например законодателя политического, не будет уже *in adjecto* тем самым и богооткровенной религией (*geoffenbare Religion*)³.

Переход от «формального содержания» к «содержательному содержанию» откровения осуществляется в § 9 «Критерии божественности откровения с точки зрения его возможного содержания». Поскольку откровение может сообщать, как было выяснено, только какие-то поучения, следует теперь разобраться, какие именно: имеющие своим предметом расширение наших теоретических знаний или знаний о наших обязанностях?

В первом случае последовательный моралист-кантианец ставит вначале вопрос о том, не будет ли само это расширение наших знаний противоречить «чистой моральности» и уже потом — возможно ли оно «физически», т.е. фактически. Выясняется, что идей сверхъестественного, постижимых нашим практическим разумом — а это кантовские постулаты существования свободы, Бога и бессмертия, — с моральной точки зрения для нас вполне достаточно. Так, нам вполне достаточно знать о Боге, что Он есть, а также, что Он всесвятой, все-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. 75.

² Фихте здесь не замечает, что вновь применяет критерии «внешней формы» к тому, что обещал раскрыть в виде «внутренней формы» откровения. Причина в том, что для него мораль составляет само откровение, а в морали, особенно кантовской (которой Фихте полностью следует), различать содержание и мотивы практически невозможно.

³ Ibid. S. 74.

праведный, всемогущий и всезнающий¹, а знать, какова Его сущность в себе, было бы не только сомнительной поддержкой для «чистой моральности», но даже и помехой для нее, ибо это ограничило бы нашу свободу и силой заставило бы нас повиноваться Его приказам, равно как и знание более подробное о нашем будущем вознаграждении также могло бы предопределять наши действия, отнимая у нас тем самым свободу, заслугу и самоуважение. С «физической» же точки зрения познание нами сверхчувственного не сочеталось бы с самой познавательной способностью и мы познавали бы его уже не как сверхчувственное, утратив и тот единственно правильный взгляд на мир духов, которым сейчас обладаем². Наконец, у нас не может быть и расширения знаний относительно оснований самого божественного авторитета, к которому апеллирует откровение. Таким образом, «перехода в сверхчувственный мир мы не вправе ожидать также и от откровения»³.

Но выясняется, что откровение не может расширить наш кругозор и относительно наших обязанностей. Объяснение ясное и простое. «Как разум говорит *нам*, так же он говорит и всем разумным существам, так же и самому Богу. Следовательно, Он не может дать нам ни какой-либо иной принцип, ни предписания для особых случаев, которые основывались бы на ином принципе, ибо Он сам определяется тем же принципом, а не иным»⁴. Ведь конкретные применения максим выводимы из общих моральных принципов, а на это практический разум способен и сам⁵. Нет нужды в откровении и для помощи тому, кто затрудняется в применении общего к частному: для этого вполне достаточно, чтобы более мудрое лицо оказало услугу менее мудрому.

«Таким образом, невозможно ни морально, ни теоретически, чтобы откровение учило нас тому, к чему без него наш разум не мог и не должен был бы прийти и без него; и *ни одно откровение не может требовать веры к подобным наставлениям*»⁶. Однако из одного этого не следует, чтобы какому-либо откровению следовало

¹ Сравните «Лекции по этике» Канта (см. гл. 9, § 1).

² Ibid. S. 78–79.

³ Ibid. S. 79.

⁴ Ibid. S. 80.

⁵ Сравните религиологию Дидро и Гельвеция (см. гл. 7, § 3).

⁶ Ibid. S. 81.

отказать в божественности. Фихте не хочет из «политкорректности» сказать прямо, что откровение не несет никакой «эпистемической нагрузки», и пытается найти ее. Оказывается, откровение может либо прямо отсылать нас к закону практического разума в нас (он же — божественный закон), либо подтверждать для нас с помощью божественного авторитета этот закон сам по себе или в применении к конкретным случаям. Заповеди богооткровенной религии, такие, например, как повеление желающему с тобой судиться и взять рубашку, следует отдать и верхнюю одежду (Мф 5: 40), не суть, оказывается, моральные предписания, но лишь значимые в некоторых случаях «правила политики», которые остаются в силе только до того как столкнутся с реальными моральными предписаниями, ибо последним должно быть подчинено все остальное. Но из этого не следует, чтобы эти правила были ложны, — их истинность зависит от других доказательств из тех принципов, которым они должны быть подчинены¹.

Всеобщий критерий «божественности религии» (*das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit der Religion*) складывается, таким образом, из принципа практического разума и тех максим, которые могут быть из него выведены. Другую часть содержания откровения составляет догматика². То, что здесь откровение не может нас научить ничему сверх того, что и так вытекает из принципов чистого разума, следует считать уже выясненным. Остается уточнить только, на чем откровение может основывать нашу веру в эти истины. Возможны два ответа: либо оно выводит их из нравственного закона в нас, который оно санкционирует как божественный закон, либо утверждает их непосредственно как божественные решения. В первой позиции все в полном порядке: откровение представляет нам здесь Бога «как точнейший слепок нравственного закона» (*der genaueste Abdruck des Moralgesetzes*)³, и потому, разумеется, никаких заблуждений с этой стороны быть не может. Во второй позиции снова должен действовать апробированный моралистический критерий. Те догматические учения, которые противоречат конечной цели морального закона в нас, противоречат

¹ Fichte, 1905–1912. Bd. I. S. 82–83.

² Ibid. S. 84. Фихте не возражает против самого названия, но только против догматического способа рассуждения.

³ Ibid.

и понятию Бога и понятию всякой религии. Если же они не выводятся из этой цели, которая есть цель и Бога, но не противоречат ей прямо, то их следует считать лишь «человеческим добавлением» к откровению, которое не отрицает его божественности¹. Такого рода положения чаще всего обещают знания о сверхъестественном, которые по большей части мыслиться не могут, так как не подчиняются условиям кантовских категорий рассудка.

Из этого следует вердикт в связи с религией как таковой, вытекающий из всего сказанного выше. «Поскольку всякая религия представляет Бога *только* (курсив мой. — В.Ш.) как морального законодателя, постольку все, что не является повелением морального закона в нас, не будет и Его повелением, и нет иного средства угодить Богу кроме их соблюдения»². Поэтому *рекомендации* (речь идет прежде всего о молитве) никак не следует путать с *заповедями*, обязывающими нас исполнять наш долг. Хотя некоторые могут возразить, что если Бог хочет целей (исполнение нравственного закона), то Он должен хотеть и средств, содействующих их исполнению, на это следует в свою очередь возразить, что это может быть только в том случае, если данные вспомогательные средства действительно соответствуют своему назначению. Исполнение данных средств не требуется поэтому, но лишь рекомендуется тому, кто чувствует в них потребность, и (не забывает предупредить читателя знаток богооткровений) «всякое откровение, приравнивающее их к моральным законам, определено не от Бога; ибо противоречит моральному закону ставить что бы то ни было в один ряд с его требованиями»³. Следовательно, все рассказы, предписания и обещания, касающиеся внешних средств осуществления нравственного закона, относятся к «внешней форме откровения, а не ко всеобщему его содержанию» (der allgemeine Inhalt derselben)⁴. Зато волеопределения, совершаемые сверхъестественными причинами вне нас, прямо противоречат моральному закону, а потому уже точно не от Бога⁵. Равно как не от Бога и всякое откровение, реко-

¹ Ibid. S. 85.

² Ibid.

³ Ibid. S. 86.

⁴ Ibid. S. 87.

⁵ Фихте намеренно не приводит примеров из Библии, но он очевидным образом подразумевает чудеса.

мендующее такие средства к укреплению добродетели, относительно которых нельзя указать «естественного пути», каким они могли бы ей способствовать.

Откровения, однако, следует проверять не только в том, что в них излагается, но и как это делается. Этому и посвящен § 10 «Критерии божественности откровения с точки зрения возможного изложения этого содержания». Откровение, уже по своему назначению приспособляющееся к потребностям чувственности (см. выше), может и само «опуститься» в своих поучениях до этой чувственности. Первый критерий истинности откровения состоит в том, что представленные им в качестве образцовых поступки должны быть чисто моральными, а потому такое откровение, которое превозносит поступки дурные или даже двусмысленные, не должно быть божественного происхождения. Правда, оно по необходимости не может не адаптироваться к человеческим слабостям, но здесь должны быть границы. Так, например, человек, который решил, что ему нужен свидетель чистоты его намерений при принятии определенного решения, предполагает, что Бог «замечает» его помыслы, «обнаруживает» его испорченность и, внимая его слезным мольбам, «решает» ему помочь — на всех этих стадиях человек мыслит Бога так, будто может на Него влиять, предполагая в Нем страсти и аффекты, а высшая чувственность идет еще дальше, желая, чтобы Он «видел» ее поступки, «слышал» ее слова и т.д.¹ Хотя несомненно, что откровение *может* снисходить до таких потребностей, дать ответ, насколько оно *должно* это делать и до каких пределов здесь доходить, компетенция уже критики откровения².

И далее следует подлинное «откровение» самого критика откровения: «Если мы действительно можем направлять Бога через наши ощущения, побуждать его к состраданию, к милосердию, к радости, тогда он уже не неизменный, не самодостаточный, не вечноблаженный, тогда он определим чем-то еще помимо морального закона; тогда мы действительно можем надеяться, что, стена и сокрушаясь, заставим его обойтись с нами иначе, нежели заслуживает того степень нашей моральности»³. Поэтому все та-

¹ Сравните оценку молитвы в «Лекциях по этике» Канта (см. гл. 9, § 1).

² Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. 92.

³ Ibid. S. 93.

кого рода чувственные изображения божественных свойств должны сообщаться не как объективно значимые, и отсюда прямой вывод — только то откровение может быть божественного происхождения, которое придает антропоморфизму Бога лишь «субъективное значение». Эти ограничения должны быть налагаемы и на догматы веры. Так, если понятие бессмертия души основывается на абстракции, которую чувственность осуществить не в состоянии, то учение о воскресении основывается именно на чувственных представлениях о продолжении существования всего, что сейчас относится к нашему Я, а потому откровение, которое изображает будущее согласие между моральностью и счастьем в виде картины «всеобщего допроса и Судного дня с распределением наказаний и наград», не вправе выдавать эти образы за объективные истины¹. Подводя же итоги этого раздела своей критики, Фихте дает читателю общий ориентир: «хорошее откровение» (*gute Offenbarung*) — это то, которое содействует уменьшению человеческой чувственности, а под руководством «мудрого откровения» (*weise Offenbarung*), находящегося в «мудрых руках» (*weise Hände*), в грубой чувственности для нравственного совершенствования человека должно оставаться все меньше и меньше потребности².

В кратком резюмирующем § 11 «Систематический порядок этих критериев» Фихте еще раз демонстрирует, видимо, специально для Канта, как он основательно овладел четырьмя родами его категорий на конкретном материале³. Заслуживает разве что внимания аккуратнейший итог этого: необходимо, чтобы «оно (откровение в его “материи”. — *В.Ш.*) полностью совпадало (*vollig überstimme*) с суждениями практического разума: с точки зрения качества — чтобы оно высказывало то же самое; с точки зрения количества — чтобы оно не претендовало сказать больше, чем практический разум... с точки зрения отношения — чтобы [все в нем] выводилось из морального принципа и подчинялось ему; с точки

¹ Ibid. S. 95.

² Ibid. S. 97.

³ Напомним, что Кант в «Критике чистого разума» представил следующую таблицу категорий-понятий чистого рассудка: качество (реальность, отрицание, ограничение), количество (единство, множественность, цельность), отношение (субстанция и атрибут, причина и следствие, взаимодействие), модальность (возможность и невозможность, действительность и недействительность, необходимость и случайность).

зрения модальности — чтобы оно трактовалось не как объективное, но только как субъективно-общезначимое»¹.

В § 12 «О возможности принять некое данное явление за божественное откровение» Фихте возвращается к решению уже давно поставленной дилеммы — является ли понятие откровения а priori данным (как, например, понятие причинности) или только заданным (как, например, понятие Пегаса). Искомое понятие относится к понятиям второго рода, так как из морального понятия Бога (а другим оно быть не может) ему нельзя приписать и откровение. Из этого следует, что мы не можем привести даже *вероятных* оснований, чтобы иметь право на категорическое суждение о том, будто нечто является откровением. Поэтому в результате всех рассмотрений мы вынуждены ограничиться только *проблематическим* утверждением, что нечто могло быть откровением, но зато, — обнадеживает философ читателя, — уже это проблематическое суждение вполне достоверно. Или, по-другому, все приведенные выше критерии дают достоверное представление о том, *может* ли то или иное явление быть божественным откровением, не говоря нам ничего о том, *действительно* ли оно таковым является².

Если понятие Бога, будучи также априорной идеей нашего разума, является и необходимой идеей — с точки зрения ее значимости вне нас, то для понятия откровения невозможно привести подобной априорной данности. В основе веры в откровение лежит понятное обыкновение ожидать, чтобы желаемое было и действительным, но этого желания недостаточно для обоснования реальности соответствующего представления. Зато — Фихте вновь обнадеживает, по его расчетам, приунывшего читателя — мы можем отвести и некоторые возражения против обоснования этой веры. Он предлагает считать способствующими допущению реальности объекта желания в данном случае два критерия: 1) данное желание основывается на определении высшей способности желания моральным законом и 2) мы уверены, что при допущении чего-то в качестве откровения мы никак не можем впасть в заблуждение. Итог вполне агностический: конечный пункт данного исследова-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. 99–100. Что именно Фихте, решивший четырежды забить один и тот же гвоздь под названием «откровение = чистый практический разум», понимал под *bloss als subjektiv, allgemeingültig*, в точности определить не совсем просто.

² Ibid. S. 105.

ния для нас, как существ конечных, закрыт окончательно, а потому у нас нет никакого доказательства ни за, ни против действительности откровения, ни одно существо кроме Бога не знает, как тут вправду обстоит дело¹.

Поэтому остается только вера, которая в отличие от чисто разумной веры в Бога и бессмертие, направленной на нечто «материальное», должна считаться «формальной, эмпирически обусловленной». Основная разница в том, что первая, чисто разумная, вера просто допускает, что понятию Бога соответствует какой-то предмет вне нас, а вера в откровение требует большего — чтобы этому понятию соответствовало конкретное явление. Эта, более смелая, вера предполагает два условия. Во-первых, желание человека быть добрым и, во-вторых, он должен нуждаться в представлении о свершившемся откровении как средстве реализовать это свое желание. Соответственно и неверие в откровение определяется двумя «симметричными» причинами — это ненависть к добру и отсутствие потребности в поддержке откровения при наличии в себе доброй воли. Первая из этих «структур души» — глубокая моральная порча, вторая — напротив, подлинная моральная сила. Молодой философ чувствует, что зашел слишком далеко и тут же себя корректирует: откровение, оказывается, тем самым никак не ущемляется, ибо при реально господствующей любви к добру нечего и бояться, что кто-то станет отвергать откровение, чувствуя его благотворное влияние на себя. Более того, тот, кто не принимает никакой формы откровения, еще не обязательно отрицает и его «материю» — Бога и бессмертие — и даже не наносит никакого ущерба своей вере в них, «ибо и без этой формы он может их мыслить и употреблять для определения своей воли»².

Подводя итоги проделанной систематической работы в § 13 «Понятие этой критики в целом», Фихте выражает уверенность в том, что отныне уже полностью удостоверена степень возможности откровения как такового и веры в какое-то определенное откровение в частности, если оно, конечно докажет свою состоятельность перед лицом специальной критики. Читатель может уже не сомневаться, что все возражения вынуждены будут умолкнуть навсегда, а споры прекратиться навеки. Теперь уже точно можно

¹ Ibid. S. 109.

² Ibid. S. 115–116.

будет с полной достоверностью решить, может ли то или иное откровение быть божественного происхождения или не может, и в первом случае верить в него спокойно, ни о чем уже не беспокоясь¹.

В заключение молодой философ выражает удивление по поводу того, как до него никто не смог вывести религию из способности определения желания, несмотря на то что это подтверждает общечеловеческий опыт. Подчеркивает он и глубокую общечеловеческую заинтересованность в предметах религии, выражающуюся в том, что никакие мнения не вызывают у многих людей такого гнева, смешанного со страхом и отвращением, как отрицание Бога и бессмертия души, и что никаким другим родом знания мы так не стремимся поделиться, как нашими религиозными воззрениями². Вместе с тем та же заинтересованность мешает нам спокойно рассматривать доводы «за» и «против» в связи с религиозными воззрениями. Прделанная работа дает возможность сопоставить, что было по завершении ее потеряно и приобретено. Потерянными оказались шансы проникнуть с помощью откровения в «царство сверхчувственного» — приходится удовлетворяться только тем, что дано было нам изначально в снаряжение. Приобретением же стали «полнейший покой и уверенность в нашей собственности» перед лицом «назойливых благодетелей» (подразумеваются конкретные конфессии), навязывающих нам дары, с которыми нам нечего делать³.

Во втором издании своего сочинения Фихте решил уточнить методологические пункты. После § 1 был вставлен еще один — «Теория воли как подготовка дедукции религии вообще», представляющий собой по сути отдельное эссе. Понятие откровения до применения критической философии хотя и существует повсеместно, но не имеет еще прав на существование. Вместе с тем исходя «из априорных принципов» оно относится к религии. Однако и религия до применения той же философии существует повсеместно, не располагая еще «правами» на свое существование. Поэтому она также должна быть дедуцирована из других априорных принципов.

Начальный пункт, из которого должна быть, в конечном счете, дедуцирована религия, есть *способность желания* в самом широ-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. 119.

² Ibid. S. 121.

³ Ibid. S. 123.

ком смысле — способность определять себя сознанием самодеятельности к порождению некоторого представления. Само это самоопределение называется *волением* (Wollen), которое относится к способности желания как актуальное к потенциальному¹. Что же касается самого представления, порождением которого определяется способность желания, то оно, в своем «материале», может либо быть уже дано (созерцанием — как тому учит «теоретическая философия»), либо порождаться само-деятельностью (в соответствии с «критикой практического разума»). Эта способность желания и ее объекты проводятся — снова по «кантовским прописям» — через сетку четырех родов категорий (качество, количество, отношение, модальность).

Способность хотеть есть «чудесная» и высшая способность желания, которая отличается от низшей опять-таки тем, что она сама задает себе объект, а не «задается» им, есть абсолютно самодеятельная, а не страдательная. Присущая этой высшей способности желания необходимая форма воли отрицательно может быть определена как подавление притязания эмпирической склонности определять волю, а положительно — как чувство уважения. Чувство же это есть та точка, в которой сливаются разумная и чувственная природа конечных существ. Это чувство уважения опять «проводится» (как и все значимое для молодого философа) через четыре рода кантовских категорий; по модальности уважение возможно по отношению к людям, действительно по отношению к нравственному закону, а необходимо по отношению к «абсолютно святому существу»². Подлинное воление невозможно без самосознания, которое отождествляется у Фихте со свободой и равнозначно самоуважению. Именно самоуважение, которое означает склонение индивида перед одной только идеей нравственного закона, а также сам закон в его абсолютной безусловности указывает на высшее происхождение человека и его духовный, божественный источник, божественную искру в нас и залог того, что *мы Его и*

¹ Фихте, 1995. С. 101.

² Там же. С. 109. Из этого видно, что Фихте осуществляет развитие знаменитого кантовского понятия уважения (Achtung), которое значительно шире и глубже общепонимаемого «уважения», так как означает не следование социально-поведенческим конвенциям (что соответствует в кантовской этике лишь легальному), но незаинтересованное приятие абсолютного нравственного закона (соответствует моральному).

род (Деян 17: 8). Трансцендентальная свобода как исключительная особенность разума, поскольку он есть разум практический, должна быть приписана каждому моральному существу, следовательно, и бесконечному. Различие состоит только в том, что в Боге нельзя предполагать ни свободы произвола (которая основывается на определении разумного существа не только практическим разумом, но и другими мотивами, а Он определяется одним только нравственным законом), ни интереса к правовым отношениям.

Другой новый параграф последовал за прежним § 4 — «Формальное рассмотрение понятия откровения как подготовка его материального рассмотрения». Здесь устанавливается прежде всего то родовое понятие, к которому откровение относится как вид. Это — понятие сообщения, в котором различаются внутренние условия — то, что сообщается, или «материал» сообщения, и каким образом сообщается, или его форма, а также внешние — сообщаемый и тот, кому нечто сообщается. Сообщаемое мне может стать сообщаемым только при условии, что я этого не знал ранее, и к этому не относятся знания, возможные а priori или философские (я могу продемонстрировать равенство двух треугольников, но не сообщить о нем), а знания «исторические», иными словами, фактуальные, возможные лишь а posteriori (которые именно сообщаются, а не доказываются). Из этого общего положения вытекают четыре следствия: 1) только «исторические» знания (по форме, а тем более по материи), т.е. восприятия, могут быть предметом сообщения; 2) сообщаемое восприятие не непосредственно, но должно проходить через длинный ряд звеньев, соответствующих традиции; 3) сообщаемый должен быть разумным существом, а его действие и обусловленное этим действием представление в другом должны соотноситься как моральное основание и следствие; 4) это действие сообщаемого должно относиться к порождаемому в другом представлению как физическая причина относится к своему следствию¹.

Для философии, считает Фихте, не годятся некоторые распространенные представления об откровении. К ним относится укоренившееся мнение, что данное понятие распространимо только на очень важные верования или сокровенные знания, до которых человек не может дойти сам, — это мнение он считает субъективистским. Невысокого достоинства и мнение, будто откровение долж-

¹ Фихте, 1995. С. 142–143.

но исходить лишь от неземных существ — трудно отделить демона от человека (который сообщает что-то от его лица). Потому единственно философски пригодное разделение должно состоять в том, что сообщение может быть передано всяким свободным духом, а откровение — только бесконечным (что хорошо соответствует и принятому словоупотреблению)¹.

Уместно и еще одно уточнение: откровение есть восприятие, возбуждаемое в нас Богом в соответствии с понятием какого-либо преподаваемого нам наставления. Фихте задумывается над тем, не противоречит ли это уточнение непосредственности в отношении между действием Бога и нашим восприятием, и признает, что непосредственности не соответствует расположение между Богом и нами целого ряда промежуточных звеньев (в виде, вероятно, пророков и других «конечных существ»), но видит выход в том, что если считать наставление Бога за *A*, а наше знание за *B*, то эта трудность разрешится. Вера в откровение — как сообщение — основывается на убежденности в авторитетности его источника, но здесь возникает вопрос, на который придется еще ответить: как мы можем знать, что именно Бог произвел в нас соответствующее «восприятие»? Одним из критериев будет невозможность объяснения соответствующего «восприятия» с помощью природных, физических законов². И все же признать некое явление за откровение а posteriori теоретически никак невозможно, и приведенные формальные признаки являются хотя и необходимыми, но никак не достаточными. Поэтому следует теперь подойти к тому же понятию со стороны его «материи». Но уже заранее можно принять за истинное, что из понятия откровения следует изъять все, что только не имеет религиозного содержания.

§ 3. Pro et contra

Не желая, как правило, предпочитать в порядке анализа религиозических идей логическое хронологическому, сделаем исключение в настоящем случае. Конец XVIII в. направлялся преимущественно движением к «догматизации» презумп-

¹ Там же. С. 143–144.

² Там же. С. 146.

ций критической философии по отношению к религии (как и ко всему остальному). Поэтому рассмотрение последовательного развития этих презумпций (у Фихте) будет предшествовать рассмотрению «компромиссного» (у Хайденрайха).

Если Рейнгольд первым включил религию в состав предметностей светской философии, то Фихте принадлежала заслуга первого опыта философской тематизации той универсалии религии (см. гл. 4, § 2), каковым является Откровение. Исходный пункт для критики религии (критики в кантовском смысле) у обоих философов был общим — это идентификация сущности религии как санкции морали (также в кантовском смысле). Однако философские задачи были различными, а отсюда и различие в том, на что обращалось преимущественное внимание. Задача Рейнгольда состояла в том, чтобы показать возможности кантовской философии как высшего арбитра для разрешения противоречий между антагонистическими теологическими системами и *типами религиозных мировоззрений*, и поэтому он был заинтересован в обнаружении ее возможностей в качестве высшей ФР и, соответственно, в вербализации соответствующего словосочетания (см. гл. 10, § 1). Для Фихте законность философского арбитража в осмыслении не только религиозных мировоззрений, но и *религии как таковой* представлялась уже чем-то само собой разумеющимся, и он без колебаний применил этот арбитраж. При этом и сама «критическая работа» в обоих случаях понималась по-разному: критический метод у Рейнгольда в применении к «религиозным предметам» означал возможность их аутентичной оценки, а у Фихте — уже само их конституирование (в качестве априорных идей разума), ибо одно только их наличное «апостериорное содержание» еще не давало право на существование им (с точки зрения глубоко проникшего в суть кантовской методы молодого философа).

Что касается методологических достижений Фихте в его первом религиознофилософском трактате, то это прежде всего само четко подразумеваемое дистанцирование от философии-в-религии в направлении философии-о-религии (см. гл. 4, § 1). Хотя непосредственным предметом Фихте является Откровение, очень четкая архитектура его дискурса позволяет обнаружить несомненный системный подход в раскрытии и самого понятия религии — совершенно независимо от того, насколько каждый из пунктов раскрытия данного понятия можно считать убедительным. Он

четко различает «начальный пункт» религии («способность желания» в широком смысле), возникновение религии в «наисобственнейшем смысле» (действие закона разума на волю через божественную санкцию), ее «собственный принцип» («овнешнение нашей сущности» через перенос субъективного на то, что вне нас), религию в ее сущности (как дело практического разума) и «конкретные религии» — как явления (с неизбежным приращением чувственности к этой сущности). Специально разрабатывается *иерархизация типов религии* как типов *религиозных сознаний* (здесь кантовский «поворот к субъекту» выражает себя с предельной ясностью): «разумная религия», «естественная религия» и «религия откровения» соответствуют не различным мировоззрениям, но различным уровням моральности религиозных субъектов — в зависимости от того, в какой мере они способны к свободе от чувственности. В рамках этой же трехъярусной иерархизации различаются первая религия как *идеальная* и две другие — как *реальные*, из которых одна (естественная) ближе к подлинной «религиозности», чем вторая (опять-таки исходя из носителя религиозного сознания). Вполне четко прописывается и метод объяснения «религиозных понятий» как таковых — как того, что должно выводиться а priori из постулатов практического разума. Наконец, предпринимаются попытки дать определение и самого понятия религии — в виде «признания Бога моральным законодателем» или того, что «основывается на понятии Бога как морального законодателя».

Помимо достижений «формального» порядка можно отметить и ряд безусловных приобретений конкретно-содержательного, говоря языком XVIII в., «материального» характера. Прежде всего это несомненно справедливое признание императивности нравственного закона в качестве важнейшего требования, которое религия, прежде всего богооткровенная, может и должна предъявлять тем, кто хочет считать себя ее последователями: из того, что Фихте здесь имел многих предшественников (и не только Канта, см. гл. 10, § 1), не следует, чтобы эта установка потеряла когда-нибудь свою востребованность. Правильно Фихте определяет и высшую меру религиозного сознания, когда говорит о тех последователях «разумной религии», которые считают высшей милостью Божией не получение от Него каких-то конкретных, эмпирических благ, но саму возможность служить Ему ради самого

этого служения. С оговорками можно принять и его акцентировку двух «принципов религии» — в виде сверхъестественного вне нас и в нас самих. Оговорки здесь могут состоять в том, что это не два «принципа», но один, поскольку «сверхъестественное в нас» есть не что иное, как зеркало, необходимое для отражения «сверхъестественного вне нас», *ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть* (Лк 17: 21). Наконец, нельзя не отметить значения исследования самого понятия откровения (вспомним, что это было второе методологическое добавление в текст трактата — § 2) — как со-общения, при дифференциации того, *что* сообщается и *как* сообщается, а также *кто* сообщает и *кому* сообщают. При этом существенно важно, что Фихте исключает — в теории — целесообразность сообщения знаний, возможных а priori или философских, подчеркивая, что знания о равенстве двух треугольников не *сообщаются*, но *демонстрируются*, уточняя также, что предметами сообщения должны быть знания фактуальные, возможные лишь a posteriori, и что сообщаемое должно реципироваться не непосредственно, но проходить через длинный ряд звеньев, соответствующих традиции. Трудно преувеличить и значение некоторых очень важных неологизмов, которые также закрепляются именно начиная с «Опыта критики всякого откровения»: взять хотя бы сам термин «религиозность» (Religiosität), который означает внутреннее расположение религиозного субъекта — стремление к претворению в жизнь нравственных постулатов, а в случае с идеальной религией — желание служить Богу ради самого служения, а не выгоды.

Основная проблема с теорией откровения Фихте состоит в том, что он, видимо, незаметно и для самого себя, дезавуирует эту совершенно правильную различительную установку (в связи с рассмотрением «сообщения»), поскольку содержание Откровения для него оказывается как раз чисто априорным, философско-этическим знанием, которое должно быть объектом не трансляции, а как раз демонстрации, для которой обращение к традиции является в точности столь же излишним, как и для сравнения двух треугольников. В самом деле, слово «откровение», *revelatio*, происходящее от глагола *revelatum*, который означает «открывать», «раскрывать», и отдаленно не подразумевает у него открытие того, что не было бы дано практическим разумом без помощи какого-либо посредничества. Ученик Канта никак и не скрывает от своего читателя, что идея, будто Откровение может сообщить

нам что-либо, до чего мы не можем прийти сами, — предрассудок, для философов не годный, а идея, будто оно может расширить наши представления о сверхчувственном мире, — предрассудок уже опасный. Не должно оно прояснить нам и наши представления о наших обязанностях — ввиду того, что их общие принципы и даже конкретные максимы даны нам все тем же практическим разумом, а некоторые практические рекомендации Евангелия типа «непротивления злу силой» хотя и не должны отбрасываться сразу, но годятся для пользования только при проверке теми же этическими максимами. А потому в заключение он прямо заявляет, что Откровение и не должно содержать в себе ничего больше того, что содержит практический разум, а потому, конечно, и нужно для нравственности не более, — можно договориться за Фихте, — чем для геометрии. Поэтому вся хорошо продуманная и тонкая «архитектоническая» работа Фихте имела, в конечном счете, для ФР, тот же, скажем мягко, более чем скромный результат, к которому его непосредственный предшественник Рейнгольд пришел сразу и без всякой аналогичной проработки — что реальное Откровение есть на самом деле... критическая философия¹.

Отличие от Рейнгольда состояло в том, что его молодой преемник² позаботился не только о том, как традиционное «старое откровение» (до критической философии) «отправить на пенсию», но и какое все-таки назначить ему за штатом содержание и найти применение, поскольку «в царстве целей» ничто не должно остаться без употребления, тем более еще и окруженное вековым ореолом. И он такое применение «старому откровению» нашел, притом сразу двойное. Во-первых, оно может служить объектом новой, «критической» философской дисциплины — критики откровения, притом и общей и частной, и это само по себе уже очень хорошо. Во-вторых, в результате его «промышленной переработ-

¹ Данный вывод облегчался не только пафосным отношением к Канту, но и искренним непониманием того, что библейское Откровение — вовсе не какая-то система учения (которая таким образом вполне может сравниваться с системами философскими) как некая совокупность общезначимых истин, предназначенных для всех, везде и всегда, но обращение Бога к каждому человеку в отдельности, в его конкретной ситуации, при том, что скорее оно может «комментировать» нас, чем мы его. Разумеется, это может понять только человек реально, а не только «философски» религиозный — тот, кто хочет пользоваться светом как возможностью видения вещей в темноте, а не как «предметом физики».

² Ставший очень скоро его учителем (см. гл. 10, § 1).

ки» средствами кантовской этики его очищенное сырье может сгодиться для воспитания нравственно недоразвитой (вследствие преобладания в ней чувственности над разумом, природы над свободой) части человечества, которая, к сожалению, составляет его подавляющее большинство. С этой целью и была предпринята трехуровневая «стратификация» религиозного сознания (несомненно, напоминающая деление людей у гностика Валентина на духовных, душевных и телесных). И поскольку большинство его носителей недотягивает не то что до религии разумной, но и до естественной, которая без «докантовского откровения» обойтись вполне может, и ему нужна, грубо говоря, узда и освященные сакральным авторитетом «наглядные пособия» по нравственности, Фихте и предложил рекомендации по их дозированному употреблению.

«Докантовское откровение», которому молодой кантианец предоставил должность классного дядьки для наиболее «слабых учеников», было взято на работу, конечно, на достаточно жестких условиях, но оно вполне должно было быть довольным условиями договора. Во-первых, оно само, изначально созданное в расчете на грубых людей (задолго до «религии чистого разума»), нуждается в постоянной проверке на доброкачественность и должно относиться к этому с пониманием. Во-вторых, сама идея Бога-законодателя — а это единственное подлинное содержание всякой религии, которое и должно «внедряться» в сознание верующих через откровение, — есть лишь «овнешнение» нашей же сущности, а потому чистота ее воплощения в текстах может быть подвластна суду нашего же «очищенного» критической этикой практического разума. В-третьих, это откровение есть не более чем априорная идея «второго класса» — не данная, а заданная, а «задания» в отличие от «данностей» вполне могут пересматриваться. Поэтому и Бог-законодатель, сообщаемый этим откровением, не должен забывать, что его нравственные рекомендации могут быть хотя и не обязательно ложными, но должны проходить тест «реальных моральных предписаний»; что его заповеди — это на деле лишь то, что наш практический разум себе предписывает сам, пользуясь ради немощей «малых сих» его регалиями; что из его повелений мы можем сами определять, что в них собственно «божественное» (например, «не убий»), а что лишь чисто человеческое (например, «помни день субботний»), какое откровение (с трогательной ин-

фантильной откровенностью различает молодой философ) «хорошее», а какое «плохое»; что ему надлежит устрашать порочных, но не поощрять молитвенные обращения слабых душ, ибо это означало бы уже явное человекоподобие. Короче говоря, Бог должен хорошо «знать свое место».

В истории чисто случайное совпадение «знаковых» событий бывает не так часто. Не случайным было и то, что молодой Фихте, с восторгом принявший французскую революцию, писал свои «условия» Богу синхронно тому, как в соседней стране Конвент ставил свои «пункты» плененному Людовику XVI. Эта параллель представляется еще менее случайной ввиду того, что революционный деизм во Франции инсталлировал «культ разума» на место культа церковного одновременно с тем, как в Германии философский деизм возводил на то же место «культ критического разума». Теологические посылки были разными, поскольку робеспьеровский бог революционной целесообразности отличался, конечно, от фихтевского «точнейшего слепка нравственного закона», однако убежденность в том, что откровение нужно приручить работать как нужно в «умных руках» (см. § 2), была общей. Были и общие родовые признаки — в виде чисто антропоцентрической, а потому и антропоморфической модели религии, открыто приспособившей идею Бога к гуманистическому мировоззрению. Впоследствии, в поздний период своего творчества, Фихте существенно пересмотрит свои позиции в отношении к религии, и второе добавление в сам «Опыт» (трактовка Откровения как того, что со-общается) свидетельствовало о возможном начале движения в данном направлении. Однако начальная гуманистическая установка «Опыта» станет одним из «источников и составных частей» последовательно гуманистической программы, появившейся ровно через полстолетия в «Сущности христианства» Л. Фейербаха, где идея обожествленного человечества станет «данной», а Бога — уже только «заданной».

Основная претензия к Хайденрайху могла бы состоять в том, что он старался свои самостоятельные и в большинстве здоровые религиозические установки вмещать в прокрустово ложе «критических догматизмов» кантианских позиций. Так, признавая значимость для религии естественной теологии, он считал своим долгом отрицать ее ради «этикотеологии», не проверив (как и Рейнгольд — см. гл. 10, § 1), действительно ли вторая может не опираться на первую. Совершенно правильно выделяя созерца-

ние как важнейший модус самопроявления религиозного субъекта¹, он спешил оговориться, что речь идет о созерцании лишь нравственного закона. Понимая, что нравственное сознание является хотя и *необходимым*, но не *достаточным* конституэнтном подлинно религиозного, он тем не менее пытался свести всю «аскетическую» к морали, не задумываясь над тем, соответствует ли выбранный им одинаково древний и семантически богатый термин с очевидным религиозным наполнением совершенно секулярной кантовской этике.

Зато в тех случаях, когда Хайденрайх забывал о своих «обязательствах» перед критической философией, он смог сказать о многом. Прежде всего это простое по ясности (несмотря на осложненность выражения, см. § 1), хотя и нерасслышанное в декаду начального бурного увлечения этой философией, здоровое предположение о том, что человек приходит к религии отнюдь не через философию, но что ее «семя» глубоко заложено в саму его природу и требует лишь условий для своего роста. Это убежденность в том, что есть такие «религиозные материи», познание которых является одновременно и *необходимым* для религиозного субъекта, и *недоступным* для ограниченного человеческого разума, а потому требует внешнего по отношению к нему «источника информации» – Откровения (хотя он и считал, что философия располагает нужными приборами для измерения богооткровенности в нем самом). Это также нежелание ограничиваться при рассмотрении «религиозного» одной только «религией разума» и постановка вопроса о соотношении реальных религий, каждая из которых претендует на полноту истинности. Хайденрайх был прав и в том, что «чисто философский форум» не может выносить философски обоснованное суждение о сравнительной валидности этих «притязаний», хотя и напрасно отказался от рационального предложения отцов-иезуитов сопоставлять религии в тех пунктах, где они четко и ясно сопоставимы и противоречат друг другу². Наконец, безвременно скончавшийся лейпцигский профессор затронул во-

¹ По существу эта составляющая аутентичной религиозности была «интуитивирована» еще Цицероном (см. гл. 6, § 1).

² Речь идет о том, что вряд ли могут быть в одинаковой мере правильными взаимопровергающие оценки статуса Иисуса Христа в христианстве, иудаизме и исламе, из чего можно вывести и очень многие следствия данных «разночтений» (см. гл. 7, § 3 и гл. 8, § 1).

прос первостепенной методологической значимости, четко указав, что предмет его ФР составляют не доказательства бытия Божия и не частные теологические истины, но «основания религии» (die Gründe der Religion) в природе самого ее субъекта. Фактически речь шла о четком разграничении компетенций теологии и религиологии – разграничении, которое, к сожалению, оказывается востребованным и в начале XXI в. никак не менее, чем в его эпоху¹.

¹ Подробнее см. гл. 4, § 1.

ГЛАВА 12 ПОЗДНИЙ КАНТ: «РЕЛИГИЯ В ГРАНИЦАХ ОДНОГО РАЗУМА»

Пока «евангелие чистого разума» представлялось как средство разрешения всех проблем, накопившихся за историю религии, «философия естественной религии» возводилась на основании критического метода, «опыт критики всякого откровения» строился как приложение кантовской категориальной системы к источникам религиозного знания (при том так последовательно, что его автора приняли за самого основоположника новой философии). Оппоненты начали уже полемизировать с «кантовской философией религии», сам кёнигсбергский мудрец, казалось, занял в отношении религиологии позицию внешнего наблюдателя. Но это не могло длиться все время: уже потому хотя бы, что сам «схоларх» не мог не ощущать потребности в «авторизованной версии» своих идей, которую можно было бы отделить от «вольных переводов», из которых далеко не все аккуратно следовали «оригиналу». То, как в этом удивительном случае «оригинал» создавался после «переводов», его предыстория, содержание и «послеистория» и составят содержание этой главы.

Основной ответ на вопрос, чем был *внутренне мотивирован* нерелигиозный Кант в разработке своей религиологии, дает знаменитое и всеми цитируемое начало его письма к К.Ф. Штейдлинду (от 04.05.1793), которое процитируем и мы. Оправдывая свое молчание на полученное уже как полтора года назад послание своего корреспондента, Кант сообщает, что только сейчас может послать ему материальное доказательство реализации своего «макропроекта». «В соответствии с моим *давно намеченным планом* (курсив мой. — В.Ш.) работы в области чистой философии, — пишет мэтр, — мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика) 2) Что мне надлежит делать? (Этика) 3) На что я смею надеяться? (Религия); за этим должна следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология; по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс.). В прилагаемой работе «*Религия в пределах только разума*» я пытался решить третью задачу моего плана...»¹. Далее следует краткое резюме поставленной в произведении задачи и история его публикации. Из сказанного следует многое. Во-первых, что кантовская философская религиология уже давно входила в его проект по созданию философской *системы*, каждый последующий этап реализации которой опирался на предыдущий². Во-вто-

¹ Кант, 1994. Т. 8. С. 554.

² В свете этого не может не вызвать удивления сам факт не прекращающейся до нашего времени полемики о том, был ли Кант «системостроителем».

рых, что Кант очень четко отделял религиологию от теологии, которая включена у него в составляющие метафизики. А эта демаркация позволяет реконструировать предысторию «Религии в границах одного только разума» не в метафизических памфлетах (вроде «Что значит ориентироваться в мышлении?» или «О неудачах всяких философских попыток в теодицее»¹), а в последовательности религиологических пассажей некоторого ряда текстов и писем начиная с Первой Критики.

О том, как Кант понимал сущность религии, можно судить уже из его письма Фихте от 02.02.1792, где он дает ему рекомендации, как обойти цензуру, задерживавшую издание «Опыта критики всякого откровения». Не прочитав еще самого трактата, он одобряет присланный Фихте его основной тезис, состоящий в том, что «вера в данное откровение не может в соответствии с разумом (*vernunftmässig*) основываться на вере в чудо» (см. гл. 11, § 2). Из этого положения, по Канту, неизбежно следует «совершенно невинный» (следует понимать это выражение осторожного философа, как «правильный») вывод о том, что «религия вообще не может иметь иного предмета веры кроме тех, которые существуют для одного только чистого разума»². Этим положением не отрицается, по мнению Канта, субъективная необходимость откровения (следует читать: «для того лица, которое в нем нуждается»), ни само чудо. Не отрицается потому, что, во-первых, разум без откровения не мог бы «ввести» сами представления и о чуде и об откровении, во-вторых, можно допустить, что на ранних стадиях развития человечества чудеса и могли быть нужны — даже если сейчас их нет необходимости класть в основание религии (*der Religion zu Grunde zu legen*), поскольку последняя может существовать со своим вероучением и сама по себе. Он, однако, сомневается в том, что такие оговорки пройдут нынешнюю цензуру, так как она исходит — вопреки возможностям разума — из того, что некоторые места из Библии (следует читать: «свидетельства обо всем сверхъестественном») надо принимать в исповедание веры в буквальном смысле. Цензура не станет учитывать, как дело обстоит на самом деле — «что откровение имеет целью выставить подобные положения в чувственной оболочке только ради приспособления к слабости (*aus Accomodation für Schwäche*)» человеческого рода — и будет исходить из того, что соответствующие библейские положения содержат в себе не менее как объективную истину (*objective Wahrheit*).

Но может быть, предполагает Кант, если цензор окажется покладистым, предложить ему другое различие — между верой догматической (*dogmatische Glaube*), не допускающей никаких сомнений, и только моральной (*blos moralische Glaube*) — свободной, но опираю-

¹ Как считал само собой разумеющимся, например, К. Фишер. См.: [Фишер, 1906. С. 271–274].

² AA XI:321.

шейся на моральное основание. Моральная вера здесь отождествляется с религиозной верой (*Religionsglaube*), которая может быть записана как истолкование евангельского *Верую, Господи! Помоги моему неверию!* (Мк 9:24). При этом моральная вера в отношении того, что можно вынести из рассказа о чуде (следует читать — о его общеморальном содержании) для нужд внутреннего самосовершенствования, могла бы опереться и на историческую веру (*historische Glaube*) — она также могла бы содействовать той же цели¹. Кант сомневается, правда, в том, что с цензором можно будет согласиться на таких условиях (по-простому, допускает, что цензор не обязательно окажется дурак), но гораздо важнее, что письмо к Фихте дало ему самому возможность проговорить для себя важнейшие категории своего будущего религиозно-логического трактата.

О том, как ему самому пришлось обходить цензуру для издания трактата и каким общим принципом он руководствовался при его написании, он сообщает в цитированном уже письме Штейдлину. Руководствовался он тем, чтобы не погрешить против совести и христианскую религию не обидеть и, ничего не скрывая, открыто изложить, как он мыслит «возможное соединение христианской религии с «чистейшим практическим разумом» (*die reinste praktische Vernunft*)². А история издания трактата была следующей. Все его четыре части должны были по плану печататься в четырех номерах «Берлинского ежемесячника», и первый раздел (о корневом зле в человеческой природе) был там опубликован с разрешения цензора-философа. По поводу второго раздела издатель журнала решил посоветоваться уже с цензором-богословом (удивительно, — правомерно иронизирует Кант, — как он не заметил вторжения в область богословия уже в первом разделе!), а тот его в печать (как того и следовало ждать) не пропустил. Кант воспользовался этой неразберихой с цензорами «от разных ведомств», чтобы представить свою рукопись в Кёнигсбергский университет. Вначале он запросил богословский факультет, не будет ли он притязать на цензуру, а затем, получив желаемый отрицательный ответ, передал рукопись философскому факультету, который ее пропустил. Так она и была опубликована весной 1793 г. в Кёнигсберге³.

Не оказал ли влияние на публикацию кантовского трактата сам прецедент публикации фихтевского и хайденрайховского? И нет, и да. Не оказал потому, что Кант шел по твердому плану представить свои ответы на основные вопросы философии в системе и последовательности. Оказал уже потому, что даже кантовские планы могли подвергнуться ускорению вследствие указанной потребности создания после

¹ AA XI:322.

² AA XI:429.

³ AA XI:430.

«переводов» и «оригинала» (см. выше). Кёнигсбергскому философу необходимо стало выступить перед читающей публикой от первого лица, а не от третьих. Мог быть и другой внутренний стимул: если ученики хорошо осваивали отдельные части учения о религии (такие, как откровение), то мэтру подобало раскрыть целое.

§ 1. Религиология как строительство системы «чистой религии разума»

В завершение предисловия к первому изданию «Религии в границах одного только разума»¹ Кант определяет основной ее предмет как отношение религии к человеческой природе, которая наделена отчасти добрыми и отчасти дурными задатками — так, чтобы рассмотреть и доброе и злое начало в качестве двух самостоятельных в своем влиянии на человека действующих причин. Начинается же предисловие раскрытием соотношения морали и религии, которое было уже представлено во Второй Критике (см. гл. 10): для правильного действия мораль не нуждается ни в какой цели и для нее достаточно собственного закона свободы; из самой морали рождается цель, так как нравственный субъект не может не задумываться о том, что должно следовать из его действий. Вследствие этого «мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека, в воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть также конечной целью человека»². Из этого, кажется, следует, что религия должна быть иной областью духа, чем мораль, хотя как бы вырастающей из нее. Однако уже из следующего предложения, в котором о морали говорится, что «на ступени религии (auf der Stufe

¹ Так я предпочитаю переводить название трактата, которое в оригинале звучит как: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft и в русском переводе записывается чуть более расплывчато: «Религия в пределах одного разума». Я руководствуюсь необходимостью буквального перевода слова «границы», которое было для Канта существенно важно, чтобы подчеркнуть в глазах и двора, и академической элиты, и цензуры, что он ни в коем случае не покушается на то, чтобы данные границы перейти, вторгшись в домен богооткровенной теологии. «Канонизированный» в настоящее время английский перевод названия (Religion within the Limits of Reason Alone) чуть ближе к передаче этого кантовского замысла, чем русский.

² Кант, 1994. Т. 6. С. 8–9.

der Religion) она представляет [нам] предмет поклонения в высшей, те [ее] законы осуществляющей причине и является во [всем] своем величии»¹, вытекает, что религия — это только один из ярусов саморазвивающейся морали, пусть и «величественный».

Религия-как-мораль — предмет представляемого трактата — обеспечивает Канту возможность обоснования «автономности» предваряемого изыскания от церковного богословия (которое фигурирует у него под названием библейского), и это обоснование представляет первостепенный интерес в связи с тем, как он идентифицирует свою деятельность в качестве религиолога. Кант прямо указывает, что «библейской теологии» (die biblische Theologie) противостоит философская теология (die philosophische Theologie), которая имеет право пользоваться любыми историческими источниками, включая и Библию, если не пытается ввести свои положения в первую теологию и изменять те ее официальные положения, исключительные права на которые имеют только духовные лица.

Если не подлежит сомнению, что она действительно пытается перейти свои границы (seine Grenze überschritten) и вторгаться в пределы второй², у библейского теолога как духовного лица нельзя оспаривать право на цензуру, ибо он назначен и как член богословского факультета, и как защитник общественного интереса, связанного с процветанием наук, — при том, что для доказательства совершенного нарушения границ должны быть действительные основания³. Такими основаниями, однако, никак быть не могут лишь факты использования философским теологом Библии, ибо сам же библейский теолог пользуется в свою очередь ресурсами философии, не имея возможности в своей деятельности «обходиться без разума»⁴. Если же он задумает действительно без него обходиться, то нанесет солидный ущерб самой религии, ибо «религия, которая, не задумываясь, объявляет войну разуму, не смо-

¹ AA VI: 6–7.

² Данная формулировка существенно важна, так как Кант здесь обосновывает само название своего трактата, пытаясь с самого начала заверить власти и публику, что он этому названию соответствует и положенных «границ» действительно не нарушает.

³ AA VI: 9.

⁴ Кант приводит аналогию этому в том, что и специалист по римскому праву пользуется аргументацией из естественного права.

жет долго устоять против него»¹. И это «пользование разумом» для церковного богословия настолько естественно, что Кант предлагает даже ввести его в учебный процесс, рекомендуя по прочтении всего курса библейской теологии каждый раз в заключение к нему прибавлять специальный курс по «чисто философскому учению о религии» (*die reine philosophische Religionslehre*), для которого годится книга такого рода, как хотя бы этот его трактат². И в полном соответствии с данным предложением, по крайней мере во втором издании, все четыре части трактата писались с подзаголовками *Der Philosophischen Religionslehre Erstes Stück* и т.д.

Полное название части I звучит как: «О пребывании злого начала наряду с добрым, или О коренном зле в человеческой природе»³. Во введении к гл. 1 Кант сопоставляет мнения пессимистов, настаивающих на преобладании зла в мире, и оптимистов, отстаивающих противоположное, отмечает неосторожность и тех и других и настаивает на необходимости уяснения главного вопроса — о локализации добра и зла как таковых. Они не содержатся в природе людей, но только в свободе, не в каком-либо объекте, но только в субъекте и, даже в «рамках субъекта», не в каких-либо естественных побуждениях, но только «в правиле, которое произволение устанавливает себе для применения своей свободы, т.е. в некоторой максиме»⁴. Поэтому когда мы говорим, что какому-то человеку прирожден какой-то характер (добрый или злой), это следует понимать так, что он сам таковой характер себе сделал, а прирожденность состоит лишь в том, что основание следования той или иной максиме заложено (через ее выбор) в основу всякого данного в опыте применения свободы (сейчас мы бы сказали, пользуясь

¹ Кант, 1994. Т. 6. С. 13.

² AA VI: 10.

³ В оригинале: *Von der Einwohnung des bösen Principis neben des guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (AA VI: 19). В хорошем в целом (как с терминологической точки зрения, так и со стилистической) русском переводе (Н.М. Соколова [1908] — редактирован вначале А.А. Столяровым, а затем А.В. Михайловым), который мы нередко цитируем, допускаются иногда неточности, порой и в весьма ответственных местах. В частности, в переводе названия этой части: «О существовании злого принципа наряду с добрым, или Об изначальном зле в человеческой природе» [Кант, 1994. Т. 6. С. 18, 602] не учитываются ни «приживальческая» природа злого начала, ни то, что речь идет именно о «начале», а не о «принципе», ни то, что Кант в соответствии с названием этой части действительно ставит вопрос именно о корне зла, а не о наличии или отсутствии у него начала.

⁴ Кант, 1994. Т. 6. С. 20.

кантовским же языком, что каждый субъект избирает свое нравственное a priori). Далее Кант будет различать начальные задатки добра (die ursprüngliche Anlage zum Guten) и склонность ко злу (der Hang zum Bösen) в человеческой природе.

Задатки добра могут рассматриваться на трех ярусах человеческой природы (философ их называет элементами определения человека): задатки его 1) животности, 2) человечности и 3) личности – как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки. Первый ярус характеризуется основными естественными потребностями, второй – стремлением к самоутверждению, а личность (она сама, даже не задатки ее) прямо отождествляется с идеей морального закона и неотделимым от нее уважением к этому закону. Если задатки являются прирожденными в собственном смысле, то склонности – нечто лишь приобретенное. Три уровня склонности ко злу суть: 1) слабость человеческого сердца в соблюдении принятых максим как таковая (по-другому, «хрупкость» человеческой природы), 2) склонность к смешению неморальных мотивов поступков с моральными («недобросовестность») и 3) склонность к принятию злых максим («злонравие»).

То, что (см. гл. 3) «человек по природе зол» (не потому, чтобы зло предшествовало рождению каждого человека, а потому, что оно обнаруживается во всем человеческом роде), демонстрируется нравственным состоянием как последних дикарей, так и высокообразованных сообществ. Наилучшее выражение это состояние получило в том письме одного образованного англичанина своему сыну, согласно которому «в несчастье наших лучших друзей есть нечто такое, что нам не совсем неприятно»¹. Ошибаются те, кто видит исток зла либо в человеческой чувственности (ей далеко до того, чтобы нести ответственность за него), либо в безусловной сознательности (люди все же отличаются от демонов). Различие между тем, добр человек или зол, располагается в другом пространстве – не в самих мотивах, которые он принимает в свою максиму, а в их субординации – какой из них он делает условием другого. Злонравие поэтому – не «злость» (Bosheit) в буквальном смысле, но «извращенность» (Ver-

¹ Из популярных в свое время моралистических «Писем к сыну» (1774) Ф. Чесферфилда, вскоре по выходе изданных по-немецки.

kehrtheit) сердца¹. Общий ее признак (осуществляется ли она по слабости или недобросовестности) — это само понимание нравственного как лишь сообразности поступков с законом, а не то чтобы закон был единственным мотивом, что и является основным условием нравственного самообмана. «Отсюда и спокойствие совести у столь многих (по их мнению, добросовестных) людей, когда они удачно избежали дурных последствий каких-то поступков, при совершении которых они не спрашивали у закона совета, во всяком случае закон не имел решающего голоса»². Эта-то их нечестность перед самими собой и составляет основное препятствие для утверждения в людях подлинно морального образа жизни, является хотя и не «субстанциальной» злостностью, но явной низостью, и образует то «тронутое гнилью место нашего рода»³, которое способно препятствовать развитию любых зачатков добра в нас.

Последняя глава 4 первой части посвящена вопросу о происхождении зла в человеческой природе. Его происхождение можно различать в разуме и во времени. Самый неподобающий (unschicklichste) способ объяснения данного происхождения — это когда нравственное зло представляют как переходящее по наследству от прародителей (тут философ точно метит в догмат о грехопадении). В этой связи Кант вспоминает Овидия, сказавшего, что «все то, что мы не сделали сами, я не назвал бы своим»⁴. Нельзя объяснить зло и какими-либо естественными причинами, поскольку поступок человека свободен, т.е. от причин не зависит, а потому он свидетельствует о «первоначальном» проявлении только его произволения. Потому правильным может быть объяснение происхождения зла исключительно «в разуме». Библейский рассказ о грехопадении совершенно достоверен, если видеть в нем модель, схему любого падения человека: вместо того чтобы следовать полученному закону как достаточному мотиву, Адам стал искать другие мотивы, которые могут быть добрыми только условно (если закону не наносится ущерб), и сделал себе максимум следования долгу не из чувства долга, а в лучшем случае принимая в соображе-

¹ AA VI:37.

² Кант, 1994. Т. 6. С. 39.

³ Там же. С. 40.

⁴ AA VI:40.

ние иные цели, и потому допустил, чтобы чувственные побуждения получили в нем перевес над законом, и так стал грешить. В этом и смысл сказанного, что *в нем все согрешили* (Рим 5: 12). Тем не менее происхождение зла — необъяснимая тайна. Ведь происхождение самой склонности к злу должно быть поставлено нам в вину, ибо оно могло возникнуть из морального же зла, а не из одной ограниченности нашей природы, тогда как первоначальные задатки человеческой природы были добрыми. Тем самым Кант хочет сказать, что зло не имеет происхождения, если не считать таковым происхождение от самого себя. Таков был конечный результат кантовской амартологии — учения о грехе¹.

Важнейшая составляющая всей первой части, названная «О восстановлении в силе первоначальных задатков добра», которая, собственно, и имеет прямое отношение к религии, оказалась выделенной лишь в «общее замечание». Если допустить (замечает осторожно Кант), что для того, чтобы стать добрым или лучшим, человеку требуется еще сверхъестественное содействие, то он должен предварительно сделать сам себя достойным принять эту помощь, иными словами, «принять в свою максиму положительное увеличение силы». И в этом переходе от зла к добру есть нечто, не менее превосходящее наше понимание, чем в переходе от добра к злу, ибо как злое дерево может приносить хорошие плоды (ср. Мф 7:18)? Выход из тупика в том, что если заповедь стать лучше звучит, не ослабевая, в нашем сердце, то поскольку мы должны (sollen) ей следовать, мы и можем (können) это делать (эта мысль будет прописана еще дважды) — разумеется, при убежденности в том, что зародыш добра (который не может быть себялюбим) сохраняется во всей чистоте². Цель самосовершенствования — восстановление чистоты морального закона как высшего основания наших максим, «святости максим» в исполнении долга, и в осуществлении этой цели заключается бесконечный прогресс. Если привыкание души к следованию нравственной легальности может происходить через самореформирование, то становление подлинной моральности³ не может происходить иначе, чем через «рево-

¹ От греч. *amartēma* («ошибка», «заблуждение», «проступок») + *logos* («учение»).

² AA VI: 44–45.

³ Различение легальности и моральности относится к основным категориальным дифференциациям «Критики практического разума». Кант различает поступ-

люцию в образе мыслей» человека, которая осуществляется через некое возрождение (*eine Art von Wiedergeburt*)¹. Моральное воспитание должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мышления, хотя обычно борются против отдельных пороков, тогда как их «корень» остается нетронутым.

Против этого требования самоисправления разума (вспомним, что это не меньше, чем родить себя заново) человек, не имеющий от природы охоты к моральному самосовершенствованию, под предлогом своей неспособности к этому, находит оправдание в «нечистых идеях религии» (*unlautere Religionsideen*), главная из которых — приписывание самому Богу обещания блаженства в качестве верховного условия выполнения его заповедей². Здесь Кант предлагает читателю первую свою религиологическую классификацию: религии можно делить на религию снискания благосклонности (*die Gunstbewerbung*) или одного только культа (*des blossen Kultus*) и на моральную религию доброго образа жизни (*die moralische, d. i., die Religion des guten Lebenswandels*), которая представлена одним лишь христианством (ср. гл. 9, § 1). Последователь первых религий льстит себе мыслью, что Бог может сделать его навеки счастливым без того, чтобы ему самому стать лучше, или же что Бог его может сделать лучшим без того, чтобы ему надо было сделать для этого что-то большее, нежели только об этом попросить. Согласно же второй религии, каждый должен сделать все от него зависящее, чтобы стать лучшим (не погубить свое приращенное дарование — Лк 19: 12–16), и тогда то, что не в его уже силах, будет восполнено свыше³.

Если первая часть была посвящена преимущественно новой амартологии, то вторая «О борьбе доброго начала со злым за господство над человеком» — переделке учения Церкви о Христе в то, что можно было бы назвать «христологией в границах одного только разума». Все ранние попытки человечества противостоят

ки моральные, легальные и аморальные. Поступок легален, если его максима (соответствующее правило) согласуется с нравственным законом, но совершается не исключительно из уважения к нему. Моральным является тот, который соответствует не одному, но обоим из названных условий.

¹ AA VI: 47. Кант ссылается здесь на Ин 3: 5.

² В тексте: *Gott selbst das Glückseligkeitsprinzip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten* — AA VI: 51.

³ AA VI: 51–52.

злу были неудачными вследствие того, что борьба велась лишь с недисциплинированными естественными влечениями, а не с его корнем — злостью человеческого сердца¹. Именно «невидимый» характер данного истока зла, распознаваемого лишь по его воздействию на нас, и подразумевался апостолом, который писал о нашей борьбе не с плотью и кровью, но с *духами злобы поднебесной* (Еф 6: 12). Высказывание это, по Канту, рассчитано вовсе не на то, чтобы расширить наши знания за пределы чувственного мира, но лишь чтобы сделать понятие о том, что непостижимо для нашего разума, наглядным для «практического применения»².

В первом разделе этой части «О притязании доброго начала на господство над человеком» выясняется, что единственное, могущее сделать мир богоугодным и целью творения, — это человечество (как мир разумных существ) в его полном моральном совершенстве. Этот моральный идеал и есть единородный сын Божий, то *Слово*, через которое *ничто не начало быть, что начало быть* (Ин 1: 3), и о котором сказано, что он есть *сияние славы Его* (Евр 1: 3). Возвышение себя до этого морального идеала и первообраза нравственного совершенства и составляет общечеловеческий долг, а силы для этого содержатся в самой его идее, которая поставлена перед нами разумом в качестве того, к чему должно стремиться. Этот идеал, как сын Божий, поскольку он «представляется» (*vorgestellt wird*) так, как если бы действительно принял человеческую природу, соответствует подлинно «моральному образу мыслей» самого человека, который может стать подобным этому нравственному первообразу, если будет верить и полагаться на себя во всех искушениях и страданиях³. Данная идея морального совершенства обладает полной реальности в самой себе, как присущая нашему законодательствующему разуму, и поскольку мы должны соответствовать ей, мы и можем это делать.

Хотя этот идеал дан человечеству в конкретном примере, сама его идея в практическом отношении является вполне «самодостаточной», и требование практического разума сохранило бы всю

¹ В первой части речь шла об извращенности человеческого сердца и о злостности лишь падших духов. Очевидно, Кант в спешке (см. выше) не обратил на это должное внимание.

² AA VI: 59.

³ AA VI: 62.

свою императивность, если бы ни одного человека, оказавшего полное повиновение нравственному закону, и не существовало. Тем более непростительно, не довольствуясь таким примером безукоризненного образа жизни, требовать еще и совершаемых через этот пример чудес, сама потребность в которых выявляет моральное неверие в добродетель. Хотя Иисус Христос может в качестве морального идеала выполнять все свое предназначение, даже если бы был и «естественнорожденным человеком», предположение о его сверхъестественном происхождении, никак этому предназначению не противореча, «в практическом отношении никак не может нас пользовать (*vorteilen*), ибо первообраз, который мы кладем в основу этого явления, всегда следует искать в нас самих (пусть мы и обычные люди)»¹. Более того, это возвышение Святого над всей тленностью человеческой природы (подразумевается учение о Воскресении) даже может стоять на пути нашего подражания ему.

Человечество, обеспеченное на пути к этому бесконечному самосовершенствованию указанным идеалом, должно, однако, преодолевать и значительно более серьезные препятствия. Во-первых, это самосовершенствование всегда обречено на недостаточность в приближении к цели, которая была сформулирована как: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф 5: 48). Во-вторых, сердце человеческое остается неустойчивым в своем стремлении к добру и податливым на самообольщение. В-третьих, препятствием для непрерывного прогресса является и то, что совершенные до нравственного возрождения грехи не могут быть отменены. Изначальное человеческое зло (см. выше) не может быть передано кому-либо еще, ибо оно есть «в высшей степени личная вина» (последствия которой может нести только наказуемый, а не невинный) и несет в себе и дальнейшие нескончаемые нарушения закона. Хотя человек возрожденный стал уже новым, он не теряет своей личной идентичности, и все его искупления могут быть лишь наказанием за деяния прежнего человека. К тому же человек должен дать удовлетворение высшей справедливости, перед которой он никогда оправданным быть не может².

¹ AA VI: 63.

² AA VI: 73.

Последнее имеет особое, по Канту, значение для религии и нравственности. Для оправдания перед этой высшей небесной справедливостью не могут помочь никакие очистительные жертвы, покаянные или тожественные, никакие призывы и восхваления (в том числе и самого сына Божия). Что же касается Суда Божьего, то здесь общепринятая идея также представляет препятствие для нравственного прогресса. Когда человек стоит перед лицом лишь своей совести, он не ищет для себя оправданий. Но когда он предстает перед Судьей, у него не может не возникнуть желание как-то его смягчить, например покаянным самобичеванием, мольбой и «обычными формулами и свойственными верующим излияниями». А это в свою очередь может быть причиной иллюзии, что за тот веселый образ жизни, который, например, верующий ведет в настоящее время, ему не придется заплатить слишком много в будущем¹.

Во втором разделе той же части «О притязании злого начала на господство над человеком и о борьбе двух начал друг с другом» Кант предлагает и свою интерпретацию демонологии. Хотя злое начало потерпело моральное поражение от лучшего из людей, который «словно сошел с небес», провозгласив себя посланником иного происхождения, царство этого начала в мире длится и люди, взявшие сторону доброго начала, преследуются физическими страданиями, унижениями и т.д., которые приписываются злему началу. Но если извлечь это объяснение из «мистической оболочки» (*mystische Hülle*), которая была, вероятно, необходимой для своего времени, получится правильное представление о том, что людям противодействует в движении вперед та самая их нравственная испорченность, о которой шла речь в первой части. А сказанное о том, что *врата адавы не одолеют ее* (Мф 16: 18), следует понимать в том смысле, что нагоняющие ужас силы зла не могут ничего сделать с идеей нравственного добра, если сам человек не станет компенсировать недостаток уверенности умиловительными жертвами или экзальтацией посредством мнимых и всегда пассивных внутренних озарений².

Прилагаемое «общее замечание», посвященное вере в чудеса, представляет для нас интерес прежде всего попыткой различения

¹ AA VI: 77–78.

² AA VI: 83.

двух типов религии. Одна из них характеризуется как «религия одного культа и обрядов» (eine Religion des blossen Cultus und der Observanzen). Другая – и как «моральная религия» (eine moralische Religion), и как религия, «основанная на духе и истине» (eine im Geist und in der Wahrheit gegründete) морального образа мыслей, и просто как «истинная религия» (die wahre Religion), которая уже существует и впредь будет существовать на одних «основаниях разума»¹. Ее следует полагать не в «формулах и обрядности», но только в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей, как если бы (знаменитая кантовская формула als ob) они были божественными заповедями. А это и есть истинное христианство. В определенное время данная религия нуждалась в чудесах как во вспомогательных средствах, и к этой «внешней оболочке» следует относиться уважительно, ибо она скрывает учение, ни в каком чуде не нуждающееся. Не следует лишь превращать в религиозные составляющие (zum Religionsstücke machen) то положение, будто знание и исповедание суть нечто такое, что может сделать нас угодными Богу². Сами же чудеса можно разделить на «теистические» и «демонические».

В части III «Победа доброго начала над злым и основание Царства Божьего на земле» Кант переделывает уже экклезиологию и следующие за ней другие разделы традиционного богословия. Во введении выясняется, что порча нравов и преобладание страстей обязаны своим происхождением не глубинной внутренней склонности людей к злу (чему была посвящена вся часть I), но лишь их общению друг с другом. Кто-то страдает из-за того, что он беден, лишь поскольку опасается, что другие будут считать его таковым и т.д., и отсюда зависть, властолюбие, стяжательство и все пороки. Потому и господство доброго начала осуществимо «только посредством создания и распространения общества, устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы»³. А это значит, что морально законодательствующему разуму следует, предписывая законы каждому в отдельности, обозначить еще и что-то вроде сборного пункта для всех, кто любит добро.

¹ AA VI: 84.

² AA VI: 85.

³ Кант, 1994. С. 98.

В разд. 1 вначале устанавливаются понятийные координаты. Этическое общество во всем параллельно политическому. Подобно тому как исходное состояние второго общества может быть охарактеризовано как юридически естественное состояние, так и исходное состояние первого — как этическое естественное. А именно, состоянию войны всех против всех соответствует непрестанная вражда на почве общечеловеческого зла — когда люди губят добрые моральные задатки друг друга, несмотря на то что разумные существа предназначены к содействию высшему благу как общественному. Переход из зла в добро невозможен, однако, без Высшего морального законодателя и без того, чтобы этические обязанности «представлялись» как его заповеди (*als seine Gebote vorgestellt werden müssen*)¹. Сам же Законодатель должен быть и сердцеведец, способный обеспечить верное воздаяние каждому за его дела. Такому нравственному народу Божию симметрично противостоит, по Канту, племя злого начала, организованное для распространения зла в мире (почти как у Августина в «О граде Божием»). Но важно помнить, что и злое начало (точно так же, как доброе) заложено в нас самих и лишь образно предстает как некая внешняя сила².

Этическая общность на основе морального законодательства и является подлинной церковью («параграф» 5), которая — в зависимости от того, является ли она предметом возможного опыта, может быть невидимой (как сама идея этой общности) или видимой (как эмпирическое объединение соответствующих людей). Требования к этой истинной церкви, которая должна быть 1) всеобщей, 2) морально совершенной, 3) свободной и 4) неизменяемой в своей конституции, оказываются результатом переработки четырех предикатов Церкви христианского Символа Веры. В основание кантовской церкви закладывается «чистая религиозная вера» (*die reine Religionsglaube*), которая есть «всеобщая вера разума» (*ein blosser Vernunftglaube*), имеющая решающие преимущества «перед основанной лишь на фактах исторической верой» (*ein bloss auf Facta gegründeter historischer Glaube*), свидетельства которой ограничены временем и пространством³.

¹ AA VI: 99.

² AA VI: 100.

³ AA VI: 102–103.

В том же «параграфе» эти характеристики развиваются в важнейшую для всей кантовской религиологии дихотомию. Божественная воля, как законодательная, может повелевать посредством законов либо статутарных, либо моральных. «В отношении последних каждый с помощью собственного разума может познать божественную волю в самом себе как волю, лежащую в основе его религии; ибо понятие Божества возникает, собственно, только из познания этих законов и потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой (насколько это вообще возможно в мире) достичь результата, соответствующего нравственной конечной цели»¹. Из этого понятия единой божественной воли (определяемой по чисто моральным законам) следует, что есть только один Бог, а потому и одна только религия, которая является чисто моральной (*rein moralisch*) и которой соответствует *вера чистого разума* (*ein geiner Vernunftglaube*), или единая чисто религиозная вера (*der reine Religionsglaube*). Принятие же статутарных законов, в исполнении коих полагается религия, познаваемая уже не через наш разум, а через откровение, дает нам *историческую веру* (*ein historischer Glaube*), которую можно назвать и церковной (*der Kirchenglaube*). Но создает религию все же только чистое моральное законодательство, тогда как статутарные законы могут содержать в себе лишь средство для ее распространения².

Кант хорошо знает, как Богу угодно быть почитаемым, а потому не может быть сомнения в том, что законодательство воли Божией должно быть только моральным, а статуарное (предполагающее откровение) — лишь случайным, во всяком случае не общеобязательным (исполнение которого не составляет долга)³. Это, однако, не мешает ему считать, что если мы хотим быть и гражданами Божественного государства на земле, нам следует учитывать также то, как Богу угодно быть почитаемым и в церкви. А это требует откровения «исторической веры». Не желая, однако, окончательно допускать Божественную волю до раздвоенности, философ находит выход в том, чтобы в моральном законодательстве видеть материю богопочитания, а в статутарных обязательствах — его форму. Компромисс идет и дальше: хотя возлагать в церковных

¹ Кант, 1994. Т. 6. С. 109.

² AA VI: 104–105.

³ AA VI: 105.

постановлениях ярмо на толпу под личиной Божественного авторитета можно считать известной дерзостью. Также было бы опрометчиво совершенно отрицать, что способ организации церкви может быть и Божественным установлением (при твердом условии, что оно находится в полном соответствии с моральной религией – *die moralische Religion*)¹.

Далее, однако, снова утверждается, что богослужebная религия (*eine gottesdienstliche Religion-cultus*) покоится на произвольных предписаниях (*willkürliche Vorschrifte*) и на вере в статутарные законы. Но хотя человек может избрать себе лучшее поведение в жизни исходя из одной чисто моральной религии (*der reine moralische Religion*), Кант все же согласен допустить, что необходимо и «нуждающееся в откровении Божественное законодательство», которое непосредственно ведет к почитанию Высшего Существа, хотя и не через исполнение его заповедей, «предписанных нам уже через разум». Разумеется, «обычная» религия у Канта имеет лишь приуготовительное значение для «истинной»: церковная вера при объединении людей в новую этическую общность предшествует чистой религиозной, а священник – духовнику как учителю чистой моральной религии².

Но тут философ начинает разрабатывать новую дихотомию, которая никак не вытекает из прежней, но которой он будет стараться держаться далее: вместо того чтобы различать разные религии и соответствующие им веры, утверждается, что может быть только одна истинная *религия* и различные виды *веры*. А потому гораздо правильнее говорить, что тот или иной человек иудейской, магометанской, христианской и т.д. веры, чем что он исповедует соответствующие религии³. Он предлагает учитывать и то, что со вторым понятием вообще следует обращаться осторожно: для широкой публики понятие «религия» слишком учено и непонятно. Простой человек всегда смешивает религию со своей церковной верой – областью его чувств, тогда как «религия скрыта внутри и относится к моральному образу мыслей»⁴. Большинство как раз не понимает, что это такое, а потому так называемые религиозные распри суть не что иное, как только

¹ AA VI: 105–106.

² AA VI: 106.

³ AA VI: 107–108.

⁴ AA VI: 108.

церковные. Однако среди равных в своей «нерелигиозности» церквей некоторые для Канта все же «равнее других»: церковь, которая выдает свою веру за общеобязательную, должна называться католической, а та, которая на это не претендует, — протестантской, и они соотносятся как деспотическая и либеральная.

Заглавие «параграфа» 6 является более самообъясняющим, чем многих других, — «Церковная вера имеет своим высшим истолкователем чистую религиозную веру (der reine Religionsglaube)». Церковь как основывающаяся на вере откровения, которое не может быть «привито» всем с должной убедительностью, лишена основного признака истинности — всеобщности. Однако необходимо использовать¹ «любую историческую церковную веру», которую находят перед собой. Задача в том, чтобы к такой «эмпирической вере» (ein empirischer Glaube), которая «выпадает» по случаю, присоединить основы моральной веры (ein moralischer Glaube), а для этого требуется истолкование как «полное объяснение» наличного откровения — объяснение, соответствующее всеобщим практическим правилам «религии чистого разума». «Теоретическое» в церковной вере (философ забыл, что исповедующие ее суть люди преимущественно чувств) может не интересовать нас, если не содействует исполнению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей, которое составляет существо каждой религии (философ забыл, что религия, в противоположность верам, может быть только одна). И здесь Кант предельно откровенен в разьяснении своей герменевтической стратегии: хотя такого рода истолкование может показаться и «принужденным» (gezwungen) по отношению к библейским текстам, все же если он по возможности укладывается в него (следовало бы добавить «хоть как-то»), такое истолкование следует предпочитать буквальному, если последнее или совсем не содержит в себе морали или противодействует ее побуждениям².

Тут Канту следовало бы прямо сослаться на Фихте (см. гл. 11, § 2), но ему гораздо приятнее сослаться на античных последователей аллегористического метода. Никогда, однако, не признававший в теории «право на ложь», великий философ не может удовлетвориться таким «прагматизмом», и для оправдания своей истолкова-

¹ Кант не указывает, кому именно, но очевидно, законодателям будущей «истинной церкви» — учителям чистой моральной религии.

² AA VI: 110.

тельной стратегии конструирует религиозоведческую позицию. «Задатки моральной религии» (*die Anlage zur moralischen Religion*) существовали изначально во всех эмпирических верах под спудом, но их отражения обнаруживались в богослужении и, становясь поводом для мнимых откровений, привнесли в эти вымыслы и нечто от своего «сверхчувственного происхождения». И уже поэтому моралистические истолкования нельзя упрекать в недобросовестности¹. Но можно сослаться и на само Писание и вспомнить про *Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину...* (Ин 16: 13). *Дух истины* — это и есть, оказывается, моральная религия, или, по-другому, такой Дух, который создает в каждой церковной вере² то, в чем и заключается подлинная религия (*was darin eigentliche Religion ist*), — сводит все относящееся к исторической вере «к правилам и побуждениям чисто моральной веры»³. Между истолковательными инстанциями существует четкая иерархия: «религия разума» (*Vernunftreligion*) совершенно аутентична, библейская ученость (*Schriftgelehrsamkeit*) лишь доктринальна, а внутреннее чувство (*inneres Gefühl*), которое отстаивают некоторые, вообще не может быть сколько-нибудь твердой опорой, так как имеет отношение к эмоциям, а не к познанию⁴.

Не менее самообъясняющее название и у «параграфа» 7: «Постепенный переход церковной веры к единодержавию чистой религиозной веры (*die Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens*) есть приближение Царства Божьего». Здесь вводится еще один термин: *душеспасительная вера* (*der seligmachende Glaube*). Это вера каждого, кто обладает моральной восприимчивостью (достоинством) для того, чтобы достичь вечного блаженства⁵. Судя по тому что она — одна-единственная при всем различии церковных вер, хотя и содержится в них, можно предположить, что эта их «тайная тайных» и есть та же самая моральная вера под спудом эмпирических. Вопрос, который формулирует для себя Кант, уже вполне «практический» (не в критическом смысле): что делать с исторической (церковной) верой? Следует ли ее в будущем добав-

¹ AA VI: 111.

² А она, как «историческая вера», *мертва* (цитируется Иак 2:17).

³ AA VI: 112.

⁴ AA VI: 113–114.

⁵ AA VI: 114.

лять сверх чистой религиозной веры или ждать, пока она наконец сама — как чисто вспомогательное средство (эта формулировка как важная для Канта будет очень скоро повторена) — перейдет в последнюю? Выясняется, что данный вопрос спекулятивным разумом решен быть не может. Зато в пределах разума встает кардинальный вопрос о том, что для нас важнее: вера в то, что Бог для нас сделал, или то, что мы должны делать, чтобы быть достойными его благодеяний. Все симпатии философа на втором способе ответа: максима деятельности первичнее максимы знания. Из положения о том, что моральные задатки человека должны стать «истолкователем всякой религии», следует, что последняя должна шаг за шагом отделяться «от всяких эмпирических основ своего определения», от всяких статутов, покоящихся на истории, в результате чего «чистая религия разума» приобретет наконец господство, *да будет Бог все во всем* (1 Кор 15: 28)¹.

Оболочки эмбриона отпадают, когда человек появляется на свет. Так и «помочи священной традиции, со своими привесками — статутами и церемониями, — которые в свое время сослужили добрую службу, становятся мало-помалу излишними и наконец превращаются в оковы, когда человек вступает в юношеский возраст»². В состоянии религиозной зрелости человечества «унизительное различие между мирянами и клириками прекращается, и равенство возникает из истинной свободы»³, что, однако, не приведет к анархии, ибо каждый, хотя и будет повиноваться «закону, который он сам себе предписывает», станет вместе с тем смотреть на него и как на открытую ему через разум волю Миродержца (который, по Канту, сам обязан повиноваться данному закону).

Как же наступит это светлое будущее, предвидение которой составляет на сей раз уже «прочтение» христианской эсхатологии? Из того, что «всего ждать от внешней революции нельзя», следует, что кое-что от нее ждать можно. «Реформатор» Кант, правда, не указывает, в каких конкретно формах. Однако основной путь — это постепенное отмирание «статутарной религии» по мере естественного роста «чистой религии разума» как постоянно совершающегося для всех людей неэмпирического богооткровения. Но

¹ AA VI: 121.

² Кант, 1994. Т. 6. С. 130.

³ Там же. С. 131.

вот относительно сроков ответ Канта неоднозначен. С одной стороны, постепенный переход от церковной веры ко всеобщей религии разума (*die allgemeine Vernunftreligion*) и, таким образом, к Божественному (оно же этическое) государству уже стал всеобщим и где-нибудь, возможно, укоренился уже публично¹, с другой — полное осуществление этого «царства» еще бесконечно удалено от нас. Большую надежду Кант, однако, возлагает на эту самую публичность: ведь стоит истине и добру однажды получить публичное признание, как они, по естественному сродству с моральными задатками разумных существ, передадутся всем и каждому. Так незаметная для человеческого глаза, но неизменная деятельность «добраго начала» приведет постепенно к упрочению победы над злом и наступлению вечного мира².

Второй раздел — «Историческое представление постепенного основания господства на земле добраго начала» можно рассматривать как кантовское «прочтение» уже христианской историософии. Религиозная история человечества есть не что иное, как рассказ о постоянной борьбе между богослужебной и моральной религиозными верами (*zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben*). История эта, однако, не общечеловеческая в буквальном смысле, но только той части человеческого рода, в которой стремление к единству всеобщей церкви (*die allgemeine Kirche*) зашло уже далеко, признаком чего является хо-

¹ Кант скорее всего подразумевает успех книги своего последователя Фихте, а также других своих соратников по работе над «освобождением естественной религии».

² AA VI: 122. Формально весь раздел завершается примечанием, в котором церковной вере — иллюзии на почве богослужебного долга — можно и уступить значение «вспомогательного средства», лишив ее, однако, всякого влияния на понятие о «подлинной религии» (*die eigentliche Religion*), т.е. моральной. Но далее следует целый экуменический проект: следует установить, при всем различии «статутарных видов веры» (*statutarische Glaubensarten*), терпимость их приверженцев друг к другу на основе «единственной религии разума» (*die einige Vernunftreligion*). Наставники «церковных вер» должны будут объяснять все положения и церемониал этой последней — до тех пор, пока под влиянием истинного просвещения формы «унизительной принудительной веры» можно будет переменить (разумеется, при всеобщем согласии) на церковную форму, соответствующую достоинству моральной религии, — форму свободной веры. Серьезная проблема — Кант не закрывает на это глаза, — к решению которой его побуждает идея «объективного единства религии разума» (*die objective Einheit der Vernunftreligion*). — это как соединить ожидаемое церковное единоверие со свободой в делах веры. Здесь он видит прямые аналогии с идеей слияния отдельных государств в единое международное государство, осуществлению которой препятствуют различия в языках и тех же религиях (AA VI: 123).

тя бы то, что в настоящее время открыто поставлен сам вопрос о различии «веры разума» и «исторической веры»¹. Речь идет о библейской истории.

Вера иудейская по своей первоначальной организации была лишь совокупностью чисто статутарных законов, так как те моральные элементы, которые в нее приносились, не принадлежат иудейству как таковому. Иудейское государство было «чисто светским», основанным на теократии с почитанием Бога как светского регента, не требующего ничьей совести и не имеющего потому к ней и никаких претензий². Нерелигиозность (в кантовском смысле) иудаизма доказывается тем, что на его заповедях можно было основать политический строй и они требовали одних только внешних действий. А также тем, что и десять заповедей, которые хотя и имеют значение для разума как этические, предписывались так, что последствия их соблюдения или нарушения ограничивались только границами этой жизни и сами по себе они не имели отношения к этическим понятиям. О последнем лучше всего свидетельствует то, что последствия их нарушения должны были стать карой не только для согрешившего, но и для его ни в чем не повинного потомства. Но и отсутствия веры в будущую жизнь уже достаточно для того, чтобы считать, что «иудейство как таковое, взятое в чистом виде, отнюдь не заключало в себе никакой религиозной веры». Третье доказательство «секулярности» иудаизма Кант видит в его этноцентризме, который никак не совместим со стремлением к «всеобщей церкви». Но вполне достаточно самого определения религии, по которому она с необходимостью предполагает Моральное Существо, требующее лучшего морального образа мыслей людей, чтобы понять, что Бог иудеев таковым никак не является³.

Потому всеобщая церковная история начинается только с истоков христианства. Усилия, которые его проповедники прилагали для обоснования того, что новая вера является лишь продолжением старой, заключавшей будто все будущее в своих прообразах, свидетельствует о том, что они искали только подходящие средства, дабы «ввести чистую моральную религию вместо старого куль-

¹ AA VI: 124.

² AA VI: 125.

³ AA VI: 125–127.

та, к которому народ весьма сильно привык» и не выступать слишком резко против его предрассудков (совсем как сам Кант видел путь к преобразованию современных ему «статутарных вер»). Этому содействовало и совершившееся в истории обогащение «прежде невежественного народа» греческой мудростью. Благодаря сложившимся таким образом возможностям евангельский учитель, провозгласив себя посланником неба, признает «рабскую веру» (богослужebную) саму по себе ничтожной, а моральную – единственной душеспасительной, а после проповеди, страданий и незаслуженной, но полной величия смерти дает в своем лице пример первообраза человеческой богоугодности и «представляется вновь возвращенным на небо (wieder zurückgehend vorgestellt wird), с которого пришел»¹.

Христианство и было изначально моральной верой, которая, однако, не удержалась на высоте моральной религии в течение своей истории. Далее следуют претензии к историческому христианству – начиная с института монашества (сделавшего огромное количество людей «бесполезными для жизни») и завершая восточным цезарепапизмом и западным папоцезаризмом, которые подытоживаются тем, что христианство утратило сами представления о задачах, поставленных его основателем. Однако оптимист Кант считает именно его время наиболее благоприятным для того, чтобы зародыш истинной религиозной веры (*der Keim des wahren Religionsglaubens*) наконец пророс настолько, чтобы обозначился путь к становлению невидимого Царствия Божьего на земле².

¹ В примечании Кант уточняет, что со смертью публичное, или, по-другому, могущее служить примером для подражания, существование Иисуса Христа завершается. «Приложенные» к истории его жизни повествования о его воскресении и вознесении (в которых можно было бы видеть, при усмотрении в них «идеи разума», некие символы начала новой жизни) не могут «без ущерба для ее исторического достоинства» быть использованы «религией в границах одного только разума». И не только по причине их «историчности», но и потому, что представление о посмертном телесном существовании является слишком «чувственным» (следует читать – не-разумным). Кант видит в нем некий «материализм личности» и «материализм настоящего». Для разума значительно более приемлема «гипотеза спиритуализма», так как она освобождает его от необходимости воображать «устойчивость» нашего существа в вечности как зависимую от какого-то «сгустка материи», в то время как он позволяет считать устойчивость «простой субстанции» (души) зависимой от самой природы ее существования. При предположении же спиритуализма разум не может быть заинтересован в том, чтобы тащить за собой в вечность тело», которое и при жизни не составляло для него особой ценности, и воображать, чем должна стать та «известковая земля», из которой оно сделано, на небе, см.: AA VI: 128–129.

² AA VI: 131–132.

При необходимости изучения церковной истории следует, однако, помнить, что она не может иметь никакого влияния на принятие моральных максим, а должна служить лишь для изображения наглядных примеров следования им, всегда излагаться как имеющая своей целью моральность; заботливо и вместе с тем упорно внушать, что истинная религия состоит не в знании и исповедании того, что Бог сделал или делает для нашего спасения, но в том, что мы сами должны делать для этого. Касательно же предсказаний Апокалипсиса Кант готов признать, что в них описывается «прекрасный идеал осуществленной путем введения истинной всеобщей религии (*die wahre allgemeine Religion*) [и] в вере предвидимой моральной мировой эпохи вплоть до ее завершения». Последнее мы не можем, конечно, обозреть как эмпирическое завершение, но можем в него заглядывать, дабы готовить себя к нему. Явление антихриста, хилиазм, оглашение близости конца света могут принимать «в отношении разума» положительное символическое значение, да и сам призыв готовить себя к наступлению последних времен следует понимать как призыв рассматривать себя призванными гражданами Божественного (этического) государства¹.

«Общее замечание» после этих двух разделов посвящено изложению кантовской переинтерпретации христианской мистагогии — учения о тайнах. Во всех видах веры, которые относятся к религии (подразумевается, что в тех, которые имеют нечто и от моральной веры), содержится тайна (*ein Geheimnis*), т.е. нечто священное (*ein Heiliges*), что не может стать общественным достоянием. Как «нечто священное» оно должно быть моральным, следовательно, предметом разума. В этом качестве оно является достаточным для практического применения (для нравственного образа жизни), но недостаточным (все-таки оно — тайное) для теоретического. Вери в то, что

¹ АА VI: 135–136. Из примечания выясняется, что выражение *да будет Бог все во всем* (1 Кор 15: 28), которое относится к «торжествующей церкви», если оставить в стороне то таинственное, что имеет здесь отношение к священной истории, следует понимать так, что здесь содержится пророчество о том времени, когда «историческая вера» (она же церковная и нуждающаяся в Книге для руководства людьми, а потому — почему, не объяснено — именно вследствие этого препятствующая единству и всеобщности церкви) «сама собой прекратит свое существование и перейдет в чистую, одинаково ясную для всего мира религиозную веру». Это обетование, однако, само по себе без наших усилий не наступит, а потому уже сейчас для его осуществления надо «постепенно освободить чистую религию разума из ее в настоящее время все еще не лишней оболочки» [Кант, 1994. Т. 6. С. 147].

можно рассматривать как священную тайну, можно представить и как богодухновенную, и как «веру чистого разума»¹.

Не чувствуя необходимости признавать первую, можно держаться второй. Существуют ли «тайны» объективно, нельзя решить а priori, но можно искать в наших моральных задатках средство увидеть, имеются ли они в нас. К «священным тайнам» не могут быть у Канта почему-то отнесены «непостижимые для нас основы морального... причина которых нам не дана», а только то, что познать мы можем, но что не может стать публичным достоянием. Так, свобода нами познается из определенности произволения, но сама основа этого человеческого свойства есть тайна, поскольку она не дана нам для познания. Свобода, собственно, и есть то единственное, что, будучи применено к реализации идей конечной моральной цели, неизбежно ведет нас к священным тайнам. Хотя существование Морального миродержца есть необходимая вера практического разума, «бездонной тайной» является то, что при этом делает Бог и «следует ли вообще ему... приписывать *нечто* и *что* именно», ибо в каждом долге человек не познает ничего кроме того, что он сам должен делать, дабы быть достойным какого-то «восполнения» извне².

Казалось бы, места для «задачи нашего практического разума» здесь никак нет: то, что мы должны делать, мы и так знаем, а что может делать Бог, для нас неведомо, да и знать этого не нужно. Однако Кант именно тут усматривает познавательную задачу. Она обнаруживается для него в пространстве антиномии, по которой нам не важно знать, что есть Бог сам по себе (по своей природе), но следует знать, что он есть для нас как моральное существо, и здесь мы должны принимать те его атрибуты, которые диктуются его совершенством, необходимым для исполнения его воли, каковы неизменность, всеведение, всемогущество и т.д.

Кант устанавливает, что есть «всеобщая истинная религиозная вера» (*der allgemeine wahre Religionsglaube*) в соответствии с этой когнитивной потребностью практического разума, предлагая на сей раз уже переделку христианского Символа Веры, на что он прямо указывает. Элементов этого «символа» немного, всего три, ибо это вера в Бога 1) как во всемогущего Творца неба и земли

¹ AA VI: 137–138.

² AA VI: 139.

(в моральном смысле — как в святого законодателя), 2) как в хранителя человеческого рода (в моральном смысле — как в благого правителя и опекуна), 3) как в блюстителя собственного закона (в моральном смысле — как в праведного судью). И тут прямо говорится, что «эта вера, собственно, не заключает в себе никакой тайны, ибо она выражает исключительно моральное отношение Бога к человеческому роду». Она самоочевидна для разума и потому наличествует в религии большинства развитых народов¹.

Преимущества его нового «символа веры» видятся Канту прежде всего в том, что она освобождает моральное отношение человека к Богу от вредного антропоморфизма. Потому она и очищает наши представления о Моральном Существом от привычных для человечества предрассудков. Как Законодатель «кантовский бог» (совсем как фихтевский, см. гл. 11, § 2) не может быть ни милостивым, т.е. снисходительным к человеческим слабостям, ни деспотичным; как промыслитель должен действовать не по безусловному благоволению к созданным существам, а исходя из их моральных свойств; как судья не должен быть доступен просьбам (что прямо противоречило бы его справедливости и святости, перед которой ни один человек не прав)².

И далее Кант резюмирует результаты своей «символогической реформы». В свете вышесказанного выясняется, в каком тройственном моральном качестве Богу самому угодно быть почитаемым. Но данный символ веры (Glaubenssymbol) выражает и «всю чистую моральную религию» (die ganze reine moralische Religion), оказывающуюся, таким образом, весьма экономичной, небогатой, которая без этого выродилась бы в «антропоморфическую рабскую веру». А это было бы весьма опасно, так как расширение теоретического познания божественной природы за предложенные только что границы соответствует «антропоморфическому символу церковной веры», который, во-первых, остается за пределами понимания тех, кто на его понимание претендует и, во-вторых, ни в малейшей степени не содействует улучшению нравственности³.

Философ, однако, обещал «мистагогию» и потому возвращается к тайнам «всей чистой моральной религии». Это тайна призва-

¹ Ibid.

² AA VI: 141.

³ AA VI: 141–142.

ния людей как граждан к созданию «этического государства» (она состоит в непостижимости создания конечных разумных существ с их свободой), тайна искупления (она заключается в непостижимости соотношения божественного и человеческого действий) и тайна избрания (она содержится в выборочном действии божественной благодати). Тайное же всего тайного видится Канту в человеческой свободе, точнее в причинах, по которым совершается или не совершается свободное действие на земле. А в качестве кульминации всей герменевтики, в самом завершении этого «общего замечания», предстает кантовское обоснование христианского догмата о Св. Троице. Высшая и до конца не достижимая цель морального совершенства тварных существ – это «любовь к закону». Соответственно этой идее принцип веры в религии и должен звучать как *Бог есть любовь* (1 Ин 4: 8). Поскольку Бог должен соблюдать «моральное благоволение» к людям, в нем можно видеть любящего Отца; поскольку он предстает в им самим рожденном первообразе человечности – Сына; поскольку он указанное благоволение ограничивает соответствием людей этой любви – Святого Духа. Однако призывать его в трех различных личностях никак нельзя, ибо это намекало бы на различие сущностей, тогда как он для Канта «всегда есть только один-единственный предмет»¹.

Часть IV «О служении и лжеслужении под главенством доброго начала, или О религии и поповстве» открывается развитием дуалистических экклезиологических рассуждений. Создание такой общности, как Царство Божие, осуществляется только посредством «религии», а чтобы последняя стала общественной, данная общность может представляться в чувственной форме церкви, организация которой и должна быть обязательным делом людей, в этом царстве заинтересованных. Предвидя вполне естественное возражение, а именно, что церковь должны основывать не люди, а Бог, Кант заготовляет против него ответ: мы не знаем, каковы действия Бога по воплощению в действительность идеи его царства, но знаем лишь то, что можем делать, чтобы быть достойными его. Потому правильнее считать, что Бог участвует в строительстве своей церкви как творец ее «основного закона», а на людях лежит ее строительство. Но «чистая религия разума» как общественная религиозная вера допускает лишь чистую же идею церкви – невидимой, и лишь ви-

¹ AA VI: 145–147.

димая церковь, основанная на статутах, нуждается в организации через людей. Поэтому первая не может иметь никаких должностных лиц этической общности: каждый ее член получает приказания непосредственно от Законодателя, и потому здесь все должны стать служителями (а не чиновниками) «чистой религии разума». Разумеется, это никак не делает их служителями церкви видимой. Истинность же каждой эмпирической церкви измеряется тем, в какой мере она содержит в себе способность постоянного приближения к чистой вере разума (*sich dem reinen Vernunftglauben beständig zu nähren*), которая, если становится практической, составляет в каждой вере единую религию, а также находится на пути к освобождению от церковной веры (*den Kirchenglauben mit der Zeit entbehren zu können*) — конкретно от ее «исторического» содержания¹. Иными словами, истинность любой эмпирической церкви определяется тем, в какой мере она содействует самоликвидации. При этом важное значение имеет характер ее *служения* (*cultus*), которое может быть и *лжеслужением* (*cultus spurius*). Под ним следует понимать деятельность тех служителей церкви, которые считают приближение к указанной философом цели чем-то предосудительным, а свою привязанность к «исторической и статутарной части» церковной веры делом душеспасительным.

В первом разделе «О служении Богу и религии вообще» Кант предлагает схематизацию уже устоявшихся понятий религиологии. Религия как таковая (с уточнением «рассматриваемая субъективно») есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей². Религия богооткровенная (*die geoffenbarte Religion*)

¹ AA VI: 153.

² В примечании Кант уточняет, что, по его мнению, эта предложенная им дефиниция религии успешно устраняет некоторые распространенные ошибочные истолкования. Во-первых, данное определение демонстрирует ненужность какого-либо ассерторического (т.е. определенно-утвердительного) знания — даже знания о бытии Божиим. Ведь при недоступности для нас «проникновения в сверхчувственные предметы» подобное исповедание может оказаться и лицемерным, в то время как «свободная ассерторическая вера», которая нуждается лишь в идее Бога и которой вполне достаточно для стремления к добру, надежно утверждается. Поэтому для того, что может стать долгом для каждого человека, «минимального» познания (что Бог может существовать) уже вполне достаточно. Во-вторых, предложенным определением устраняется и представление о том, что у нас могут быть по отношению к Богу какие-то «особые обязанности» (которых, помимо общеэтических, на самом деле нет). В-третьих, определение это предостерегает людей от приписаний на звание «придворных» (т.е. священнослужителей), которые могли бы считать, что это звание позволяет им «компенсировать» этическое-гражданские обязанности какими-то другими. Предлагается и обоснование последнего пункта:

или (очень выразительное уточнение) нуждающаяся в откровении — та, в которой заранее знают, что нечто является божественной заповедью, чтобы затем признать это долгом. Религия же естественная (*die natürliche Religion*) — та, в которой вначале знают, что нечто есть долг, чтобы затем признать это и божественной заповедью (ср. «Лекции по этике», гл. 9, § 1). Тот, кто считает необходимой лишь естественную религию, есть рационалист. Если он также и отрицает реальность всякого сверхъестественного откровения, то он является натуралистом. Если он признает последнее, но считает, что знать и признавать его за действительное для религии нет надобности, то он чистый рационалист. А тот, кто считает веру в это откровение необходимой для «всеобщей религии», — супранатуралист в делах веры¹. С точки зрения коммуницируемости (способности к внешнему общению) религия также может быть двух разновидностей: если в ее истине каждый может убедиться с помощью своего разума, то она опять-таки естественная, а если других можно убедить в ней только посредством эрудиции — ученая религия (*eine gelehrte Religion*)².

Из этого различия, которое сам философ оценивает как «очень важное», почему-то делается вывод, что естественная религия может быть и богооткровенной, если люди приходят к ней «посредством простого применения своего разума», — пусть это осуществляется долго и не в столь полном объеме, как было бы желательно. В этом случае религия будет естественной объектив-

«во всеобщей религии (*eine allgemeine Religion*) нет особых обязанностей по отношению к Богу, так как ни Бог ничего принимать от нас не может, ни мы не можем действовать для него или воздействовать на него». На возражение, что Бог может принять от нас по крайней мере благоговение, у Канта ответ готов: само благоговение есть не особый какой-то обряд, а «религиозный образ мыслей при всех наших соответствующих долгу действиях вообще». Используется и герменевтика: положение о том, что *должно повиноваться больше Богу, нежели людям* (Деян 5: 29), означает, что статутарные обязанности, которые вступают в противоречие с этическими, должны уступить свой приоритет вторым. Если же это положение будет использоваться «лицемерными и властолюбивыми попами» для мятежа против гражданских властей вследствие их настояний на выполнении статутарных (утвержденных как божественные) заповедей, то у философа есть и на это очень «практический» ответ. То, что гражданские власти предписывают, есть долг несомненный, а является ли то, что познаваемо «лишь» в божественном откровении, действительно заповеданным от Бога, в высшей степени сомнительно (AA 6: 153–154).

¹ Данная четырехчастная классификация скорее всего была заимствована из «Писем о кантовской философии» Рейнгольда (см. гл. 10, § 1).

² AA VI: 154–155.

но и богооткровенной субъективно, так как со временем мог бы быть предан забвению факт ее «сверхъестественного происхождения», а она бы осталась. Напротив, религия и объективно богооткровенная существует в той мере, в какой она содержится в связанных текстах, или ее документах. Между двумя основными видами религии нет, однако, равенства: откровение может быть примыслено к понятию религии только через тот же разум, ибо само понятие богооткровенной религии (выводимое из покорности воле Законодателя) является понятием умозрительным («чистым понятием разума»). А это дает право и богооткровенную религию рассматривать как вторичное образование в сравнении с естественной, притом сложное: она складывается из религии естественной и религии ученой. Это понятие богооткровенной религии важно для того, чтобы определить, что в ее «консистенции» содержится от «чистой», а потому и «всеобщей религии разума»¹. Кант и осуществляет предлагаемую дифференциацию на примере христианства.

Как естественная религия оно нуждается в своем распространении и хранении в качестве мировой религии (*Weltreligion*) в служении только невидимой церкви, но не в «должностных лицах», в учителях, а не в предстоятелях. Далее, для своего сохранения данная естественная религия должна была нуждаться еще и в видимой церкви — единении верующих по началам «чистой религии разума»². Но окончательно устойчивое положение ей могли придать, помимо лишь рационально познаваемых законов, еще статутарные и обеспечиваемые законодательством установления. Основатель христианства так и сделал: он присоединил к своей «всеобщей религии разума» некоторые статуты, заключавшие в себе формы и обычаи, данные ради осуществления его церкви, но не давал (как можно понять Канта) специальных священных обрядов, мыслимых как обязательные для церкви. Значение личности основателя христианства трудно переоценить: хотя он и не дал человечеству религию как таковую — «она не может возникнуть по чьему-либо произволению», — он основал первую в истории ис-

¹ AA VI: 155–156.

² В трактовке первоначального христианства как «чистой религии разума» так же трудно не предположить рецепцию из интерпретации Рейнгольда. У своего последователя Кант мог заимствовать с «чистым сердцем», поскольку тот сам до Канта стал разрабатывать основы его религиологии (см. гл. 10, § 1).

тинную церковь¹. Кант перечисляет те евангельские речения (говоря его языком, «чисто моральные»), которые ему понравились больше других, для демонстрации их соответствия «чистой религии разума». Ей соответствует и включение всех заповедей в две: о любви превыше всего к Богу как «законодателю всякого долга» и о содействии ближнему из непосредственного, ни к какой корысти не сводимого благоволения. Разумеется, некоторые евангельские речения Кант обеспечивает нужным «договариванием» — исходя из «чистого практического разума».

«Ученая религия» нужна потому, что если религия излагает как догматы некоторые свои положения, которые не могут быть постигнуты разумом, но тем не менее должны быть переданы всем людям на все будущие времена, то это священное достояние должно быть вверено надзору «ученых». Здесь также нас встречает раздвоение понятий. Признание догматов религии называется верой (*fides sacra*). Но христианская вера делится на чистую веру разума (*ein reiner Vernunftglaube*) и на веру откровения (*fides statutaria*). Первая принимается каждым свободно, вторая есть вера заповеданная (*fides imperata*). В той мере, в какой христианское учение построено на исторических фактах (помимо понятий разума), его следует называть уже не *религией*, но *верой*, положенной в основание церкви. А потому и служение церкви руководимо либо «исторической верой», либо «практической и моральной» верой разума (*die praktische und moralische Vernunftglaube*)². Правильное соотношение этих двух служений в христианстве состоит в том, чтобы всеобщий человеческий разум был в «естественной религии христианского вероучения» высшим повелевающим началом, а учение откровения, на которое опирается церковь и которое нуждается в ученых истолкователях, распространялось в качестве средства расширения доступности религии разума даже для самых невежественных людей³.

Таким образом, «кантовское христианство» раздваивается на религию для элиты и для масс, а христианская ученость предназначена только для последних. «Это и есть истинное *служение*

¹ AA VI: 158–159.

² AA VI: 163–164.

³ Встает вопрос, как у Канта связывалась необходимость в ученых толкованиях с доступностью для самых невежественных.

церкви при господстве доброго начала. А служение, где богооткровенная вера должна предшествовать религии, есть *лжеслужение*, посредством которого моральный порядок совершенно извращается, и то, что является лишь средством, заповедуется безусловно (словно цель)¹. Церковь, основанная на этом начале, получила уже не служителей, а должностных лиц, которые захватили монополию на право быть признанными истолкователями Писания, «лишая в силу этого чистую религию разума присущего ей достоинства всегда быть высшей истолковательницей последнего и ограничивая применение библейской учености исключительно надобностями церковной веры»². Более всего Кант в претензии к «христианским ученым» за то, что они всегда настаивали на прообразовательной приемлемости для христианства Ветхого Завета, доказывая, что «каждый христианин должен быть иудеем, чей Мессия пришел» (тут он возлагает большие надежды на библейскую критику, которая подвергает сомнению подлинность излагаемой в Библии священной истории). Такова была политика основателей начальных общин, а основатели церкви приняли это «эпизодическое средство популяризации» (христианства среди иудеев) в число существенных артикулов веры³.

Второй раздел «О лжеслужении Богу в статутарной религии» логически вытекает из завершения первого. Рассмотренное лжеслужение является следствием того, что Кант называет иллюзией религии (*Religionswahn*)⁴. Она также восходит к более глубокой болезни, имя которой — антропоморфизм. Суть его в том, что люди сотворяют себе бога (ср. Исх 32: 1) исходя из желания служить ему как угодно, кроме как изменением своего морального сознания. Средства такого «антропоморфического служения» — это прежде всего жертвы (покаяния, самобичевания, паломничества и т.п.). И чем бесполезнее подобные действия, тем более священными они кажутся, потому что требуют специальных усилий.

Чтобы раз навсегда различить истинное служение и ложное, Кант в начале второго «параграфа» данного раздела формулирует

¹ AA VI: 165.

² Кант, 1994. Т. 6. С. 178.

³ AA VI: 165–167.

⁴ В примечании к первому изданию трактата Кант определяет иллюзию вообще как «заблуждение, принятие представления о вещи за саму вещь» (AA VI: 168).

ни в каких дальнейших доказательствах не нуждающуюся максимум: «все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу, есть лишь религиозное заблуждение и лжеслужение Богу»¹. Далее раскрывается одна тонкость. Философ не отрицает, что сверх того, что наш практический разум может признать за угодное Богу, может быть и нечто другое, что Бог примет в качестве такового. Но одно дело допускать это, а иное — требовать, чтобы подобную тайну, которую церковь якобы может узнавать из откровения, все твердо принимали (лично и публично) за то, что угодно Богу. Подобная вера есть действие, вынуждаемое только страхом, так что искренний человек должен был бы принять скорее любое другое условие, кроме этого (ибо остальные означают лишь требование делать что-то излишнее, а это — делать нечто, противоречащее совести). Речь идет о церковном учении, согласно которому исповедание определенной веры уже является делом, самим по себе угодным Богу.

Кант вновь возвращается к внешним проявлениям лжеслужения, и здесь его трактат незаметно переходит в публицистический памфлет, из чего следует, что отношение к реальным, «эмпирическим» религиям было для него отнюдь не чисто умозрительным: «Посещает ли ханжа согласно предписаниям церковь, совершает ли он паломничество к святыням в Лоретто или в Палестину, проносит ли он свои молитвенные формулы губами или, как это делают в Тибете... с помощью молитвенного колеса отправляет их прямо в небесные инстанции — все это, какой бы другой суррогат морального служения Богу ни был пущен в ход, в сущности совершенно одно и то же и имеет одинаковую силу»². Философ выражает и плохо скрываемую обиду на то, что укоренился обычай называть моральное служение только «природным», а все, что служит его «восполнением», — уже «благодатным». И это убеждение, что действия благодати можно отличить от действий природы (добродетели) или что с помощью первых можно выработать и вторые, он предпочитает называть уже не иллюзией, но грезами (*Scwärmerei*)³.

¹ Кант, 1994. Т. 6. С. 184.

² Там же. С. 186–187.

³ AA VI: 174. Русский перевод: «обольщение», как представляется, несколько нейтрализует ироническую кантовскую интонацию.

Но и это еще не все: Кант пускает в ход дефиниции и для дальнейшего сведения счета с «супранатуралистами». Иллюзорное стремление путем участия в религиозном культе приблизить свое оправдание перед Богом — это суеверие (*der Aberglaube*). Аналогичная же надежда на достижение «мнимого общения с Богом» — это религиозная мечтательность (*die religiöse Schwärmerei*). Желание расположить к себе Бога через то, что может делать каждый, не становясь добрым человеком (исповедание статутарных догматов, соблюдение церковной обрядности и дисциплины), именуется суеверной иллюзией (*abergläubische Wahn*)¹. Чтобы «забить гвоздь» глубже, философ обращается помимо практического разума еще и к эпистемологической аргументации: ощущение непосредственного присутствия Высшего Существа (и отличие этого ощущения от любого другого, в том числе морального) требовало бы наличия такой созерцательной способности, для которой в человеческой природе нет соответствующего чувства². Но если суеверная иллюзия еще в родстве с разумом, хотя и содержит отклонение от нее, то иллюзия религиозной мечтательности (а это, переводя с оценочного языка на описательный, мистический опыт) есть уже моральная смерть разума.

«Параграф» завершается почти заклинательным повторением уже хорошо вытверженного читателем «догмата религии чистого разума»: церковная вера наряду со «статутарными догматами» (без которых она существовать не может) должна заключать и принцип «вводить религию доброго образа жизни как настоящую цель, чтобы когда-нибудь потом иметь возможность обойтись и без первых»³. Таким образом, Кант вновь предлагает церковной вере совершенствоваться ради собственного самоустранения.

Последние два «параграфа» с обычным для всего трактата «общим замечанием» посвящены подробному исследованию «злого начала» уже в религии (а не в человеческой природе), которое было только что выявлено. Почитание могущественных невидимых существ, насильственно вынуждаемое у беспомощного человека страхом перед ними, возникающим из собственного бессилия, на-

¹ Ibid.

² AA VI: 174–175.

³ Кант, 1994. Т. 6. С. 190.

чинается не с религии как таковой, но с рабского богослужения (оно же — идолослужение), которое вначале легализуется до храмового служения, а затем и до церковного служения¹. Стремление направить невидимую силу, повелевающую судьбой людей, к выгоде последних — намерение, присущее всем людям, — используется профессиональными религиозными служителями, действия которых во всем мире однородны. «Между тунгусским шаманом и европейскими прелатами, управляющими одновременно и церковью и государством, или... между совершенно чувственным вогулом, который лапу медвежьей шкуры утром кладет себе на голову с короткой молитвой: “Не убей меня до смерти!” и утонченными пуританами и индипендентами в Коннектикуте есть, правда, значительное различие в манере веровать, но отнюдь не в принципе»².

Основная функция любых «клерикалов», независимо от их, говоря по-современному, культурного контекста — сотворение фетишей, которое отодвигает в человечестве назад всякую подготовку к «истинной религии». Тем институтом церкви, который обеспечивает фетишизм, и является поповство (*das Pfaffenthum*), которое всегда встречается там, где основу служения Богу составляют не принципы нравственности, но статутарные заповеди, правила веры и предписания. Каков бы ни был принцип организации церковной иерархии, ее основополагающий принцип всегда остается деспотическим. Рассуждая о том, как в церкви лучше осуществлять служение Богу, Кант задается вопросом, есть ли смысл создавать в ней по отдельности учение о благочестии и учение о чистой добродетели.

Здесь существенным следует признать его уточнение, по которому учение о благочестии «лучше всего выражает значение самого слова *religio* (как оно понимается в настоящее время) в объективном смысле»³. Однако в кантовском смысле благочестие следует понимать в таком соединении страха Божьего и любви к Богу, при котором первое понимается как моральный образ мыслей по отношению к Богу из уважения к нравственному закону, а второе как исполнение того же закона по собственному свободному вы-

¹ AA VI: 175–176.

² Кант, 1994. Т. 6. С. 190–191.

³ AA VI: 182.

бору и из благорасположения к нему. И то и другое содержит, однако, помимо моральности и такое представление о Сверхчувственном Существе, которое, если мы выходим за границы морального отношения к нам самой его идеи, может с легкостью подвергнуться антропоморфическому истолкованию. Поэтому учение о добродетели рационально первичнее учения о благочестии. «Но учение о добродетели существует само собою (даже и без понятия о Боге)», а учение о благочестии содержит понятие о предмете, который мы представляем «как [лишь] причину восполнения нашей неспособности в отношении конечной моральной цели»¹. Из этого следует, что благочестие и добродетель находятся в соотношении средства и цели. Но Кант и здесь старается обеспечить свои позиции эпистемологически: само понятие добродетели как бы «взято» из души человека (как нечто самодостверное) и целиком существует в нем (пусть и в неразвитом виде), тогда как «религиозное понятие» (понятие Бога) может быть выведено лишь через умозаключение². Поэтому «когда почитание Бога есть первичное (*das Erste ist*), которому подчиняют добродетель, то этот предмет становится идолом, мыслимым как такое существо, которому мы можем надеяться угодить не благоугодным поведением в этом мире, но поклонением и заискиванием, и религия становится тогда идолослужением»³.

Далее следует рассуждение на предмет «руководства совести в делах веры», которое представляет самостоятельный интерес в связи с тем, что совесть (*das Gewissen*) составляла сама по себе важнейшую категорию всей кантовской «практической философии». Здесь совесть определяется как «сознание, являющееся

¹ AA VI: 183.

² Ibid.

³ AA VI: 185. По ходу дела Кант в примечании ставит вопрос о соотношении различных видов веры и характера исповедующих их народов в гражданском отношении. Выясняется, однако, что вклад их в этом отношении оказывается инвариантно отрицательным. Так, иудаизм, сосредоточенный на обособлении одного народа от всех прочих, навлек на себя упрек в человеконенавистничестве; магометанство отличается гордостью, так как видит свои достижения не в чудесах, но в порабощении других народов; индусская вера наделяет своих приверженцев малодушием. Христианство же (хотя тут дело не во внутренних свойствах этой веры, но лишь в способе, которым она воздействует на души), сводящее свой «религиозный принцип» (*ihr Religionsprinzip*) к набожности, которая ответственна за постоянную оглядку на «сверхъестественное содействие», а потому также за боязливость и самопрезрение, содействует рабскому состоянию духа — AA VI: 184.

долгом само по себе», а также как «сама себя судящая моральная способность суждения»¹. Повод для появления этой категории в религиологическом трактате – постановка вопроса о том, поступают ли по совести облеченные властью служители церкви, когда они выносят решения (прежде всего эпитимийно-наказательного характера) исходя из своей веры. Религиозная бес-совестность обнаруживается прежде всего в таких случаях, когда властное лицо считает, что выносит кому-то приговор через получаемое им откровение божественной воли, поскольку у этого лица не может быть полной уверенности в том, что полученное им откровение является истинным. Тем более обременяет свою совесть «духовный владыка», который навязывает в качестве откровения этой воли то, в чем он сам сомневается, и требует от людей «рабской веры». При выборе самого, так сказать, объема веры Кант решительно высказывается в пользу того, чтобы веровать в меньшее (как протестанты, которые только начали еще вкушать свободу, освобождаясь от «рабского ига веры»), нежели следовать принципу «полезнее веровать скорее слишком много, чем слишком мало», исходя из того, что делать что-то больше, чем нужно, не повредит, а может быть, и принесет еще пользу. Подлинная же «максима осторожности» должна исходить из противоположного принципа².

Завершается последняя часть, как и предыдущие, «Общим замечанием», в котором завершается разоблачение средств снискания благодати, составляющих уже третий вид иллюзорного верования, коему предшествуют вера в чудеса и тайны. Основные иллюзии стяжания этой благодати возникают в связи с молитвой, посещением церкви, а также таинствами крещения и причастия. Все четыре «пункта» могут иметь подлинно религиозное, т.е. моральное, содержание, если их трактовать «назидательно», нравственно-аллегорическим образом, а иллюзорными они становятся при буквальном понимании того содержания, которое в них вкладывает церковь. Так, молитва может быть действенной лишь как твердое самоопределение к нравственному добру посредством поддерживания в душе соответствующего образа мыслей (та же трактовка, что и в «Лекциях по этике», см. гл. 9, § 1). Однако в ее

¹ Кант, 1994. Т. 6. С. 202.

² AA VI: 189.

церковном понимании она — «мыслимая как внутреннее формальное богослужение (ein innerer förmlicher Gottesdienst) и потому как средство [обретения] благодати есть суеверная иллюзия (фетишизм), ибо это есть объявленное пожелание по отношению к Существу, которое не нуждается ни в каком объявлении внутреннего помышления со стороны желающего, вследствие чего ничего таким образом не совершается и ни одна из обязанностей, возложенных на нас божественными заповедями, не исполняется, а потому и действительное служение Богу не осуществляется»¹. Точно так же подлинным назначением посещения церкви является лишь публичное распространение нравственного добра, а вовсе не средство стяжания благодати, «как если бы тем непосредственно служили [самому] Богу»². Назначения таинств крещения и причастия также только в том, чтобы это добро распространять и на последующие поколения и, соответственно, поддерживать сообщество истинно верующих, а вовсе не в том, что этим таинствам приписывается церковниками. Главный корень этих иллюзий — власть «поповства», которое следует считать «узурпированным господством духовенства над душами» по той как раз причине, что оно позиционирует себя как «исключительного обладателя средств для снискания благодати»³.

Завершается трактат вполне памфлетно. Сам учитель Евангелия обеспечил нас истинными способами распознавания этих «избранников», но и каждый может положиться в этом деле на собственное наблюдение. Не видно, чтобы эти, по их собственному мнению чрезвычайно облагодатствованные, «избранники» хоть в чем-нибудь, пусть в самом малом, превосходили честного простого человека, которому можно верить в общении, более того, они все вместе не могут выдержать с ним сравнения. И это «лишнее доказательство в пользу того, что идти от облагодатствования к добродетели значит идти превратным путем. Стремиться от добродетели к облагодатствованию — вот путь гораздо более верный»⁴.

¹ AA VI: 194.

² AA VI: 199.

³ AA VI: 200.

⁴ Кант, 1994. Т. 6. С. 222.

§ 2. Методологические рассуждения

После первого издания «Религии в границах одного разума» Кант выступил в печати с разъяснением своих религиозических позиций фактически как автор только двух произведений — второго издания того же трактата (1794) и «Спора факультетов» (1798).

В предисловии ко второму изданию религиозического трактата (датируется 26.01.1794) он упоминает только двух оппонентов, откликнувшихся на его труд. От рецензента «Новых критических сообщений», выходявших в Грейфсвальде, он считает возможным «отделаться» столь же легко, как тот «отделался» от его произведения, не вникнув в его содержание. Совсем другое дело — быстро появившийся в Тюбингене на латыни полемический труд Г.Ф. Шторра «Некоторые богословские замечания по поводу философского учения Канта о религии» (1793), само название которого свидетельствует о получении гражданства очень важным для нас термином «философское учение о религии». Кант пишет, что его «усердный и справедливый» обзор Шторра заслуживает самого обстоятельного ответа, которому препятствует его старческая немощь. Но, видимо, эта критика побуждает Канта к уточнениям своей основной «религиоведческой позиции».

Откровение может включать в себя «чистую религию разума», тогда как она не может содержать в себе «историческое откровение», и потому они могут быть представлены в виде двух концентрических кругов. Поэтому в пределах «исторического откровения» философ может излагать свое учение, не обращаясь к какому-либо «опыту». Но можно в принципе предпринять и другой опыт — отвлекаясь от чистой религии разума, рассмотреть, что собой может представлять откровение как «историческая система моральных понятий (*historisches System an moralische Begriffe*) лишь фрагментарно», а затем как бы сверить, не совпадет ли она с той же «системой чистой религии разума» (*reines Vernunftsystem der Religion*)¹ в морально-практическом отношении. Для «религии» в собственном смысле этого будет уже вполне достаточно, так как она — в качестве априорного понятия разума (остающегося за вычетом всего эмпирического) — и существует «только в этом от-

¹ AA VI: 12.

ношении» (как система моральных понятий). В результате, как предполагает Кант, между Писанием и разумом можно было бы найти не только совместимость, но и единство. Человек, исходящий из «чистой религии разума», без труда найдет ее и в Писании, ибо в противном случае у него окажутся две религии (что нелепо), а именно «религия» и «культ».

Но тогда, поскольку «культ» в отличие от «религии» есть не цель сама по себе, а лишь средство, они в его сознании неизбежно разделятся (как масло и вода после их начального соединения). Этот синтез (двух, если можно так выразиться, «источников религии») или хотя бы попытка его достичь, не имеет ничего общего с посягательством на права основывающегося на Библии богослова. Здесь, что весьма важно, он ссылается как на своего единомышленника на близкого ему и во многих других отношениях И.Д. Михаэлиса как автора «Морали» (1792), но, и это гораздо важнее, называет попытку такого синтеза делом, «для философского исследователя религии (*der philosophische Religionsforscher*) нужным»¹. Это значит, что Кант уже начинает пользоваться специальным термином для обозначения той деятельности, которую философ может осуществлять по отношению к религии.

Объяснения Канта, во многом из политических соображений предложенные в начале предисловия ко второму изданию «Религии в границах одного разума», должное воздействие на цензуру не оказали. В том же году он получает особый министерский выговор за это издание. Но дело было сделано, и победа осталась за ним.

Эссе «Спор факультетов» оставляет впечатление, что Кант решил использовать тему идеального проекта правильных разделений компетенций между тремя «высшими» факультетами кёнигсбергской (и не только) университетской системы (богословский, юридический, медицинский) и «низшим» (философский) в значительной мере ради того, чтобы еще раз изложить свой взгляд на религию и уточнить метод библейской герменевтики. Именно по этой причине он после изложения заданной темы заключает его «приложением» (излюбленный кантовский жанр, последовательно апробированный как раз в «Религии в границах одного разума», см. § 2), озаглавленным «Объяснение спора факультетов на

¹ AA VI: 13.

примере спора между богословским и философским факультетами».

С самого начала различаются компетенции основывающегося на Библии богослова (*der biblische Theolog*), дело которого — быть знатоком Писания для церковной веры, и рационального богослова (*der rationale Theolog*), чье дело — быть знатоком разума для «религиозной веры»¹. Поскольку в дальнейшем Кант позиционирует себя в качестве второго, само обозначение данной специализации существенно важно для понимания того, как он идентифицирует философско-религиозный дискурс. Не менее важно, как он определяет и сам свой предмет — «религиозную веру». Это «вера, покоящаяся на внутренних законах, которые могут быть развиты из собственного разума каждого человека»² — в противоположность церковной вере, которая покоится на законах, «исходящих из воли другого». Свое определение религиозной веры философ основывает на самом понятии религии, определяя ее как «совокупность не определенных учений как божественных откровений... но всех наших обязанностей вообще как Божьих заповедей (и субъективно — совокупность максим соблюдения их как таковых)»³ — так подтверждается определение, предложенное в «Критике практического разума» (см. гл. 10) и уточненное в «Религии в границах одного разума» (см. выше, § 1), но именно здесь оно доводится до полной ясности.

Далее следует окончательное прояснение соотношения религии и морали, которое Кант не смог столь четко сформулировать в своем основном религиологическом трактате: «Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т.е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т.е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога»⁴. Именно вследствие этого религия может быть только одна, и различия могут лишь различные виды веры в божественное откровение и его «статутарные учения» (как Кант и мыслил

¹ AA VII: 036.

² Кант, 1994. Т. 7. С. 80.

³ AA VII: 036.

⁴ Кант, 1994. Т. 7. С. 80.

это соотношение начиная с части III своего религиозического трактата, см.: § 1). Последние не могут возникать на основе разума и соответствуют различным «формам чувственного способа представления» о божественной воле ради обеспечения ее воздействия на умы¹. Среди этих «чувственных форм» христианство – наиболее «подходящая». Она содержится в Библии и состоит из двух частей – «канона» и «органонона». Первая соответствует цели и равна «чистой религиозной вере», основанной на одном разуме и без уставов. Вторая является средством и равна церковной вере, основывающейся всецело на уставах.

«Библейский богослов» не прав, когда призывает искать вечную жизнь в Писании, – потому что условие этой жизни одно – моральное самосовершенствование, которое человек «как бы вкладывает (als wenn er sie hineinlegt) в Писание», а еще потому, что Писание содержит в себе больше того, что нужно для вечной жизни и принадлежит «исторической вере»². А принадлежит ей в первую очередь уже восходящий к апостолам «метод обучения», который давал ложную возможность видеть в Ветхом Завете прообразования Нового Завета и включать первый в вероучение второго как «его часть». Конфликт между факультетами, по Канту, состоит в том, что богословский факультет подозревает философский в отвержении всех богооткровенных учений, а тот в свою очередь вменяет первому, что он сосредоточивается на средстве, упуская из виду конечную цель, которая «как внутренняя религия (innere Religion), должна быть моральной и покоиться на разуме»³. Иными словами, спор идет о преимущественном праве на толкование Писания. Кант и переходит к изложению принципов философской герменевтики Писания. И здесь делается важная оговорка: она не будет собственно философским толкованием – таким, которое имело бы целью «расширение философии» (die Erweiterung der Philosophie); имеются в виду лишь только принципы толкования⁴. Последние всегда должны диктоваться разумом, а тут в особенности, поскольку речь идет о том, что можно найти в Писании для религии, «которая может быть только предметом разума».

¹ AA VII: 036–037.

² AA VII: 037.

³ AA VII: 038.

⁴ Ibid.

Принципы толкования следующие.

1. Те места Писания, которые содержат «теоретические», объявленные священными учения, превышающие все понятия разума (даже моральные), могут, а те, которые содержат учения, противоречащие практическому разуму, должны быть истолкованы в пользу этого разума. Так, из учения о Св. Троице, если понимать его буквально, нельзя решительно ничего вывести для сферы практической. Равно как если понимать учение о Боговоплощении буквально, ибо мы не можем требовать от себя, чтобы мы действовали подобно Богу. Но если представить себе содержание этих учений как вечно заложенную в Боге идею человечества во всем его богоугодном моральном совершенстве, то это уже меняет дело.

2. Те места Писания, которые звучат так, как если бы они не только рассматривали как заслугу веру в то или иное основанное на откровении учение, но и возвышали ее над морально добрыми делами, должны быть истолкованы так, как если бы под ними подразумевалась моральная вера — даже когда такому толкованию противоречит буквальный смысл, например *кто будет веровать и креститься, спасен будет* (Мк 16: 16).

3. Те места Писания, которые содержат призыв к покорности «внешней силе, порождающей в нас святость», должны быть истолкованы так, что мы сами обязаны трудиться над развитием в нас моральных задатков, пусть даже эти задатки имеют и божественное происхождение, которое выше всякого разума, а потому обладание ими — не заслуга, а Божья милость.

4. Те места Писания, которые содержат «специфическое откровение» о Божьем содействии человеку, должны быть истолкованы так, как если бы они касались только средства моральной веры для народа на основе вероучений, которые не относились еще к религиозной (в кантовском, разумеется, понимании) вере (например, для принявших христианство евреев)¹.

Завершает Кант свой спор с библейским богословом виртуальной полемикой, излагаемой вполне в духе текстов классической схоластики, которая ему, как кажется, предоставляла удобную возможность ответить на основные возражения критиков «Религии в границах одного разума» без того, чтобы готовить отдельный

¹ АА VII: 038–043.

полемический трактат. Этот виртуальный диспут можно было бы изобразить следующим образом.

Библейский богослов. Подобное философское толкование Писания применимо только к натуралистической религии (eine naturalistische Religion), но не к христианству¹.

Кант. Христианство есть «идея религии», которая основана на разуме и потому должна быть естественной. Оно, однако, располагает некоторым средством введения ее в народ с помощью Библии, которая (каково бы ни было ее происхождение на самом деле — сверхъестественное или нет) содействует общему распространению и «оживлению» моральных предписаний разума и потому может быть принята за сверхъестественное откровение. Но, будучи естественной, христианская религия не является натуралистической, поскольку не отрицает, что Библия может быть сверхъестественным средством такого «распространения».

Библейский богослов. Эти правила суть суждения философов, позволяющих себе вмешиваться в область Писания.

Кант. Рассматривать церковную веру как средство по отношению к религиозной как к цели есть, конечно, требование разума, но есть ли и более бесспорный принцип, чем рассмотрение чего-то в качестве средства для другого как конечной цели (какова религия), и существует ли более высокий, чем разум, принцип решения вопросов, касающихся истины?!

Библейский богослов. Предлагаемые философские толкования суть аллегорически-мистические, а потому ни библейские, ни философские.

Кант. Во-первых, это вы сами предлагаете аллегорические толкования Ветхого Завета, который содержит в себе лишь покров религии (die Hülle der Religion), а не саму религию, если не хотите считать его уже «истинной религией», а если хотите, то зачем тогда был введен еще и Новый Завет? Во-вторых, моральная интерпретация Библии есть как раз единственное противодействие мистике (типа мистики Сведенборга) или иллюминатизму, которые вследствие своего индивидуализма лишают нас общих критериев истины.

Библейский богослов. Как Божественное Откровение Библия должна быть истолкована на собственной основе, а не на основе разума.

¹ АА VII: 044.

Кант. Именно потому, что Библия считается божественным откровением, она должна быть истолкована не только теоретически (в соответствии с принципами «исторических учений»), но и практически — в соответствии с разумом. К тому же на основании тех «признаков», которые дает нам опыт, нельзя определить, что откровение божественно, — критерий этого может дать только «соответствие тому, что разум считает приличествующим Богу».

Библейский богослов. Всему практическому должно предшествовать некое теоретическое, а поскольку такие «теории» в качестве учений об Откровении могли бы содержать цели Божественной воли, содействовать которым (даже если мы не можем познать их до конца) — наш долг, то вера в такие теоретические положения содержит некоторую обязательность и потому сомневаться в них — грех.

Кант. Это можно допустить только для церковной веры, для веры же религиозной требуется убеждение в истинности, которая не может быть засвидетельствована «уставами» (то, что они суть божественные предписания, всегда должна доказывать «история», которая не вправе выдавать себя за Божественное Откровение). Потому при религиозной вере, целиком обращенной на моральность образа жизни, признание истинности «исторических учений» (хотя бы и библейских), как на деле «лишенных моральной ценности или не-ценности» (*moralische Werth oder Unwerth*), имеет лишь второстепенное значение¹.

Библейский богослов. Как можно призвать духовно умершего: *Встань, возьми постель твою и иди...* (Мф 9: 6), если этот призыв не сопровождается действием сверхъестественной силы?

Кант. Это призыв собственного разума человека, поскольку разум заключает в себе «сверхчувственный принцип моральной жизни», и хотя данный принцип не может поставить человека на ноги немедленно, он может внушить ему само стремление к добродетельному образу жизни.

Библейский богослов. Вера в признаваемое и вами определенное восполнение недостатка в нашей собственной справедливости может давать какую-то надежду, если только это восполнение действительно обещано через Божественное Откровение.

¹ AA VII: 047.

Кант. Непосредственное божественное удостоверение в утешительном: *Прощаются тебе грехи твои* (Мф 9: 5) было бы сверхчувственным опытом, а он невозможен. Но в нем и нет надобности, если речь идет о религии, которая основывается на рациональных основаниях. Но иными нельзя и помыслить установления некоего святого и милостивого Законодателя (ein heiliger und gültiger Gesetzgeber) в отношении тех слабых существ, которые стремятся исполнить то, что считают долгом¹. И основанная на разуме вера и упование на такое «восполнение» больше доказывает истинно моральный образ жизни, чем эмпирическая вера.

Завершает Кант свою статью повторным утверждением, что все толкования Писания, поскольку они касаются религии, должны осуществляться именно предложенным им образом. «И только тогда они по-настоящему *аутентичны*, т.е. сам Бог в нас есть истолкователь (der Gott in uns ist selbst der Ausleger), ибо мы понимаем только того, кто разговаривает с нами через наш собственный рассудок и разум; божественность дошедшего до нас учения может быть познана только через понятия *нашего* разума, поскольку они чисто моральны и потому безошибочны (untrüglich)»².

§ 3. Pro et contra

Следуя кантовскому же образцу различения объективного и субъективного аспектов понятий, данную дифференциацию можно применить и к его собственной религиологии – и к ее достижениям, и к аберрациям.

К первым объективным достижениям этой религиологии несомненно относится сам способ идентификации философско-религиозного дискурса как такового, представленный и в предисловии ко второму изданию религиологического трактата, и в «Споре факультетов». Поскольку университетская система кантовского времени еще никак не предполагала самостоятельного изучения религии, Канту ничего не оставалось делать, как ввести этот предмет в один из двух форматов – «библейской теологии» и

¹ Ibid.

² AA VII: 048.

«философской теологии», и совершенно естественным и правильным было включить философское изыскание о религии в компетенцию второй. Канту принадлежит и специальная заслуга инаугурации понятия «философское учение о религии» (с уточнением «чисто философское учение о религии»), которое мыслилось им как выражение содержания всего его религиологического трактата (см. § 2) и которое почти точно соответствует современному понятию ФР. «Почти» только потому, что современное содержание данного понятия включает в себя признание этого дискурса и в качестве отдельной философской дисциплины (см. гл. 5, § 2). Почему у Канта отсутствует это признание, которое до него «скороговоркой» произнес Рейнгольд (см. гл. 10, § 1)? Одна из причин, как представляется, состояла в том, что хотя в частном письме Кант различал вопросы о том, что должно делать и на что можно надеяться (см. § 2), в самой «Религии в границах одного разума» он ясно дал понять (наиболее четко, как мы помним, в предисловии к ней), что религия для него — только «ступень» морали, и исходя из этого «философское учение о религии» должно было мыслиться им как раздел «расширенной этики».

Объективно ложные установки религиозного сознания, отмеченные уже в «Лекциях по этике» (см. гл. 9, § 1), убедительно раскрываются и в первой главе религиологического трактата, где Кант разоблачает сознательный самообман человека, который вполне удовлетворяется своей внешней благопристойностью, а также иллюзию, позволяющую очень многим ложно верующим людям считать, что они и вправду могут рассчитывать на то, что все в них и для них и в этой жизни и в будущей должно быть сделано одним Богом без их собственной работы над собой. Правомерен и кантовский призыв искать в себе «корневое зло», поселившееся именно в извращенности сердца, а не в телесных влечениях или частных недочетах в поведении.

«Экзистенциалы» лукавства и иллюзии, которые у Канта означают гораздо больше, чем простые психологические феномены, и относятся к «онтологии индивида»¹, не являются единственными открытиями первой части «Религии в границах одного разума», которая имеет к религии наименьшее касательство, но по своей

¹ В этом отношении они типологически превосходят знаменитые хайдеггеровские экзистенциалы «забота», «страх» и т.д.

философской фактуре заметно превосходит все остальные вместе взятые¹. Точность логического анализа в сочетании с «уважением к тайне» (составляющие этого словосочетания у Канта опять-таки имеют не только психологическое значение) обнаруживаются при установлении «непостижимости» переходов человека от добра к злу и от зла к добру. В этом именно и состоит его утверждение, что зло не имеет происхождения, если не считать таковым происхождение от самого себя. Но только осознание парадоксальности этой «не имеющей происхождения» глубинности зла в человеке позволяет понять, какая «положительная бездна» должна содержаться и в подлинном возрождении человека, которую Кант весьма уместно называет революцией в сознании — в противоположность любым «реформам» внешних дел.

«Уважение к тайне» оказывается весьма конструктивным и при констатации непостижимости самой человеческой свободы, которая, как достояние конечных тварных существ, вызывает у Канта правомерное удивление — она постижима только как «явление», но никак не в своем глубинном «основании». Равным образом он совершенно правомерно настаивает на тайности Искупления и Призвания, которые также из человеческого разума не могут быть постигнуты.

Исключая «внутреннее чувство» из источников знания и настаивая на том, что в человеческой природе нет способности для созерцательного восприятия сверхчувственных вещей, Кант — как «человек просвещения» — характеризует не столько когнитивные границы человеческого сознания вообще, сколько лишь собственные и дух своего времени (*Zeitgeist*), для которого мистическое нередко приравнивалось к «галлюциногенному». Однако признание прав разума в религиозном познании (если, конечно, эти права не считать неограниченными, см. ниже) само по себе представляется бесспорным. Притом и на основании самой религии — по крайней мере тех религий, которые признают, что человек был создан по образу и подобию Божьему.

Субъективными я бы назвал кантовские достижения, обеспечивающие достаточно стройную архитектуру определенной религиозической системы, но основываются на презумпциях, которые совершенно необязательно должны и даже могут быть при-

¹ Что отчасти свидетельствует об «автономности» истории ее написания.

няты теми, кто не считает себя обязанными разделять постулаты «критической ФР». Речь идет о достижениях в решении тех теоретических задач, которые Кант перед собой ставил, — без того, чтобы оценивать последние сами по себе.

Основная из них состояла в том, чтобы выстроить все здание религиологии на фундаменте собственной интерпретации понятия религии. И Кант действительно фундирует все свои рассуждения о религии на основании ее базового понимания как совокупности моральных обязательств человека, раскрываемых практическим разумом, которые трактуются человеком как Божественные заповеди. Перед нами религиологическая система, выстроенная точно в соответствии с идеалами «века разума» на основании единого принципа, чей эмбрион выявлен еще во времена работы над Первой Критикой, в письме Мендельсону 1783 г., где он различает «существенные моменты религии» и ее «исторические элементы» (см. гл. 9, § 1). В дальнейшем выясняется, что первые «элементы», соответствующие практическому разуму в его «саморасширении» из морали в религию, соотносятся в кантовском представлении с ее истинным, *ноуменальным* уровнем, а вторые, представляющие собой эмпирические наложения на первые в человеческой истории, — уровнем *феноменальным*, через который первые хотя и просвечивают, но в них же и искажаются, и притом весьма значительно. Отсюда и разветвленная система понятийных выражений одной и той же бинарной оппозиции в религиологическом трактате. Это оппозиция «внутренней религии» и, соответственно, внешней; «моральной религии» = «чисто моральной религии» = «религии, основанной на духе и истине» = «истинной религии» и «религии одного культа и обрядов»; «религии доброго образа жизни» и «религии снискания благосклонности»; религии как «законодательства разума» и религии «статутарных учений»; истинного служения Богу и иллюзорного бого-служения (в виде «суеверия», «религиозной мечтательности» и «суеверной иллюзии»). Значительно более традиционным было деление религии на «откровенную религию» и «естественную религию».

Но здесь Канту тоже принадлежат по крайней мере две классификационные новации. Во-первых, он отличает (в «Споре факультетов», см. § 2) от «естественной» религии «натуралистическую» — как исключаящую веру в сверхъестественное по происхождению откровение, и это уточнение могло бы быть вполне

применимо и в настоящее время к таким — с этой точки зрения натуралистическим — религиозным традициям, как даосизм, конфуцианство, джайнизм или ранний буддизм. Во-вторых, он — на сей раз чисто умозрительно — различает религии не только по их когнитивным характеристикам (источники учений), но и по способу коммуникации их истин, пытаясь различить способы их передачи.

Наиболее ясное выражение основной метод критической философии находит в том «закономерном открытии» Канта, осуществленном в ходе работы, что *религия* как таковая противопоставляется *верам* — на том основании, что она, как законодательство практического разума, может быть только *одной* (ибо сам этот разум является всеобщим), а особенности ее «преломлений» в виде «форм чувственного представления» о божественной воле необходимо *множественными* (в соответствии с этноисторическим разнообразием исторических традиций). Хотя Кант не рассматривает этого основоположного для всей его религиологии «модуля» с той четкостью, которую требовали задачи системостроительства, очевидно, что упоминание о том, что в различных исторических верах присутствуют «задатки религии» (см. § 1), свидетельствует именно об этом. Тем не менее, поскольку вера для Канта — собственное содержание религии, религии разума соответствует и определенная вера, которой противопоставляются веры «неразумные». Отсюда и последовательность другой понятийной оппозиции, обнаруживаемой в том же письме к Фихте и полностью реализованной опять-таки в «Религии в границах одного разума». Здесь «чисто моральная вера» = «религиозная вера» противопоставляется «догматической» = «исторической»; «чистая религиозная вера» = «всеобщая вера разума» — «исторической вере, основанной только на фактах»; «вера чистого разума» — «церковной вере»; «моральная вера» — «эмпирической вере»; «моральная религиозная вера» — «богослужебной вере»; «чистая вера разума» — «вере откровения» и т.д. Хотя мы имеем дело с избыточным нанизыванием синонимов, которые обнаруживают в «философе чистого разума» не только памфлетиста (см. § 1), но и проповедника, одна из предлагаемых им здесь оппозиций несет большую теоретическую нагрузку, чем другие. Речь идет о противопоставлении «моральной веры» как «ноуменальной» — в противоположность «эмпирическим», что также

хорошо укладывается в основоположения критической философии.

Претензии к Канту субъективного порядка могут быть связаны с сомнениями в том, в какой мере его религиология соответствовала его системе в целом и была последовательной внутри самой себя.

«Системные противоречия» могут быть сведены к двум основным. Прежде всего кантовская религиология «наследует» базовую несостыковку его этики. Достаточно вспомнить, что если в «Основоположении к метафизике нравов» (1785) Кант настаивал на полной «незаинтересованности» *добродетели*, не могушей, дабы быть собственно моральной, следовать никаким «приманкам» извне (ни чувственным, ни сверхчувственным)¹, то уже во Второй Критике он считает естественной заботой практического разума обеспечение того, чтобы добродетель навеки соединилась с высшим благом, которое и обязан обеспечить ей Бог, дабы разум принял его существование². В своей «четвертой критике» — ничто нам не мешает так обозначить «Религию в границах одного разума» — он полностью развивает постулат второй (что существенно важно, поскольку для него мораль — содержание религии), фактически отказываясь от начальной доктрины чистой «незаинтересованности» морали.

В еще большее противоречие Кант вступает в религиологическом трактате с Первой Критикой, в соответствии с которой если

¹ Прямо оппонируя любой этике консеквенционизма (в частности той, которую отстаивал Юм), Кант уверенно утверждает, что добрая воля добра вовсе не последствиями своего осуществления и не в силу своей пригодности для достижения каких-либо внешних по отношению к ней целей, но только по причине внутренней мотивации волящего субъекта. Поэтому ее и следует ценить (*zu schätzen*) несравнимо выше всех действительных или возможных последствий ее действия. Даже если бы в силу немилости судьбы или природы-мачехи эта воля была не в состоянии осуществить ничего из своих намерений, она все равно сверкала бы подобно жемчужине как нечто, имеющее в себе самой свою полную ценность (*volle Wert*), тогда как полезность либо бесплодность ее результатов ничего к этой ценности не могут прибавить или, соответственно, из нее изъять. То и другое может служить лишь оправой для драгоценности доброй воли, облегчающей обращение с ней в обиходе или привлекающей внимание тех, кто еще не научился разбираться в настоящих драгоценностях, но эта оправа — ее практическая результативность — никак не может служить для определения ее ценности. См.: [AA IV: 394–395]. Об аксиологических идеях и соответствующей им понятийной системе Канта см.: [Шохин, 2006. С. 289–334].

² AA IV: 132–133.

существование Бога и не может быть отвергнуто на основании теоретического разума, то оно может, как идея разума, иметь только онтологический статус «вещи-в-себе». Во Второй Критике этот статус не меняется при признании того, что речь идет уже и о постулате практического разума, который требует признания в данной идее разума и «гаранта справедливости» в мире.

В «четвертой критике», несмотря на то что Кант время от времени вспоминает о своем «учении о непознаваемости», он преимущественно говорит о Боге как не только о наделенном всеми требуемыми онтологическими атрибутами моральном законодателе, но и (вполне в духе Фихте, см. гл. 11, § 2) как о послушном исполнителе воли практического разума, ни в чем не могущем отступить от его «декретов». Главный из них — блюсти «неподкупную» космическую справедливость, не допуская никаких поблажек грешникам, даже раскаявшимся. «Бог-кантианец», ничего не делающий без указаний «чистого практического разума», менее всего поэтому соответствует системе критической философии. Наконец, и в «четвертой критике» и в «Споре факультетов» нарушается императив «практической философии» Канта, означающий запрет на ложь¹: философ, даже признавая, что далеко не все тексты Писания допускают предлагаемую им моралистическую интерпретацию, считает ее законной исходя из нужды в преобразовании «исторических вер» ради их конечного растворения в светлом торжестве «всеобщей религии разума».

Внутренние противоречия в «Религии в границах одного разума» обуславливаются в первую очередь тем фактом, что трактат, писавшийся по всем признакам быстрее, чем ему было положено², оказался достаточно разнородным. Ведь в предисловии к первому изданию ясно указывалось, что цель произведения — лишь рассмотрение отношения религии к злumu и добromy началам

¹ В специальном полемическом эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия», которое появилось уже в 1797 г., Кант обосновывает «аподиктическую» недопустимость оправдания лжи какими бы то ни было интересами, утверждая, в духе всей своей этики, что «исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений». Кантовский «запрет на ложь» вызвал к жизни целую литературу, в том числе и на русском языке.

² Не в последнюю очередь сроки написания были, вероятно, сокращены и вследствие желания дать как можно скорее «ответ цензорам», воспрепятствовавшим публикации второй статьи в берлинском ежемесячнике (см. § 1).

(а вовсе не религии как таковой), и эту задачу Кант по-своему решил в первых двух частях. Однако по ходу работы задачи стали меняться, и последние две части были посвящены уже специально религиологии. Хотя автор пытался получившееся целое сцементировать (прежде всего посредством «общего замечания» к первой части и некоторых специально религиологических примечаний), его неоднородность оказалась непреодоленной.

Отсюда и такая (отмеченная уже выше) серьезная неувязка, что в первых двух, преимущественно этико-антропологических разделах «моральная религия» сопоставляется с «историческими религиями», а в двух последних — уже только с «верами», ибо выясняется, что «религия» может быть лишь одна. Некоторые нестыковки в рамках трактата были отмечены при его изложении (см. § 1), однако здесь нельзя еще раз не отметить, что в начале части III он фактически сводит на нет свой глубокий анализ локуса и причины зла в части I: зло коренится уже не в глубиннейшем векторе человеческой склонности при выборе максим, и происхождение его отнюдь не парадоксально, но является следствием дурного влияния людей друг на друга, иными словами, оно оказывается лишь социальным, а не экзистенциальным. Никак не понятным, во всяком случае для «естественного разума», представляется и то уже чисто религиологическое уточнение, по которому естественная религия может быть и богооткровенной, если люди придут к ней «посредством простого применения своего разума», — пусть это осуществляется долго и не в полном объеме, как было бы желательно. И особенно уточнение к этому уточнению, по которому в этом случае религия будет естественной объективно и откровенной субъективно, ибо со временем мог бы быть предан забвению факт ее «сверхъестественного происхождения», а она бы осталась (см. § 2). В самом деле, как может религия быть «откровенной субъективно», если она передается через «простое применение своего разума» каждым ее адептом или как «естественная» религия может быть «сверхъестественного» происхождения, если эти прилагательные вообще, конечно, что-то значат?

Другие противоречия обуславливаются тем, что Кант, видимо, все-таки колебался во время писания трактата между допущением некоторых основоположений «исторической веры» и их дезавуи-

рованием в «вере разума». Так, размышляя над тем, какие камни лучше заложить в здание своей «этической церкви», Кант вначале допускает, что Бог является лишь творцом ее нравственного закона (предоставляя все остальное людям), но затем спохватывается, вспоминая, что этот закон не может иметь творца, ибо заложен в саму человеческую природу. Разумеется, если бы Кант признавал учение о творении, особых проблем с объединением этих положений не было бы, но поскольку он придерживался «чисто разумной веры», а не «веры откровения», данная антиномия оказывается в его «практической философии» неразрешимой.

Однако наиболее впечатляющие противоречия обнаруживаются между некоторыми заверениями в предисловиях к трактату и его действительным содержанием. Заверение в первом издании состоит в том, что Кант, как «философский теолог», имеет право пользоваться любыми историческими источниками, включая и Библию, если не пытается ввести свои положения в библейскую теологию и изменять ее официальные положения (исключительное право на которые имеют только духовные лица). А утверждения во втором издании, что его «чистая религия разума» и «историческое откровение» никак не должны противостоять друг другу, поскольку могут быть представлены в виде двух концентрических кругов, из которых второй заключает в себе первый, или что ищущий «религию разума» без труда найдет ее и в Писании — были рассчитаны, вероятно, на достаточно простодушного читателя.

Этот читатель должен был принять на веру (вряд ли только на «веру чистого разума», скорее уж на «веру без разума»), что вполне сознательное и последовательное «переписывание» христианских догматов (от амартологического до эсхатологического, см. § 1) никак не означает ни «введения своих положений в библейскую теологию», ни «изменения ее официальных положений». Он должен был согласиться — вопреки здравым понятиям — с тем, что в отношении «концентрических кругов» могут находиться и такие окружности, которые друг с другом практически и не пересекаются, так как христианская вера в «сверхразумные события» и моралистическая вера в «разумные максимы» являются не в меньшей мере омонимами, чем «ключ», из которого бьет вода, и «ключ», которым открывают дверь. Должен был принять без рассуждения, что предлагаемую ему тенденциозную фальсификацию Ветхого Завета

та¹ и рассудочную деконструкцию Нового Завета² можно трактовать даже таким образом, что «чистая религия разума» до сих пор только искусно пряталась в Писании, пока наконец не нашелся тот, кто вывел оттуда все ее компоненты с помощью «волшебной флейты» своего метода истолкования — как герой немецкой сказки вывел из города всех крыс. И тот же наивнейший читатель должен был принять за полное «соблюдение границ» (между своей «статутарной верой» и предлагаемой ему «верой разума») рекомендации самому себе считать все почитаемые им церковные установления лишь «произвольными предписаниями», а самой своей церкви — тихо растворяться и «отмирать» в единой и единственной «всеобщей религии разума» (притом видеть ее взросление как раз в ее «отмирании»).

¹ Не вдаваясь в детали, следует отметить, что только с однозначно предвзятых позиций можно было отрицать нравственное содержание в таком «основоположном месте» Ветхого Завета, как десять Моисеевых заповедей, последняя из которых запрещает не только безнравственные действия, но и желания таковых: *Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, [ни всякого скота его,] ничего, что у ближнего твоего* (Исх 20: 17). Закономерно, что Кант умышленно не упоминает и о том, что сама двудесятая заповедь о любви к Богу и ближнему складывается из двух заповедей Ветхого Завета, вторая из которых звучит как *люби ближнего твоего как самого себя* (Лев 19: 18). Хотя предствление о том, кто такой *ближний*, получило окончательную общегуманистическую интерпретацию только в Новом Завете, в притче о милосердном самаритянине (Лк 10: 30–37), реальная вера в Откровение могла бы помочь (если бы не была замещена виртуальной «чистой религиозной верой») догадаться, что постепенность раскрытия истины для израильского народа имела случайное происхождение. Об отсутствии у иудеев веры в загробную жизнь как таковую никак нельзя говорить по крайней мере в связи с веком-двумя до новой эры (о чем свидетельствуют уже устоявшиеся расхождения по вопросу о воскресении между фарисеями и саддукеями в эпоху проповеди апостола Павла — см.: Деян. 23: 6–9), нельзя говорить об отсутствии веры в загробную жизнь и в более древние времена. Допустим согласиться скорее с тем, что она не играла определяющей роли в жизни иудеев, в сравнении, например, с египтянами, в чем также, с позиций «исторической религии», усмотреть провиденциальность. См. об этом: [Льюис, 2008. С. 37–40].

² Убедиться в филистерской пародийности кантовских морализаторских интерпретаций новозаветных текстов можно исходя из всего материала § 1. Наибольшим из этих «перлов» следует считать, конечно, трактовку тринитарного догмата, в связи с которым даже Кант не усомнился, что он подразумевается во фразе *Бог есть любовь* (1 Ин 4: 8) как выражение любви к моральному закону, хотя между «любовью к кому-то» и «любовью к чему-то» различие совсем не малое и вполне уловимое для «практической философии». При этом великий философ даже не подозревал, вероятно, насколько его «моральное законничество» типологически было ближе к порицаемому им иудаизму, чем к якобы бы приемлемому христианству, даром что скрижали завета «кантовской религии» практической разум получает не с горы Синайской, а от самого себя.

Объективные aberrации выясняются сразу, как только мы начинаем рассматривать основные несущие конструкции кантовской религиологии уже вне правил его собственной философской игры. Пользуясь кантовским же сравнением, можно констатировать, что выявленные некорректности его последователя Фихте (см. гл. 11, § 2) соотносятся с его собственными как два концентрических круга (см. выше), из которых «круг Канта» больший, так как он претендовал на «полную реконструкцию» не только откровения, но и всей религии в целом.

Первый вопрос, который может быть адресован этой религиологии: действительно ли религия является таким несложным явлением, что ее всю можно вывести из одной-единственной «идеи разума»? Разумеется, попытка фундирования любой области познания средствами «генеральной дефиниции» хорошо укладывалась в когнитивные программы «века просвещения», но сейчас видно, что эти программы мало применимы даже к элементарным «синергетическим системам».

Следующий вопрос касается уже не «формального», но «материального» аспекта кантовского выявления сущности религии — на каком, собственно, основании вся религия может быть сведена к выполнению определенных моральных обязательств, а все остальное в ней относится лишь к ее «придаткам»? Ведь если религия тождественна морали (а по Канту получается, что это так), то не лучше ли было бы просто констатировать, что бывает мораль нерелигиозная и религиозная и что предложенное изыскание посвящено второй? Но тогда надо было бы всю мораль включать в «метафизику нравов», не создавая у читателя «иллюзии» (снова будем говорить кантовским языком), будто ему предлагается помимо морали что-либо еще, а это противоречило бы кантовскому «системостроительству» (см. § 1)¹. А с точки зрения содержания невозможно было не наблюдать, что религия — это далеко не только определенная *мораль*, но и целая жизнь, сложнейшее *системно-органическое единство* многих составляющих, даже если не выходить за «границы» лишь религиозного субъекта (и абстрагируясь от «религиозного объекта»), как то пытался делать Кант.

¹ В этом плане «докритический Кант» был гораздо последовательнее, когда включил целый раздел «естественная религия» в «Лекции по этике» (см. § 1).

Наконец, уточнение той же сущности религии как выполнения моральных обязательств лишь *как если бы* они были предписаны Богом, которое в религиозическом трактате проводится наполовину последовательно (за исключением тех случаев, когда «кантовскому богу» — как и фихтевскому — в точности «прописывается», как он должен вести себя в этом мире), никак своему предназначению раскрытия мира реального религиозного субъекта не может отвечать. Субъект этот (если он не болеет еще не установленной формой аутизма) не в большей степени может выполнять религиозные предписания, исходя из «как если бы» они были предписаны ему свыше, чем мужчина строить свои отношения с женщиной на основании лишь гипотетического предположения о том, чтобы она «как бы существовала». Поэтому разработка сущности религии у Канта может иметь актуальность преимущественно для историка философии и культуры, а не для религиоведа и даже философа религии. Но то же относится и к основным категориям кантовской религиологии.

Прежде всего к главной из них — *вере*, которая раздваивается на истинную, «религиозную веру» и неистинную, «статутарную веру». Какие бы эпитеты Кант ни прилагал к первой («чисто моральная», «моральная религиозная», «истинная религиозная», «всеобщая истинная» и т.д., которые имеют внутрисистемную значимость), — она остается «верой чистого разума», которая к реальной религиозной вере отношения не имеет. «Верить» в принципы практического разума как таковые (по Канту, они «покоятся на внутренних законах, которые могут быть развиты из собственного разума каждого человека») — это еще меньше (если рассматривать веру и как добродетель), чем «верить» в аксиомы и теоремы математики. Соответственно и кантовское *откровение* ничего, как и у Фихте, не «открывает» кроме того, что и так открыто разуму (см. гл. 11, § 2). Но если «вера», «откровение» и «тайна» последовательно секуляризуются, то естественная религия, к последователям которой относит себя и сам философ, симметрично сакрализуется. О логической несостоятельности «сверхъестественного происхождения естественной религии» уже говорилось. Здесь целесообразно отметить также иррациональность допущения сверхъестественного статуса у «чистой религии разума» и «богооткровенного характера» постижения ее через простое философствование. Однако за этой внешней иррациональностью стоял достаточно про-

думаный проект, который сочетался с определенными иллюзиями.

Так, Канту не составляло особого труда отводить от себя подозрения в деизме, которые были для него, как университетского профессора, к тому же много печатавшегося, мягко говоря, не совсем удобны. И это было нетрудно, так как под деизмом подразумевалось преимущественно неприятие Божественного Промысла, который Кантом вовсе не отвергался. На деле же философ, вряд ли замечая это сам, аккуратно воспроизводит основные позиции деистической религиологии. Это и противопоставление «религии внутренней» и «религии внешней», или, по-другому, морали — культу; и презрение к чудесам и любым реальным проявлениям Богооткровения; и чисто рассудочно-морализаторская экзегеза текстов Нового Завета; и столь же рассудочное переписывание Символа Веры с целью сделать его «общечеловеческим»; и настаивание на том, что «естественная религия» является всесторонним мерилем для любой «исторической» как ограниченной и «предрассудочной»; и нескрываемое ожидание самоликвидации последней, которое сближает его с «религиологическими теоретиками» только что состоявшейся Французской революции вроде Дидро (см. гл. 7, § 3). Можно сказать даже более того — что «Религия в границах одного разума», сфокусировавшая морализаторскую трактовку религии, веры и откровения и последовательную по-своему деконструкцию Писания и Предания, стала едва не «итоговым документом» деизма XVIII в.

Напротив, иллюзия Канта относительно того, что его религиология может стать легитимной «философской надстройкой» христианства, казалась ему весьма удобной, особенно если учесть его старания позиционировать себя в качестве даже официального рационально-теологического эксперта по откровению «в границах одного разума» (см. § 2). Имитация этой роли отчасти ему удалась потому, что его религиология объективно в определенном смысле действительно могла быть представлена как «предельный случай» протестантской¹. О многочисленных «несовпадениях» Канта с христианством было много уже сказано контекстно. Их

¹ В том прежде всего, что лютеранство изначально провозгласило индивидуальный разум арбитром в истолковании Писания безотносительно Предания.

можно обобщить таким образом, что философа больше всего устаривала в христианстве его моралистическая составляющая, которая является в принципе общей для всех мировых религиозных традиций, а претила как раз его уникальная метафизика Боговоплощения, которая составляет в нем самое главное, обеспечивая ему и его метаисторические измерения, и историчность в их единстве. Потому не случайны очень значительные параллели кантовских «религиологом» в нехристианских традициях практически любой культурной географии.

Если бы Кант захотел обратиться к синологии, он несомненно признал бы, что всей его «религии в границах одного разума» гораздо ближе учение Конфуция, нежели основателя христианства. В самом деле, там не было места никаким столь немилым кёнигсбергскому философу чудесам, таинствам или снисканиям благодати под руководством «поповства», зато было сколько угодно места для идеала благородного мужа (цзюнь-цзы), победителя аффектов, и гуманности в целом (жэнь), а главное, для долга как такового, осуществляемого в единстве истинного знания (чжи) и должного деяния (син). Здесь был оптимальный набор признаков естественной религии, которую не надо было очищать от вековых наростов религии «статутарной», она сама уже была почти что тождественна «религии практического разума».

Если бы Кант испытывал больший интерес к брахманизму, а научная индология его времени не была бы еще лишь в первоначальном состоянии, он нашел бы, что его «моральной религиозной вере» гораздо больше, чем современная ему «религия снискания благосклонности», отвечает знаменитое учение о карме, не отрицающее свободу человеческого выбора, но исключаящее возможность какого-либо прощения проступков в контексте механизма мировой ретрибуции, «умилостивить» который так же невозможно, как законы физического мира. Ему должен был бы импонировать и индийский спиритуализм, исключаящий распространение конечного «освобождения» (мокша) на «кусочек извести», называемый «человеческим телом». Но он усмотрел бы и полное предвосхищение своей «чистой религиозной веры» в доктрине философов мимансы школы прабхакаров, которые настаивали на том, что единственной правильной мотивировкой совершения предписанных действий является «вкушение» самого

аромата чувства долга, а вовсе не «приманки» в виде чувственных или даже сверхчувственных благ¹.

Наконец, если бы Кант был более тщателен в поисках «союзников», он несомненно заявил бы о своей солидарности и с гностиками II—III вв., упорно боровавшимися с христианской церковью. Он ссылался бы на последователей Валентина (вместо греков и римлян) в своей разработке аллегорического метода прочтения Писания, на Маркиона как главного обличителя христиан за признание во всех отношениях «ущербного» Ветхого Завета, на всех гностических учителей и докетов в особенности за «разоблачение мифа» о действительном Боговочеловечении, которое и у них, как и у Канта, символизировало, в конечном счете, не более чем «общечеловеческий идеал». Гностическому докетизму как парадигме религиозного мировоззрения непосредственно соответствуют прямые указания Канта на то, что его концепции морального перевоспитания человека только мешает «буквальное» понимание Вочеловечения, Искупления, Воскресения и Вознесения².

Но никак не меньше, чем последовательный докетизм, Канта сближает с ними то, что составляло «тайну тайн» его религиологии, — установка на построение новой религии из материалов прежнего, «статутарного» христианства. Подобно тому как гностики преимущественно «реконструировали» Писание, произвольно «вчитывая» в него свою систему космических эманатов-эонов, Кант, столь же усердно «проясняя» отдельные положения Нового Завета через герменевтику практического разума, последовательно «перечитал» также едва ли не все догматы христианства в ключе «чистой религии разума». Усидчивость в «деконструкции» учений о Св. Троице (в духе древнего савеллианского модализма), о Боговоплощении, о грехопадении, об Искуплении, о Воскресе-

¹ Крупнейший русский буддолог Ф.И. Щербатской недаром написал небольшую статью на тему этой параллели, в которой обсуждал «категорический императив у брахманов».

² См. выделенные термины обозначения «кажмости», «видимости» всех основных событий Боговоплощения в § 1. Следует, однако, отдать должное последовательности докетизма Канта, для которого и представители «злого начала» одинаково «символичны». При этом мы могли уже убедиться, что он умудрился в духе символизма проинтерпретировать даже наиболее ясное указание апостола Павла на «несимволичность» *духов злобы поднебесной* (Еф 6: 12), что еще раз подтверждает причастность Канта к разработке герменевтической концепции «смерти автора» на библейском материале. В презрении же к учению о Воскресении он близок к языческим критикам христианства. См: Ориген «Против Цельса» 5.14.

нии, о Вознесении, о Таинствах, о последних временах, о молитве, о спасении и — самое главное — о Церкви как об избранном «этическом обществе» с новыми «наставниками» вместо прежних «предстоятелей» и с предполагаемой миссионерской деятельностью избранных «педагогов» среди толпы последователей «церковной веры» — все это не оставляет сомнения в том, что под видом религиологии создавался проект новой философической квазирелигии.

ГЛАВА 13 ФОРБЕРГ И ИЕНСКИЙ ФИХТЕ

Строительство Кантом из «материалов» традиционной религии «новой религии» на базе проекта «новой церкви» не могло быть замечено его современниками — для обнаружения этого требовалась слишком большая историческая дистанция. Его религиология воспринималась как чисто секулярная философская реконструкция этического понятия и сущности религии исходя из требований практического разума: здесь можно было усмотреть предельно ясную и рациональную программу для дальнейшей философской реконструкции религии («век просвещения» еще не завершился). Но его постановка вопроса об академической легитимности «чисто философского учения о религии» в предисловии ко второму изданию «Религии в границах одного разума» (см. гл. 12, § 2) была воспринята некоторыми его последователями как санкция на придание ФР статуса автономной философской дисциплины.

Философ и правовед И.К.Г. Шауманн, профессор Гиссенского университета, защищавший Канта от нападков надворного советника Федера, издал в 1793 г. в Галле «Философию религии вообще и христианской веры в частности» (*Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glauben insbesondere*). Свою задачу он видел в гармонизации морального понятия религии и учения Иисуса. ФР мыслилась им как наука об этических принципах разума, которые лежат в основании религии. Существенно важно, что он рассматривал свою книгу и в качестве лекционного пособия — как отмечает В. Йешке, предвосхищая кантовскую рекомендацию добавить в университетские курсы «чисто философское учение о религии» к библейской теологии¹.

В 1795 г. вновь назначенный профессор этики и истории дворянского лицея в Дрездене Л. Г. Л. Пёллитц издает в Лейпциге «К критике философии религии и экзегезы нашей эпохи» (*Beitrag zur Kritik der Religionsphilosophie und Exegese unsers Zeitalter*) с весьма выразительным подзаголовком «Попытка новейшего побуждения к изысканиям, предпринимаемым для обоснования чистой науки о религии (*einer reinen Religionswissenschaft*)». Пёллитц пытается развить понятийную систему «Религии в границах одного разума»: моральная религия может быть разработана в универсальную религию (вспомним, что для Канта это были еще практически синонимы, — см. гл. 12, § 1), которая должна заместить положительную религию и стать, при ее распро-

¹ Jaeschke, 1992. S. 748.

странении в массах, народной религией¹. Важнее контексты самого понятия Religionsphilosophie. ФР даже немыслима вне практического разума². Она должна быть возводима «на земле и почве» нравственности, но автор пишет и о том, что следует развивать и ФР, исходящую из «расположенностей и природы» человека³. ФР должна не только показать, что универсальная религия является «светоносным результатом» моральной⁴, но и призвана подробно рассматривать все вопросы, касающиеся разума и откровения. Поэтому «последние основания философии религии» должны стать также и масштабом оценки христианства⁵.

Принципы ФР, содержащие в себе «надежнейший масштаб человеческого разума», могут быть применены к любой области теологии, распространены для обоснования библейской экзегезы, истории церкви, христианской нравственности и догматики⁶. Только под водительством ФР все перечисленные науки (Wissenschaften) могут соответствовать уровню времени, расставшись с «устаревшими изложениями» соответствующего им материала⁷. Целый раздел своей книги Пёллиц посвящает проблеме участия ФР в библейской экзегезе, а после этого ставит вопрос о том, как «представленные основоположения философии религии [в связи с экзегезой]» могут содействовать «критике и пересмотру догматических систем, возвращению их к надежным принципам»⁸. Когда же он пишет о той дисциплине, через которую универсальная религия «вместе с ее критериями» может быть обоснована и признана в качестве истинной, он указывает на «философскую науку о религии» (eine philosophische Religionswissenschaft)⁹.

Таким образом, кантианская ФР, едва появившись на свет, уже начинает понимать себя (в определенном смысле) как метатеория «наук о духе» (см. гл. 4, § 2). При молниеносном завоевании кантианством интеллектуальных пространств Германии эта ее методологическая претензия, которая представляет для историка ФР очень большой интерес, не проблематизировалась. Во всяком случае нам неизвестно, что-

¹ Интересно, однако, что автор при этом развивает и «кантовскую религиозность», прямо характеризуя нравственный закон в качестве «морального божества» [Pöllitz, 1795. S. 171].

² Ibid. S. 256–257.

³ Ibid. S. 115.

⁴ Ibid. S. 226.

⁵ Ibid. S. 362.

⁶ Ibid. S. 211.

⁷ Ibid. S. 211–212.

⁸ Ibid. S. 416.

⁹ Ibid. S. 422.

бы какой-либо его философский оппонент выдвинул возражение в том смысле, что богословские дисциплины знания имеют право пользоваться собственными методологиями.

Кантовское определение, а главное, понимание религии — как исполнения моральных обязанностей как если бы (als ob) они были заповедями Бога (см. гл. 12, § 1) — имело еще большие (хотя и опосредованные) последствия, чем мог бы предполагать сам автор «Спора факультетов». Практически одновременно с названным сочинением в выпуске одного из журналов, одним из редакторов которого был еще совсем недавно один из преданнейших почитателей Канта, выходят одновременно две статьи, в одной из которых als ob-мышление было доведено до логического завершения, а в другой молчаливо, но сознательно отвергалось. Хотя в Германии 1790-х гг. увлекались разгромом периодических изданий¹, то, что произошло с иенским «Философским журналом», прецедентов не имело. Речь идет о знаменитой «тяжбе об атеизме», Atheismusstreit, все этапы которой оказываются важны для историка ранней ФР.

§ 1. «Тяжба об атеизме» и «религия как практическая вера в моральное мироправление»

Правда, было бы некорректно предполагать, что если бы не эта история, то карьера Фихте в качестве философа религии завершилась бы его авторством «Опыта критики всякого откровения». Мы уже знаем о том, что проблемы религии никогда не были ему чуждыми — даже еще до «Опыта критики всякого откровения». Приезд его в Иену, куда он попал не без кантовской рекомендации (см. гл. 11, § 2), начался с триумфов его инаугурационных и публичных лекций, которые, однако, не мешали ему разрабатывать свою новую философию, в которой кантовские основоположения начали постепенно пересматриваться. В одном только 1794 г. — в год занятия Фихте кафедры философии, освободившейся после Рейнгольда, — одни за другими появляются «О понятии наукоучения, или так называемой философии» (своего рода

¹ Достаточно упомянуть, что одновременно иенские романтики вместе с Шеллингом успешно начали справляться с «Иенской всеобщей литературной газетой» Шюца (развязка этой истории началась с опубликования в газете сатиры на Шлегелей и отрицательной рецензии на «Идеи к философии природы» Шеллинга).

введение к университетским лекциям), «Основа общего наукоучения» (формулировка новой системы трансцендентального идеализма) и «Несколько лекций о назначении ученого». А в 1797 г. в «Философском журнале общества немецких ученых» (которые он в 1795 г. начал издавать с другим иенским профессором — Ф.И. Нитхаммером) были опубликованы «Первое введение в наукоучение» и «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему». В «Основе общего наукоучения» фактически был спроектирован новый «коперниканский переворот» — на сей раз уже в лоне самой критической философии. Предлагалось не менее чем вывести из активности Я не только формы знания, но и само его содержание, не допуская аффилирования деятельного духовного субъекта со стороны вещей-в-себе. Молодой профессор вызвал восторг иенских романтиков, в том числе их главы Ф. Шлегеля, в глазах которого ему удалось даже помрачить славу кёнигсбергского философа¹. Бывший «апостол критической философии» Рейнгольд становится его последователем, прямо утверждая, что в наукоучении удалось разрешить ту задачу, которая оказалась для кантовской философии непреодолимой².

Но дело не только в «общефилософской славе», которая могла дерзновенного автора, помнившего об успехе «Опыта критики всякого откровения», подвигнуть к тому, чтобы предложить еще одно новое слово в религиологии. Фихте едва ли не с самого начала своего философского творчества стремился к системостроительству. Об этом свидетельствует само «общее наукоучение», которое логически предполагает «частные наукоучения». Одновременно с дальнейшей разработкой общих принципов системы начинают публиковаться опыты ее приложения в конкретные области знания: в 1796 г. выходят «Основы естественного права согласно принципам наукоучения», в 1798 — «Система учения о нравственности согласно принципам наукоучения». Поэтому

¹ «Французская революция, “Наукоучение” Фихте и “Мейстер” Гёте — величайшие тенденции эпохи, — писал первый среди романтиков. — Кто противится этому сопоставлению, кто не считает важной революцию, если она не протекает шумно и в материальных формах, тот не поднялся еще до широкой и высокой точки зрения человечества» [Шлегель, 1983. С. 300].

² Целью наукоучения, по оценке Рейнгольда в рецензии 1798 г., было установление чистого знания «с помощью особой чистой науки разума, по отношению к которой кантовская критика выступает только как пропедевтика». Цит. по: [Фихте, 1995. С. 623].

можно было бы предположить, что начало реализации применения наукоучения к религии также было вопросом только времени.

Был и еще один фактор, который мог бы объективно подтолкнуть Фихте к разработке философского учения о религии. В 1797 г. в том же «Философском журнале» появляется одна из первых публикаций совсем молодого тогда, но начавшего обращать на себя внимание Фридриха Шеллинга «Общий взгляд на новейшую философскую литературу». Шеллинг, встречавшийся с Фихте уже в 18-летнем возрасте, все более подпадал под обаяние его гения и в 1796 г. окончательно переехал в Иену в значительной степени и для того, чтобы быть поближе к своему кумиру. Свой обзор новейшей литературы он, что весьма показательно, начинает с ФР (die Religionsphilosophie), в которой было представлено кантовское направление (die Kantische Religionsphilosophie), начавшее уже вызывать, по его словам, общественное беспокойство¹. Шеллинг причисляет к нему прежде всего сочинение уже знакомого нам кантианца К.Г. Хайденрайха под названием «Письма об атеизме» (1796). Молодой фихтеанец обнаруживает хорошие полемические дарования, высмеивая базовые установки «кантианцев» по отношению к религии, прежде всего их желание убедить других в вере в Божественное существование не чем другим, кроме как наличием «потребности» в нем, заложенной в моральное сознание². Несомненно, что и вундеркинд иенского кружка провоцировал Фихте на разработку системы религиозических представлений, альтернативных кантианским. И все же это произошло быстрее, чем, вероятно, кто-либо мог ожидать.

В конце того же 1797 г. объявился один из бывших слушателей молодого мэтра Фридрих Карл Форберг (1770–1848), который недавно покинул Иену и занял должность директора лицея в Заль-

¹ Schelling, 1856. S. 349.

² Шеллинг саркастически замечает о кантианцах, что «эти мудрецы, как они друг друга величают, стремятся, как известно, уберечься от атеизма посредством моральной потребности, которая хотя и должна быть укоренена в человеческой природе как таковой, но для своей действительности требует особого морального настроя. Так даже самое великое становится в их переработке малым, когда они то, что облагораживающая себя человечность требует от самой себя, превращают в индивидуальное желание, которое морально слабый человек должен возбуждать в себе. Они не подозревают, что все, что ни совершает в нас [сама] природа, есть малое; что возвышенное в самой морали, пока она не стала необходимостью, мелькает в человеческих руках» [Schelling, 1856. S. 350].

фельде, успев до этого защитить диссертацию «О трансцендентальной эстетике» (1792) и опубликовать трактат «Об основаниях и законах свободных действий» (1795). Объявился через присланную в журнал рукопись эссе «Развитие понятия религии», которое имело все признаки демарша. Форберг развивал кантовское «als ob» таким образом, что для религии бытие (как и небытие) Божие вполне безразлично, что религиозным может быть и атеист и что для того, чтобы строить «царство Божие на земле», политеистическое мировоззрение годится по крайней мере никак не меньше, чем монотеистическое.

Фихте эссе не понравилось ни по содержанию (к тому времени он стал уже принципиальным противником кантовского als ob)¹, ни по тональности (особенно приложение к ней с разбором «щекотливых вопросов»²). Поэтому он вначале предложил автору отказаться от публикации. Форберг на это не пошел, апеллируя (еще и как специалист по «свободным действиям» — см. выше) скорее всего к авторитету самого Фихте как признанному «защитнику вольности и прав». Не удалось уговорить молодого «якобинца от философии» и опубликовать его эссе с редакторскими комментариями, уже составленными Фихте. Оставался последний вариант: опубликовать Форберга вместе с предваряющей статьей самого создателя «наукоучения». Таким образом, к началу летнего семестра 1798 г. восьмой выпуск «Философского журнала» вышел в печать с публикацией Форберга и статьей Фихте «Об обосновании нашей веры в Божественное мироправление». Такова была завязка драмы³.

Первый ее акт датируется осенью 1798 г., когда некоторые «доброжелатели» иенцев начинают распространять из Нюрнберга, преимущественно в Саксонии, анонимное «Послание некоего отца некоему сыну о том, что в статье Форберга просматривается кантовский скептический атеизм». Составители попали в точку. Во-первых, триумфы Фихте обеспечивали ему критическую массу

¹ Чуть позже, в письме Рейнгольду, приуроченному к 75-летию рождения Канта, Фихте прямо скажет: то, «что кантовское als ob полностью противоречит моей системе, самоочевидно» [Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. LXXXVIII].

² Позднее и Форберг признался, что оно было написано с «юношеским задором» (Ibid. S. LXXXVI).

³ Подробно о ней см.: очерк фихтевской биографии у Ф. Медикуса [Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. LXXXV–CVII].

зависти и недоброжелательства. Во-вторых, анонимки как таковые всегда, как правило, бывают успешны и сами по себе (они создают впечатление, что сообщают о вещах самоочевидных и известных компетентным инстанциям и выражают удивление, почему до сих пор не «бдят консулы»). В-третьих, в «Послании» «отец» выражал беспокойство по поводу того, чему студентов, одним из которых был «сын», обучают в некоторых университетах. Поскольку письмо начиналось обращением «Твой преданный отец Г...», подозрение пало на либерального теолога Габлера из Альсдорфа, который только к 15.01.1799 выразил свой протест против инсинуации. Однако уже, вероятно, 29.10.1798 датируется петиция Дрезденской оберконсистерии саксонскому курфюрсту Фридриху Августу с персональной жалобой на Форберга и призывом обратить внимание на Иену, в которой подобные взгляды поощряются (если не «выращиваются»)¹. Реакция курфюрста не заставила себя долго ждать: от 19.11.1798 им издается в Дрездене акт о конфискации тиража всего восьмого номера «Философского журнала», «содержащего атеистические высказывания» с обращением к руководству университетов Лейпцига и Виттенберга.

В акте выражалась надежда на то, что преподаватели названных университетов оправдают доверие и «используют каждую возможность, которая дает им и должности и влияние на молодежь и публику, чтобы взять атакуемую религию (*die angegriffene Religion*) под защиту с энергией, ревностью и достоинством и озаботиться о том, чтобы разумная вера в Бога и живое свидетельство истины христианства было повсеместно обосновано, распространено и укреплено». 02.12.1798 Фридрих Август апеллирует к руководству университета не только Иены, но и Хельмштедта (Брауншвейг), чтобы там также высказывали «отвращение» (*Abscheu*) к фихтевской философии, поскольку в этих учебных заведениях также учатся саксонцы. А 18.12.1798 указ об изъятии тиража соответствующего выпуска «Философского журнала» был направлен и веймарскому герцогу Фридриху Августу, где выражалась уверенность, что и в соседних с Саксонией землях ответственные университетские инстанции выразят свое правильное отношение к

¹ Ф. Медикус уточняет, что Фихте уже давно был в консистории на плохом счету из-за одного только его энтузиазма по поводу Французской революции.

тем учениям, которые «несовместимы не только с христианской, но и с естественной религией и направлены на распространение атеизма». Там же прямо указывалось, что «мы должны настоятельнейшим образом ходатайствовать о том, чтобы сочинители и издатели вышеупомянутых статей были серьезно наказаны»¹. Так дело было направлено в Веймар², Фихте было предложено объяснить-ся, и ему пригрозили выговором.

Этот акт драмы мог бы, правда, стать и последним, если бы Фихте спокойно выслушал выговор и дал возможность спустить всю историю «на тормозах». Это, однако, никак не соответствовало его характеру, и к январю 1799 г. уже вышло первое издание «Апелляции доктора философии и ординарного профессора в Иене И.Г. Фихте к публике по поводу указа курфюрста саксонского о конфискации в связи с приписываемыми ему атеистическими высказываниями». 18.03.1799 он направляет в Веймар вместе с Нитхаммером объяснительный документ, еще более резкий, который был издан им вместе с анонимным посланием и протестом Габлера (см. выше)³. Более того, философ требовал оправдания через суд. Но для того чтобы обеспечить все свои позиции, он (с одобрения дружественного ему теолога Паулюса) направил письмо члену правительства Веймара, тайному советнику Фойгту, в котором предупреждал, что на выговор может ответить прощением об отставке и за ним последуют его коллеги-единомышленники по Иенскому университету.

Выяснилось, однако, что идеалист (не только в философии) Фихте переоценил и благосклонность покровителя философов Фойгта (именно он обеспечил «мгновенную профессуру» в Иене Шеллингу), и заинтересованность в нем веймарских властей. Его письмо к Фойгту стало 22.03.1799 достоянием правительственного заседания в Веймаре, и некто иной, как тайный советник Гёте настоял на скорейшем завершении дела, парировав якобы доводы других министров относительно незаменимости Фихте афориз-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. I. S. XCV.

² Иенский университет находился тогда на территории герцогства Саксен-Веймар.

³ Согласно Ф. Медикусу, за первым изданием «Апелляции к публике» последовало затем еще два, притом второе было издано специально дешево для широкого распространения. Не совсем, правда, понятно, относится ли эта информация только к «Апелляции» или также и к «Веймарскому документу».

мом «Одна звезда заходит — другая восходит», намекая на своего протеже Шеллинга¹. 29.03.1799 в Веймаре издается герцогский рескрипт, в котором указывается, что заявление Фихте об уходе (из частного письма Фойгту) следует удовлетворить. Вопреки ожиданиям создателя трансцендентального идеализма заявления об увольнении со стороны других его коллег не последовали. Остаться в Иене стало для него невозможным. Тем более что он справедливо возмущался тем, что веймарские власти явно придерживались двойных стандартов, глядя сквозь пальцы на действительно близкие к атеизму воззрения самого главы веймарской церкви суперинтенданта И. Гердера, и грозил вопрос об этом поставить в печати². В мае 1799 г. прусский министр фон Дом, останавливаясь в Иене, прямо называет действия веймарских властей противоправными и советует Фихте переезжать в Пруссию. С этого времени и можно датировать начало последнего, берлинского, периода его биографии. Для нас же представляют интерес публикации и Форберга и Фихте иенского периода.

Кантианское по духу и отчасти по букве эссе Форберга «Развитие понятия религии» закономерно открывается определением самой религии. Предлагаемая дефиниция гласит: «Религия есть не что иное, как практическая вера (ein praktischer Glaube) в моральное мироправление (eine moralische Welt-Regierung) или, чтобы выразить то же самое понятие привычным “освященным” языком, живая вера в Царство Божие, которое придет на землю». Из этого непосредственно следует, что тот, кто верит в моральное мироправление, и притом «практическим образом», имеет религию, и только он, а не кто другой³. Что такое «моральное мироправление», достаточно понятно, но можно уточнить, что оно имеет место в том случае, если в мире все идет так, что достигается конечное благо, а нет этого мироправления, если и добродетель и порок равнозначны судьбе (das Schicksal). Тот «возвышенный дух» (der erhabene Geist), который это мироправление осуществляет, есть Божество (die Gottheit), «и это единственное понятие Божества,

¹ Об истории устройства Шеллинга в Иенском университете см.: [Гулыга, 1982. С. 55–61].

² Там же. С. 63–64.

³ Forberg, 1910. S. 137.

которое требует религия и, более того, через которое религия как таковая только и возможна»¹.

«Спекулятивные понятия о Божестве» — как о Существое все-реальнейшем, бесконечном и абсолютно необходимом — религии чужды или, по крайней мере, безразличны для нее. Она может, правда, и в них найти нечто практическое (*etwas Praktisches*), но может обойтись и без них. Религия совместима в равной мере с политеизмом, как и с монотеизмом, с антропоморфизмом, так и со спиритуализмом. Ведь если моральность составляет закон мироправления, безразлично, допускать ли в мире монархическую или аристократическую «конституцию»², и если те «сверхъестественные люди», которых древние почитали за богов³, действовали бы морально, то никаких претензий к ним (как божествам) предъявить было бы нельзя (пусть даже умозрение и считает их ограниченными).

Встает, однако, вопрос: на чем, собственно, может основываться та вера в моральное мироправление, которая и составляет религию? У нас, полагает Форберг, могут быть только три источника знаний об этом: опыт, умозрение и наша совесть.

Казалось бы, опыт должен убеждать нас в том, что добро в конце концов торжествует, а зло — нет. Однако мы не имеем этого «перед глазами», и все праведники всегда жаловались, что зло торжествует. Потому из опыта скорее можно вывести противоположное — что морального мироправления нет или, по меньшей мере, что злой гений сражается с добрым за господство в мире и чаще, чем второй, берет верх. И потому тот, кто ищет Божество не в себе, а во внешних вещах, этого мироправления не найдет⁴.

Если бы умозрение было лучшим способом обретения Божества, чем опыт, то оно могло бы дать нам определенные «теоретические основоположения», которые позволили бы нам вывести существование морального мироправителя. Разум и нашел, казалось бы, три основных пути для получения этих «основоположений» — в виде заключения о существовании всесовершенного Су-

¹ Forberg, 1910. Здесь нельзя не вспомнить об «экономной теологии» Канта, начиная еще с «Лекций по этике» (см. гл. 9, § 1).

² С аристократическим («множественным») правлением сравнивается многобожие.

³ Подразумевается знаменитая концепция Евгемера (см. гл. 6, § 1).

⁴ Forberg. S. 138.

щества исходя из самой идеи последнего (аргумент Ансельма Кентерберийского); из требования предположить для случайного основание в абсолютно необходимом (метафизическо-космологический аргумент) и из необходимости обоснования мирового порядка упорядочивающим началом (физико-телеологический аргумент). Однако ни один из этих путей к искомому не приводит.

В критике первого аргумента Форберг опирается на кантовский довод относительно того, что существование вещи не может быть ее предикатом. Второй аргумент не удовлетворяет его по двум причинам. Во-первых, если случайное есть то, несуществование чего мыслимо, нет такой вещи в мире, которая не могла бы быть «случайной». Во-вторых, если случайным считать то, что появилось в какой-то момент и чего раньше по каким-то причинам не было, то непонятно, почему его Причина не дала ему бытие прежде. Если она не могла этого сделать раньше, то почему смогла позже? Если не захотела тогда, то что теперь изменило ее желание? А потому абсолютно необходимое при приближении к нему также само становится случайным. При опровержении физикотелеологического аргумента Форберг следует Юму, который не рекомендовал считать границы наших привычных представлений границами возможного. Да и где, собственно, находится сам необходимый для реализации данного аргумента порядок? Если в физическом мире, то из этого порядка еще никак нельзя вывести моральный, а если в собственно моральном, то мир, который целиком «во зле лежит», позволяет вывести скорее карикатуру на Божество, нежели его существование¹.

Потому, методом исключения, остается допустить только одну совесть (Gewissen), на которой можно «основать религию» (eine Religion zu gründen). «И это соответствует действительности. Религия не есть ни продукт опыта, ни находка умозрения, но целиком и полностью плод морально доброго сердца»². А потому высказывание «одного великого мудреца» *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф 5: 8) сохраняет всю глубину и значимость и при обсуждении рассматриваемого вопроса. Но встает новый вопрос: как, собственно, в сердце морального доброго человека возникает религия?

¹ Ibid. S. 138–139.

² Ibid. S. 140.

Ответ дается вполне ясный: «Религия возникает из одного только желания доброго сердца, чтобы в мире добро могло взять верх над злом». А потому только в этом сердце может быть религия, но никак не в злом. Однако нет на свете такого человека, который желал бы всерьез, чтобы зло окончательно изгнало добро с лица земли, — такое желание могло бы принадлежать даже не злодею, но только сатане. «И потому на земле есть религия доброго человека (*eine Religion der guten Menschen*), но не религия злого (*keine Religion der Bösen*)». Соответственно вера в конечную погибель добра была бы верой в наступление царства сатанинского на земле, «религией ада», но даже у худшего из злодеев такой религии нет, есть только не-религия (*Irreligion*)¹. Остается лишь выяснить, каким образом и способом религия рождается в добром сердце (чему, собственно, и посвящено эссе).

Каждый человек желает, чтобы то, к чему у него есть интерес, интересовало, всех других, и это желание настолько глубоко укоренено в человеческой природе, что его ничто не может искоренить. Об этом свидетельствует хотя бы то, что мы никак не можем быть безразличными к тому, разделяют ли другие наши взгляды или отвергают их. А потому каждый мыслящий человек мечтает о том, чтобы все человечество было единомышленно с ним в его суждениях, и время наступления этого единомышлия представляется «золотым веком для головы» — временем исчезновения всякого заблуждения и наступления «царства истины на земле». Так определяется в его мысли и средство ускорения наступления этого царства — «республика ученых» (*die Republik der Gelehrten*), в которой разум должен быть законодателем, а каждый мыслящий человек — гражданином. Форберг пишет: «В республике ученых значим единственный пункт веры (*ein einziger Glaubensartikel*), и он гласит: веруй, что царство истины придет на землю, и делай на своем месте, через сообщение и поучение, через изыскание и проверку, все, что ты можешь, чтобы оно пришло скоро, не беспокоясь, помимо этого, об успехе»². Это наступление царства истины, однако, вследствие бесконечного разнообразия человеческих способностей, есть только идеал, конечная цель. Но каждый должен действовать так, как если бы (*als ob*) заблуждение могло когда-нибудь

¹ Forberg. S. 140.

² Ibid. S. 141.

отмереть, а царство истины восторжествовать, и человеческой природе вполне соответствует бесконечное приближение к этому идеалу¹.

Но точно так же обстоит дело и с естественным желанием для человека, чтобы на земле был не один праведник, а все человечество преклонилось перед добром, а порок полностью исчез с лица земли. И это было бы наступление «золотого века для сердца», «царства правды» (*das Reich des Rechts*). Но каждый добромыслящий человек желает, чтобы пришествие и этого царства, как и царства истины, было ускорено. А для содействия этому требуется соответствующая церковь (*die Kirche*), и каждый праведник является через свою праведность членом церкви, членом «общины святых на земле». Цель этой, как мы бы выразились, «кантовской церкви» (см. гл. 12, § 1) в том, чтобы добро господствовало над злом и царство закона пришло на землю. В этой церкви не может быть никакого разделения и раздора, ибо все ее члены объединяются под «знаменем праведности». Она является и единственно спасительной (*alleinseligmachende*), и никто вне ее спасения обрести не может. Ведь если бы было больше одной церкви, то должно было бы быть и два рода самой праведности, а это противоречило бы самому понятию последней².

Разумеется, и здесь встает вопрос об осуществимости нравственного идеала на земле под водительством «общины святых», наступлении того времени, когда «нравственность станет обычаем»³. Доброму человеку придется всечасно идти для осуществления этого идеала против течения, так как окружающее его большинство делает противоположное тому, что должен делать он, и, вследствие самого своего «количественного преимущества», с гораздо большим успехом. Более того, чем дальше, тем значительнее становится это преимущество и все чаще голос праведности, честности и правды звучит в ушах мира как глупость, а еще большей нелепостью для него становятся бескорыстие и великодушие. Торжество личной и еще более общественной неправды должно заставить праведника отказаться от своей «химеры». Однако само его доброе сердце запрещает ему так думать. «Ты должен (*du sollst*)

¹ Ibid. S. 141–142.

² Ibid.

³ Игра слов: 'die Sittlichkeit soll Sitte' werden (Ibid. S. 143).

делать добро и никогда не уставать! Верь в добродетель, что она в конце победит! Надейся, что справедливость над несправедливостью, добро над злом в конце определенно еще возьмет верх!.. Делай, что можешь, чтобы в мире было лучше, светлее, просвещеннее, благороднее, честнее, более мирно и праведно, и не беспокойся за исход!»¹.

Но этот новый категорический императив подсказывает читателю Форберга и новый «член символа веры»: он призывает его верить в то, что некий «возвышенный гений господствует над судьбой, который все, что ты начинаешь, завершит, пусть даже и через столетия!». «Верь, — призывает его автор, — что на каждом твоём шагу, который ты делаешь ради дела добра, сколь бы потерянным он тебе ни казался, в плане Божества от вечности учтено, что ты каждый твой день живешь для вечности и что только от тебя зависит завоевать каждый день навечно для блага мира или потерять его!». И сердце предлагает косвенное новое определение религии — указывая на то, что хотя научно и нельзя доказать, что царство правды наступит, каждый должен действовать так, как если бы (als ob) оно наступило, и что само действие в таком предположении удостоверяет действующего, что у него есть религия².

Так религия и рождается в сердце доброго человека, который желает, чтобы добро воцарилось на земле, и «чувствует себя в своей совести связанным (verbunden) все делать, что он может, чтобы помочь осуществлению этой цели». Осуществима ли сама эта цель, он не может знать, по крайней мере не может доказать этого, но не может он доказать и того, что она неосуществима³. Для него достаточно верить в то, что цель достижения единой державы добра является хотя бы возможной и что во всяком случае Царство Божие, как царство истины и правды, может быть учреждено на земле⁴. «В соответствии с этим религия не есть какая-то безразличная вещь, с которой можно обращаться как хочется, но есть долг. Это долг верить в такой порядок вещей в мире, при котором можно рассчитывать на конечное осуществление всех добрых

¹ Forberg. S. 144.

² Ibid. S. 145.

³ В точности как и молодой Фихте под влиянием «Критики чистого разума» испытывал оптимизм вследствие того, что хотя бытие Божие и не доказуемо, но и не опровержимо (см. гл. 11, § 2).

⁴ Ibid.

планов (и при котором стремление содействовать добру и препятствовать злу не напрасно), или, что то же самое, в моральное мироправление или в какого-то Бога (ein Gott), который правит миром по моральным законам»¹.

При этом Форберг подчеркивает, что такая вера является долгом не вследствие теоретического, «праздного» умозрения, но вследствие того, что она есть практическая максима реальных действий. А по-другому это не долг верить, что существует Бог как моральный правитель (moralischer Weltregent), но долг действовать так, как если бы (als ob) в это можно было верить. Более того, в размышлении или в дискуссии человек, имеющий такого рода веру, может поддерживать хоть теизм, хоть атеизм, как если бы он предстоял перед «форумом спекулятивного разума», ибо здесь речь идет не о религии, а об умозрении, не о праведном и неправедном, но об истинности или ложности². Религии противостоит поэтому не-религия (см. выше), максиме доброй воли — такие максимы, которые противоречат совести и являются грехами. Религия есть не что иное, как вера в успех дела добра, как и не-религия — не что иное, как отчаяние в успехе этого дела. «Религия есть, следовательно, никоим образом не вспомогательное средство для человеческой слабости, каковой является она, правда, когда религиозную веру (der Religionsglaube) мыслят какой-либо теоретической верой (ein theoretischer Glaube), но сила моральной воли ни в чем не являет себя, пожалуй, так великолепно и возвышенно, как в максиме религиозного человека: я желаю, чтобы стало лучше, даже если природа этого не хочет! Не-религия есть истинная и действительная слабость духа, но такая, в которой он повинен»³.

В приложении к статье Форберг ставит те самые «щекотливые вопросы», ответ на которые может ожидать от него читатель, если будет рассматривать все вышесказанное как некую теорию и без которых «тяжба об атеизме», возможно, вряд ли приобрела бы всю свою остроту. Ответы на некоторые из них не только резюмируют эссе, но и раскрывают новые перспективы решения поставленных в нем проблем. Основные из них, касающиеся понимания религии, ставятся и осуществляются в такой последовательности.

¹ Ibid. S. 145–146.

² Ibid. S. 146.

³ Ibid. S. 147.

– Есть ли Бог?

– Это является и останется неопределенным. Этот вопрос возникает только из спекулятивной любознательности (*bloss aus spekulativer Neugierde*), и любознательному бывает полезно, когда иногда его желание не удовлетворяется.

– Можно ли от кого-либо требовать веры в Бога?

– Нет, ибо этот вопрос позволяет интерпретировать понятие веры в теоретическом смысле, в том, чтобы что-то держать за истину (*Fürwahrhalten*)¹.

– Является ли религия убежденностью ума или максимой воли?

– Максимой воли, а то, что при этом может считаться убежденностью ума, есть суеверие (*Aberglaube*).

– Как действует религиозный человек?

– Религия его состоит в том, чтобы неустанно содействовать делу истины и добра при любых препятствиях для этого и не отчаиваться в осуществлении этого дела вопреки всему, и другой религии, которая устояла бы перед разумом, нет.

– Можно ли требовать от кого-то, чтобы он был религиозным?

– Вне всякого сомнения – ровно в той же мере, в какой можно требовать, чтобы человек жил по совести. А не-религия, как отчаяние в деле добра без достаточных оснований, есть потеря совести.

– Сколько у религии должно быть пунктов веры?

– Два: вера в бессмертие добродетели и вера в царство Божие на земле. А лозунгом религии мог бы стать следующий: *блаженны не видевшие, но уверовавшие* (Ин 20: 29).

– Возможна ли праведность без религии?

– Невозможна, как и религия без праведности. Первая была бы праведностью без желания всеобщей праведности, а вторая – таковым желанием без собственной праведности.

– Можно ли быть праведником без веры в Бога?

– Можно, ибо вопрос касается «теоретической веры» (а не «практической»).

– Может ли атеист иметь религию?

– Разумеется. О добродетельном атеисте можно сказать, что он имеет в сердце того Бога, которого отрицает языком. Практи-

¹ Forberg. S. 147.

ческая вера и теоретическое неверие вполне совместимы, равно как и теоретическая вера (которая есть предрассудок — Aberglaube) и практическое неверие¹.

— Как религия относится к добродетели?

— Как часть к целому. Религия как максима неутомимой стойкости в содействии благу вопреки всем препятствиям — для этого есть одно из проявлений добродетельного характера как такового.

— Можно ли научиться религии?

— Можно, точно так же как учатся другим добродетелям — справедливости, уступчивости или терпению.

— Является ли религия вспомогательным средством для добродетели?

— Нет, так как цель и средство не могут быть одним и тем же. Религия помогает не добродетели, но добродетельному. Она не делает характер добродетельнее, но формирует облик добродетельного характера разнообразнее.

— Является ли религия средством «отпугивания» порока?

— Также нет, таковым может быть только суеверие, но не религия, ибо тот, кто боится Божества, не нашел еще его. Найти Бога — это счастье добродетели, не найти — несчастье порока.

— Не является ли религия ада (die Religion der Hölle) столь же «основательной» (gründlich), как и религия доброго человека (die Religion der guten Menschen) на земле?²

— Ни одна из них не имеет перед «форумом умозрения» преимуществ перед другой.

— Является ли религия почитанием Божества?

— никоим образом. По отношению к Существу, чье существование является доказано неопределимым и останется таковым навечно, невозможны никакие действия. Тот, кто хочет предпринимать хотя бы малейшее действие только ради Бога, суевер (abergläubisch)³.

— Является ли предлагаемое по этой теории понятие религии истинным и правильным?

¹ Ibid. S. 148. Ср. «Лекции об этике» Канта (гл. 9, § 1).

² Что понимал Форберг под этими двумя формами религии, не совсем ясно. Возможно, под первой — религиозное сознание тех, кому доступен страх перед будущими мучениями, а под второй — сознание тех, кто смог подняться «выше» него.

³ Ibid. S. 149.

— Без сомнения, если принимать, что понятие религии должно быть разумным, а не неразумным. Если бы о религии нельзя было составить иного понятия, кроме как общепринятого в течение тысячелетий — как культа сверхчеловеческих существ, — религия была бы химерой, и о ней среди рассудительных людей не могло быть и речи. Поскольку же за словом *религия* может стоять понятие разумное, но оно уже связано с неразумным, каждому следует решать, целесообразно ли продолжать пользоваться этим термином или лучше его вообще устранить, но тогда надо определить, чем именно¹.

Согласно Р. Куну, Форберг одновременно с Фихте также опубликовал в 1799 г. «Апологию мнимого атеизма». Здесь он оправдывает свою «практическую веру» в моральную реальность. Единственная религия — религия долга — это не вера в существование Бога, но способ эффективного действия в этом мире, как если бы (als ob) Бог существовал. В конечном счете даже гипотетический Бог замещается чисто этическим идеалом, который предполагает моральную реальность изначально существующей для своей реализации, а бессмертие приписывается одной только добродетели². О том, что эта позиция была вполне продуманной, свидетельствует письмо теологу Паулюсу (датированному уже 1821 г.), которое приводит в своем лексиконе В. Цигенфус и в котором Форберг откровенно сообщает: «В вере я не нуждался ни в каком положении в моей жизни и думаю, что останусь в своем решительном неверии до конца, который для меня есть тотальный конец»³.

§ 2. Философия-о-религии как теория трансцендентального «религиоучения»

Статья Фихте «Об основании нашей веры в Божественное мироправление» не содержала значительных собственно религиологических пассажей. Цель ее была иная — продемонстрировать, что та моральная вера, которую философ разделял с Форбергом, не допускала на деле возможности для существования

¹ Forberg, S. 149–150.

² Kuhn, 1992. P. 1769.

³ Ziegenfuss, 1949. Bd. I. S. 350.

атеистической религиозности, не представлявшей никаких затруднений для его бывшего слушателя. Вопрос о том, как может эта моральная вера быть объективно фундированной без кантовского *als ob*, решал здесь издатель «Философского журнала». Но, разумеется, он не мог при этом не раскрыть и того, какая по крайней мере религиозность его более, чем другие, устраивала.

Философ, который стал бы искать «необходимое основание» этой веры, не нашел бы, считает Фихте, его в привычных телеологических рассуждениях исходя из данных внешнего природного мира. Этот мир есть «самообосновывающее», в самом себе законченное целое, имеющее основание всех развивающихся в нем явлений в своих неизменных законах. Поэтому его объяснение исходя из целей разумного начала совершенно бессмысленно. К тому же сам «переход» из понятий в материю (принимать ли творение из ничего или оформление первоначально данного) также нуждается в отсутствующих прояснениях. Если посмотреть на чувственный мир с трансцендентальной точки зрения, эти сложности исчезают, ибо исчезает и сам внешний мир, который становится в таком случае лишь отражением нашей же деятельности. Но и вопрос о внешней по отношению к этому миру причине также отпадает, поскольку трансцендентальный мир оказывается самодостаточным. Потому в любом случае исходя из чувственного мира прийти к допущению морального мироправления нельзя¹.

Наша вера в это мироправление могла бы быть, однако, обоснованной через понятие сверхчувственного мира, которым мы располагаем. Это понятие заключается в свободе. Ее мы обнаруживаем в самой своей независимости от всех воздействий чувственного мира, когда находим себя «абсолютно деятельными» в самих себе и через самих себя. Свобода не является чем-то неопределенным, она имеет свою цель, которую также получает не извне, «но она ставит ее себе через самое себя», а потому я сам и моя необходимая цель и составляют это «сверхчувственное»². Фихте утверждает: «Убежденность в нашем моральном настрое (*moralische Stimmung*) исходит поэтому из морального [же] настроения, и это есть вера (*Glaube*), и в соответствии с этим правильно говорят, что на-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 123–125.

² Ibid. S. 125.

чало всякой достоверности (Gewissheit) есть вера». Моральность также является самодостовой и никак не может конституироваться «логическим принуждением» мысли¹.

Если посмотреть на мир с точки зрения трансцендентальной теории, он оказывается чистой «интеллигенцией», помещенной в рамки некоторых непостижимых для нас ограничений, и представляется «чувственным материалом нашего долга; это есть собственно реальное в вещах, истинная материя всякого явления»². В том, что дело обстоит именно так, и заключается истинная вера. «Этот моральный порядок и есть то Божественное (das Göttliche), которое мы принимаем», а вера конституируется правым действием (das Recht tun). И «это есть единственно возможное исповедание веры (Glaubensbekenntnis) — радостно и безраздельно осуществлять то, что каждый раз повелевает долг, без сомнений и мудрствований о последствиях. Через это данное Божественное является для нас живым и действенным». Что же касается подлинных атеизма, неверия и безбожия, то они и состоят как раз в этом мудрствовании о последствиях наших действий, в том, что к советам не прислушиваются, пока нет предчувствия полезных результатов, ставят собственные указания над указаниями Бога и тем самым самих себя обожествляют. Безбожник — тот, кто хочет делать зло, чтобы из него получилось добро³.

Выведенная таким образом вера и есть вера в ее полноте. «Тот живой и действующий миропорядок есть сам Бог, — повторяет Фихте свой основной тезис. — Мы не нуждаемся ни в каком другом, и мы не можем его постичь». Об этом свидетельствует невозможность вывести разумно «некое особое существо», которое могло бы быть причиной морального мироправления. Ведь это существо должно быть отличным и от нас и от мира, должно иметь свою личность и сознание. Но каждый, кто вдумается в конституцию понятия личности, без труда обнаружит, что оно может быть применимо лишь к конечному существу, подобному нам, и через данный предикат «вы не Бога помышляете, как вам хотелось бы, но лишь умножаете в мысли самих себя». А потому через понятие божественной личности моральный миропорядок можно объяс-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 126.

² Ibid. S. 126–127.

³ Ibid. S. 129.

нить не более успешно, чем через понятие нас самих, и мыслить это понятие не более практично, чем сотрясать словами воздух¹.

И ошибочным было бы утверждать – полемизирует Фихте с Форбергом, – что сомнительно, есть Бог или нет, ибо так понимаемый Бог фундирует достоверность всего остального в мире и судьбу каждого индивида, равно как и то, что каждое благое дело достигает цели, а зло – нет, и для всех, истинно любящих Бога, все должно устраиваться к лучшему. Это так же достоверно, что Бог не может быть, во всяком случае для того, кто хотя бы немного об этом подумает, какой-либо «отдельной субстанцией». А отвергать подобную «школьную болтовню» – значит содействовать тому, чтобы возвышалась истинная религия радостного праведного действия (*die wahre Religion des freudigen Rechttuns*)².

Закономерно, что значительно более обстоятельно Фихте был принужден к раскрытию своих религиозических позиций разразившимся после опубликования восьмого номера «Философского журнала» скандалом (см. § 1). В «Апелляции к публике» он прежде всего обстоятельно раскрывает, каким мыслит соотношения религии и морали.

Моральность и религия «суть абсолютно одно». Обе они являются постижениями сверхчувственного: первая через действие, вторая – через веру. Религия без моральности – суеверие, обманывающее несчастных ложной надеждой и делающее их неспособными к какому-либо самосовершенствованию, а мнимая моральность без религии хотя и может выражаться во внешне порядочной жизни (когда правильное делают, а порочного избегают из страха перед «последствиями в чувственном мире»), но никак не может быть ни любовью к добру, ни деятельностью ради его осуществления. Но лишь когда кто-то восходит к желанию исполнения долга только потому, что он есть долг, – образ его мыслей переносит его в другой мир (здесь Фихте следует Канту), он таким образом свидетельствует о нем, и освобождение его воли, которое он осуществляет сам, становится средством освобождения всего его бытия. Те, однако, кто настаивает на том, что долг не предполагает осуществления каких-либо целей (здесь Фихте полемизирует отчасти с Форбергом, но преимущественно – с Кантом),

¹ Ibid. S. 130–131.

² Ibid. S. 132.

выражаются неточно. Помимо того что они не могут в своем философствовании объяснить, каким образом из формального предписания нравственности может возникнуть «материальное содержание», они не понимают образ мысли конечного существа, ибо совершенно невозможно, чтобы человек действовал без перспективы цели и не думал о последствиях своих действий¹. А те, кто утверждает, что можно отбросить Бога и бессмертие и вместе с тем выполнять долг (здесь «поражаемая цель» — Форберг), соединяют то, что никак не соединимо: «Породи в себе только сообразное с долгом умонастроение и ты познаешь Бога, и пока ты перед нами другими предстаешь еще в чувственном мире, для самого себя ты будешь находиться хотя и на земле, но уже в вечной жизни». Они, однако, правы в том (здесь подразумевается, вероятно, только Кант), что хотя это умонастроение не основывается на вере в Бога и бессмертие, но та вера в свою очередь основывается на том умонастроении².

В другом пассаже Фихте весьма резонно замечает, что независимо от того, прав ли он или его противники в умозрительных вопросах, они заведомо не правы, запрещая его сочинение³. Ведь если «единственной целью религии является формировать тот чистый религиозный характер (*rein religiöse Charakter*), который мы описали выше, то все, что не имеет влияния на него, следует считать безразличным». А потому его противники выступают хранителями не народной религии (*die Volkreligion*) и самого «религиозного» (*Religiöse*), но только определенных философских позиций⁴, притом неправильных. Ведь его отрицание того, что Бог может быть субстанцией (см. выше), означает лишь отказ от того, чтобы выводить его из чувственного мира, поскольку субстанция неизбежно должна быть чувственно существующей в пространстве и времени вещью. К тому же они не мыслят себе будущую жизнь иначе, чем наслаждение (*Genuss*) чем-то еще непознанным, а Бог для них — тот, кто это наслаждение должен обеспечивать, распределять счастье и несчастье конечных существ.

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 169.

² Ibid. S. 170.

³ Подразумевается эссе «Об основании нашей веры в божественное мироправление» (см. § 1).

⁴ Ibid. S. 175–176.

Но тем самым его противники наилучшим образом обнаруживают лишь свою слепоту в отношении духовных вещей и полное отчуждение от «Жизни, которая есть Бог». Тот, кто желает наслаждения, есть человек чувственный, плотский, «у которого нет никакой религии и который ни к какой религии неспособен, [так как] первое истинно религиозное ощущение (*wahrhaft religiöse Empfindung*) убивает в нас желание навсегда». Желаящий блаженства (*Glückseligkeit*) — глупец, ибо такового нет и быть не может, а ожидание его и допущение удовлетворяющего эту потребность Бога суть химеры. Бог, который мог бы служить подобному желанию, был бы презренным существом, которое находится в услужении, неприемлемом даже для приличного человека. Более того, такой Бог был бы и злым существом, поддерживающим и увековечивающим человеческую испорченность, «князем мира сего», давно уже осужденным.

Вся религиозная система, в соответствии с которой от Всемогущего Существа ожидается блаженство, есть система идолослужения (*Abgötterei*) и идолопоклонства (*Götzendienst*) — старая как человеческая порча и по ходу времени меняющая лишь свое внешнее обличье. Ведь не имеет большого значения (тут Фихте перенимает кантовский обличительный тон по отношению к «поповству», см. гл. 12, § 1), кого считать таким всемогущим существом — кость, птичье перо или всемогущего, вездесущего и всеведущего Творца неба и земли¹. В том и заключается, — продолжает Фихте разрабатывать эту кажущуюся ему золотоносной жилу полемики, — истинная сущность его расхождения с его оппонентами, что почитаемое ими Богом есть на деле идол. Для Фихте Бог — Существо, всецело освобожденное от всякой чувственности и чувственных добавлений, к которому он не может приложить даже «чувственно» понимаемого существования. Для него Бог — только правитель сверхчувственного мира, а их Бога он отвергает как порождение человеческой испорченности. И потому автор должен считаться не столько безбожником, сколько защитником религии, а для них познание его Бога недоступно, и до этого понятия они возвыситься не могут².

¹ Ibid. S. 179.

² Ibid. S. 180.

А в чем задача учения о религии, религиоучения (Religion-slehre)¹, как понимает его Фихте? В том, чтобы лишить человека всякой опоры для его инертности и всех оснований для оправдания его испорченности, закупорить все источники его ложных надежд и не оставить ни в его рассудке, ни в сердце какой-либо позиции кроме «позиции чистого долга и веры в сверхчувственный мир». Его философия не отвергает всей реальности², но только реальность временного и преходящего, чтобы поставить вечное и вневременное в такое положение, какого они поистине заслуживают. Она отвергает поэтому существование «чувственного бога, служителя вожделения», а единственно признаваемым ею является сверхчувственный Бог, который для нее есть «все во всем» и в котором имеют жизнь все разумные духи. И такому Богу соответствует у Фихте (как и у Канта) христианство, которое не есть философская система и обращено не к умозрительной спекуляции, но к моральному чувству человека³.

В подготовленной в 1799 г. для печати еще одной (на сей раз незаконченной, а потому и неопубликованной) апологии Фихте под названием «Ретроспективные воспоминания, ответы, вопросы. Сочинение, предназначенное передать точный пункт спора» он излагает свою религиологию еще более обстоятельно. «Декларация» начинается с констатации того, что всякий желающий понять его религиоучение настолько, чтобы иметь возможность дать о нем суждение, должен в точности изучить все его наукоучение и нераздельно примыкающее к нему учение о «чистом морализме» и усвоить их⁴.

В «Ретроспективных воспоминаниях» (§ 11) философ вводит первостепенно важные для нас термины, притом в системе. «Философия-о-религии (Philosophie über die Religion) не есть учение о религии (Religionslehre), и еще в меньшей степени она должна замещать религиозное чувство (der religiöse Sinn) — она есть теория последнего. Ее задача есть здесь также критическая и воспитательная», — утверждает Фихте. Последние две функции заключа-

¹ Пользуемся в переводе этого сложного слова морфологическо-семантическими аналогиями с «науко-учением» (Wissenschaftslehre).

² Фихте уже в те годы приходилось отводить обвинения в идеализме, а то и в солипсизме.

³ Ibid. S. 183–184.

⁴ Ibid. S. 201.

ются в том, чтобы устранять непонятные, ненужные, ложные и потому содействующие безбожию учения о Боге, доказывая, что они суть ничто и что ничего из них не соответствует человеческому разуму. Эта «философия-о-религии» должна также показать, как в человеческом сердце рождается, развивается и укрепляется религиозное чувство и как в соответствии с этим в нем должна строиться «человечность» (*die Menschheit*). Это осуществляется не посредством философии (которая не может строить жизнь, но только учит правильно ее понимать), а лишь через пробуждение истинного сверхчувственного движущего механизма (*Triebfeder*) жизни. О направлении же той или иной «философской системы о религии» (*ein philosophische System über die Religion*) нельзя поэтому удовлетворительно судить, пока она не завершена. Только тогда она сможет приобрести и свое воспитательное значение¹.

Далее Фихте утверждает, что свою «философию-о-религии» он изложил (подразумевается, в «Обосновании нашей веры в божественное мироправление») в только что определенном смысле, сосредоточившись именно на «каузальном вопросе» — о том, откуда у людей рождается религиозное чувство. Именно этому было посвящено начало его эссе, и именно на собственно философские его задачи не обратили внимание его цензоры и преследователи. Он сам, однако, свою «философию религии» (*Religionsphilosophie*) постановкой этого вопроса отнюдь не исчерпывает — тут был заложен только ее фундамент (*der Grundstein derselben*), о котором не имели способности судить его противники. А о «популярной ценности» этой философии — в контексте ее возможного влияния на воспитание и религиозность (*Religiosität*) — они вообще не могли иметь никакого суждения до тех пор, пока она не была завершена².

Если рассматривать происшедший спор с собственно философской точки зрения (§ 14), то разногласия касаются прежде всего того же вопроса о происхождении религии (*der Ursprung der Religion*). Но также содержания и объема религии (*der Inhalt und Umfang derselben*), понимание которых зависит от понимания первого вопроса. По мнению противников Фихте, к религии относятся некоторые знания и учения, с его точки зрения — никаким образом. Большую часть наличной теологии составляет такого ро-

¹ Ibid. S. 209–210.

² Ibid. S. 210.

да философия, а большую часть литературы для религиозного воспитания народа (катехизисы, молитвословы и т.д.) — теология. Этого не признать нельзя. Расхождение только в том, относится ли все перечисленное к религии. ФР (Religionsphilosophie) не может, по убеждению Фихте, вступить в конфликт с человеческим религиозным чувством в жизни — она стоит «на совершенно другом поле»¹. Однако ее воспитательные приложения вступить в этот конфликт в принципе могут, но они в его философии еще не доведены до завершения. А потому совершенно противоразумно было судить его систему ФР в качестве предлагаемой «жизненной мудрости», но именно это и сделали его противники.

Потому бессмысленны и такие выражения (§ 15), как «бог Фихте», «бог Якоби», «бог Спинозы», ибо перечисленные лица суть нечто иное, чем их философия. Философ не имеет и не может иметь никакого «своего» бога — он может иметь только «понятие о понятии или идее Бога». Бог и религия существуют только в жизни, а философ — в своем профессиональном качестве — не «полный человек», но находится в «состоянии абстракции», и потому невозможно, чтобы и каждый соответствующий человек был только философом. То, что положено разумом, есть для всех разумных существ единое (потому что разум един). Поскольку религия и вера в Бога также положены в нас через разум, то и они должны быть едиными для всех. С этой точки зрения нет ни многих религий, ни многих богов, но существует только один Бог. Только то в понятии Бога (именно в понятии, а не в «понятии о понятии»), что признано всеми, есть истинное, а не то, о чем ведутся споры, все участники которых не правы уже потому, что они могут об этом спорить. Последнее есть то, на чем настаивает ложная философия или о чем учит основывающийся на такой ложной философии катехизис, а «истинная религиозность (die wahre Religiosität) ничего об этом не содержит, здесь для нее пустое место...»².

Подводя итоги, Фихте еще раз настаивает на том, что о его ФР (Religionsphilosophie) можно судить, а также оспорить ее или, наоборот, принять только исходя из его трансцендентальной философской позиции, рассматриваемой в целом. Религия как таковая есть дело всех людей, и каждый имеет право судить о ней; назначе-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 211.

² Ibid. S. 212.

ние человечества в том, чтобы стремиться здесь к постепенному единомерию, что составляет «великую цель разума». «Однако философия религии (Religionsphilosophie) не есть религия и не открыта для суждения каждого: религия (die Religion) есть действующее и могущественное — теория (die Theorie) сама по себе мертва; религия наполняет чувством и ощущением — теория только говорит о них, она не разрушает их и не стремится породить их заново»¹.

Далее Фихте вступает в полемику с вольфианцем И.А. Эберхардом (1738—1809), критиком Канта и всех его последователей, который оспаривает его положение о том, что нравственное чувство как таковое (а религия для автора трансцендентального идеализма неотделима от этого чувства) не зависит от образования разума. Представляя «результат» этой полемики (§ 28), Фихте вводит новое понятие — «непосредственное религии» (das unmittelbare der Religion). Оно равнозначно абсолютной уверенности (несомненной, а не только предположительной) в возможности через настроенность-сообразно-долгу нашей воли содействовать цели разума вне нашей воли и укоренено в человеческой душе².

Приведенную выше формулу религии может понять только философ (§ 30) — не обязательно «трансцендентальный», но любой мыслитель, — ибо только он работает с такими понятиями, как понятие долга, чистой моральности и т.д. Человеку в обычной жизни не приходится сталкиваться с этими понятиями, но содержание их является ему лишь в конкретном применении его воли. Точно так же и религия открывается ему не как таковая (die Religion überhaupt), но лишь когда он в каждом конкретном случае своего действия бывает убежден в том (и эта убежденность обнаруживается в моральной установке воли), что то, что он желает и совершает, является и помимо его воли абсолютной целью разума и его воля есть только инструмент той абсолютной цели — в это он верит как религиозный человек. А тот, кто во всех случаях своей жизни так действовал бы и мыслил, что он содействует тому, что должно быть, был бы в совершенстве добродетельным и религиозным (ein vollkommen Tugendhafter und religiöser), ибо он «владел» бы существом этого понятия³. Однако и в обычной жизни (§ 31) люди нуждаются в том, чтобы постигать

¹ Ibid. S. 215.

² Ibid. S. 223.

³ Ibid. S. 226—227.

единство в своем опыте и из общих понятий создавать общие правила. Фихте утверждает: «Основой религиозной веры (*die Basis des religiösen Glaubens*) была убежденность в порядке или законе... по которому из законосообразного мышления происходит также действительно абсолютная цель разума, в соответствии с чем на деле достигается и осуществляется то, к чему индивид в своем законосообразном действии может только стремиться»¹. А далее предлагается уточнение (§ 32) того, что есть эта религиозная вера (*der religiöse Glaube*): это то, что консолидирует моральный настрой индивида, и то, что должно следовать из этого морального настроения и выходит уже за пределы нравственной воли индивида, но придает ему смысл и значение, и на этом втором моменте и «покоится религия». А потому — продолжает Фихте свою оборону-наступление — пустым является упрек его теории в том, что она «устраняет» религию нравственностью, оставляя первой только ее имя².

Человек не может желать вообще, но только чего-то определенного. Когда он направляет свою волю в соответствии с требованием совести, которое является безошибочным — что не может быть выведено через последствия действий, но в это можно только верить, — религия уже появляется (*tritt ein*) или, точнее, «здесь есть первое связующее звено между чистой моралью и религией». За направлением воли индивида следует действие, а из него другие, для него необозримые последствия в мире разумных существ. Эти последствия не могут быть вычислены, так как они от индивида не зависят, но он может верить в то, что они благие и соответствуют цели разума, и придерживаться этого с той же первоначальной уверенностью, которая побудила его к первому действию. И это именно, по Фихте, и есть религия³.

Только в § 34 Фихте раскрывает наконец содержание той веры, которая ему представляется правильной, и даже называет это «исповеданием веры». Она состоит в том, что индивид, все разумные существа и их отношения друг к другу созданы неким свободным и разумным Началом (*ein freies, intelligentes Prinzip*), сохраняются им и направляются к разумной цели, и в том, что все, что от них не зависит, чтобы этой высшей цели достичь, несомненно осуществля-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 227.

² Ibid. S. 227–228.

³ Ibid. S. 228.

ется, без их дальнейшего содействия, через ту правящую миром силу (*die weltregierende Macht*). Начало это, которому приписываются многообразные предикаты, должно быть только единым (§ 35). Мы не можем — таково свойство нашего мышления — эти предикаты различать, соотносить друг с другом и соединять, не предполагая чего-то «устойчивого» (*etwas Dauerndes*), понятие которого создается самим нашим мышлением, этому «устойчивому» тождественным¹. Это Единое Начало может мыслиться (если мы опираемся на собственное зрелое мышление, а не просто на традицию) лишь как «для себя сущее и действующее, а не только как свойство и предикат, который был бы присущим какому-то субстрату». Это не какая-то духовность, которая придается какой-либо субстанции, которая в свою очередь сама по себе духовной не является, но сам «чистый дух»; не какая-то субстантивиремая мировая душа, но «ради себя существующая чистая сущность»; не творение, хранение и правление мира как таковые, но Создатель, Хранитель, Правитель; и совершенно соответствует законам нашего мышления, что мы можем в области абстрактного мышления возвыситься над непосредственностью жизни и действия².

Что же касается «педагогических правил» для религиозного воспитания народа (которые важны в связи с пониманием у Фихте религии как таковой), то они сводятся к тому, что обучение религии следует начинать не с того ее преподавания, которое без морали просто не может быть понятно (так преподаваемая религия неизбежно должна выродиться в суеверие), но с «образования сердца к чистой добродетели и нравственности». Через добродетельное умонастроение «религия порождается сама собой», и следует направлять внимание лишь на «эту необходимую, моральное сознание сопровождающую веру», которая не требует никакого доказательства и не может ему подчиниться, потому что она проявляет себя как самое первоначальное (*das Ursprunglichste*). Вообще не следует рассматривать религиозное образование как нечто, что должно быть привнесимо в человека извне (ибо таковое может быть только ложным), но как то, что уже в нем находится и что развивается, как только о нем вспоминают, что нуждается лишь в прояснении и оживлении. Поэтому не должно быть вообще ника-

¹ Ibid. S. 230–231.

² Ibid. S. 232.

кого наставления, но только «развитие того первоначального религиозного сознания». Менее всего это наставление должно быть посвящено предполагаемым учениям о существовании Бога (подразумеваются доказательства бытия Божия). Начинать следует по возможности с тех Его отношений к нам, которые непосредственно очевидны. Существование же Его обнаружится при этом само собой, и только таким образом в него можно будет верить¹.

В следующем выпуске того же злосчастного «Философского журнала» (том 9) публикуется полемическое эссе Фихте «Из частной записи» (1800), где он снова отвергает обвинения в своем религиозном неправомыслии. Здесь важны не только некоторые серьезные уточнения уже высказанных позиций, но и некоторые новые словосочетания.

Сочинение открывается ответом на вопрос, который был обращен якобы кем-то к Фихте: почему он так спокойно относится к тем искажениям, которым беспрецедентно подвергается его теория религии (*Religionstheorie*)? Ответ состоит в том, что власти придерживающиеся уже ведь объяснили, что его учение — это атеизм, а они должны отвечать за свои слова, тогда как «истолкователи» также должны демонстрировать свою ревность к ортодоксии и бесконечную преданность властям². Трудно себе представить, конечно, что-либо более несовместимое, чем сверхболезненная реакция философа на обвинения и то спокойное отношение к ним, которое он себе приписывал (см. § 1). Значительно важнее то, что свое собственное учение он идентифицирует уже как «теория религии».

Философ пытается, однако, опровергнуть то обвинение в пантеизме, которое навлекло его сочинение «Об основании нашей веры в Божественное мироправление», тем, что он идентифицировал Божество как сам моральный миропорядок (см. выше). Его критики, как говорится, слышали звон, но не знают, где он. Он действительно писал о «порядке», но они поняли его так, будто речь идет уже о чем-то «сделанном», готовом — наподобие той особой расставленности вещей рядом друг с другом, о которой заботится домашняя хозяйка в своей комнате. Но это порядок уже «упорядоченный» (*ordo ordinatus*). Мимо сознания его критиков прошло то, что слово «порядок» может иметь и более высокое зна-

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 234–235.

² Ibid. S. 241.

чение, и это закономерно, ибо у них нет того «органа», посредством которого они могли бы это значение постичь. Вся его философия исключает, чтобы к ней приблизилось что-либо статичное, покоящееся или мертвое, — в ней все есть действие, движение и жизнь. А потому когда он употреблял слово «порядок», он, оказывается, подразумевал порядок «упорядочивающий» (*ordo ordinans*)¹.

Фихте снова заверяет публику, что его ФР (*Religionsphilosophie*), о которой он говорит уже как о чем-то само собой разумеющемся, никак не может — в качестве части его общей философской системы — привнести что-либо новое в человеческие души (подразумевается — простых верующих). Напротив того, она скорее содействует освобождению их от «ненужных напластований» других философских систем. Не-философ (а таковы все люди, в том числе даже и философы в их обычной жизни) принимают нечто как данное, не делая с ним ничего. Философ же имеет обязанность это нечто вывести из целостной системы нашего мышления и указать его место в этой системе. Если же философ хочет это нечто еще и менять, то он не понимает своего ремесла, а его философия — ложная².

Потому и религия, которая всегда жила от начала мира в сердцах всех благомыслящих людей и будет жить до конца времен, никаких изменений — вопреки недобросовестным критикам — в его философии не претерпела и претерпеть не могла. Фихте еще раз формулирует свою задачу: «Я должен заниматься выведением (дедукцией) той религии из существа разума, и притом не так, чтобы предъявлять ее людям, но только и исключительно с научной точки зрения», а с этой позиции с ним не может спорить никто, кто «еще не вошел во внутреннее» его философии. Правда, наличная теология должна претерпеть определенные потери вследствие его философии, но эта теология и должна быть «полностью уничтожена», как и всякие прочие конечные способности иллюзорного воображения. Помимо этого решительного вердикта существенно важно, как с точки зрения Фихте следует и не следует понимать саму истинную теологию. Он подчеркивает, что это слово не должно обозначать «религиоучение (*die Religionslehre*) — учение об отно-

¹ Ibid. S. 245–246. Точно так же, уточняет он, как слово *Wirkung* употребляется у него в значении не «следствие», но «действие произведения» чего-либо.

² Ibid. S. 248–249.

шениях Бога к конечному существу, но, как это, собственно, и должно быть, учение о Боге в себе и для себя, вне отношения к конечному существу»¹. А то «место» (jener Ort) религиозной веры (der religiöse Glaube), которое у рядового верующего должно быть сокрытым, но которое должно быть известно наставнику народа (чтобы он сообразно с этим мог организовать сам план своего наставничества), соответствует как раз тому в системе «необходимого мышления», к которому религиозная вера примыкает и из которого развивается. Это, согласно философии Фихте, «необходимая цель человека при его послушании заповеди о долге»².

В полемике со своими оппонентами (среди которых фигурирует тот же Эберхард — см. выше) Фихте раскрывает и то трансцендентное начало, признание которого исключает трактовку его учения о религии как атеистического. Речь идет о достаточно простой формуле. Если обозначить направленность воли конечного индивида на совершение какого-либо поступка как *A*, а необходимое последствие этого поступка как *B*, признавая, что первое находится в силах индивида, а второе оказывается за его пределами, то сам закон, согласно чему из *A* необходимо следует *B*, и будет тем самым порядком (eine Ordnung), о котором он писал, и этот порядок и следует — в противоположность природному — называть моральным или интеллигибельным и признать, что благодаря ему «вырастает» моральная или интеллигибельная связь, система или мир. Самоочевидно, что этот моральный порядок не может осуществляться в пределах конечного морального существа, но только за его пределами³.

Здесь и располагается, по мнению Фихте, «место» религиозной веры, в согласии с которой истинная нравственность, или внутренняя чистота сердца, должны приносить свои плоды. Из этой веры, которая есть «необходимое мышление», всегда развивалась и развивается в душах всех добрых людей вся вера в Бога и в Божественное, «и их вера есть везде не что иное, как вера в тот порядок»⁴, которую они, даже неведомо для них самих, должны распространять через наставление в обществе, развивать и определять дальше. Но далее следует очередной вердикт, адресованный

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 250.

² Ibid. S. 250–251.

³ Ibid. S. 255–256.

⁴ Ibid. S. 256.

тем учителям религии, которые недостаточно разбираются в своем призвании: «Каждая вера в Божественное, которая содержит больше, чем это понятие морального порядка, есть фантазирование и суеверие, которое может быть и безвредно, но которое разумному существу не подобает и в высшей степени должно внушать ему подозрение». А любая вера, которая этому понятию морального порядка противоречит, есть предрассудок порочный и ведущий человека к гибели¹.

Философ завершает свои рассуждения тем, что предлагаемое им учение не имеет прямого касательства к рядовым верующим, которых духовно опекают церковь и государство и которые обладают верой без вопрошания о ее дедукции. Не импонирует им и понятие интеллигбельного морального порядка в его философской чистоте, простоте и точности. Однако все, во что они веруют, можно на самом деле свести к этому понятию. Но Фихте все же надеется, что и они наконец поймут свой интерес и будут держаться его «основоположений», когда последние будут дальше определены и развиты. В статье, вызвавшей полемику, он не успел этого сделать, равно как и в других, непосредственно за ней последовавших, но возлагал большие надежды в этом отношении на свое произведение «Назначение человека» (1800).

Это необычное сочинение, представляющее собой философские медитации в синтезе своеобразного диалога с оппонирующе-разъясняющим духом, нарциссической исповеди, проповеди, обращенной к самому себе, и частично даже гимнографии, не содержит обсуждения понятия «религия», зато изобильно раскрывает то, что Фихте начал подразумевать под своим религиозием — учением об отношении Бесконечного Божества к конечным разумным существам. «Вера» и составляет содержание третьей части этого монолога, первые две из которых посвящены сомнению и знанию. «Знание» оставляет ищущего истины человека в совершенном неведении относительно того, может ли он каким-нибудь образом его достичь, и даже убеждает его в противоположном — в том, что вследствие рефлексии «вся реальность превращается в удивительную грезу без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит; в грезе, связанную грезой о самой себе», а само «мышление — источник всякого бытия и всякой реальности,

¹ Ibid. S. 259.

которую я себе воображаю, источник моего бытия, моей силы, моих целей, — только греза об этой грезе»¹.

Этот нигилистический итог не может устроить мысль, «жаждущую чего-то, лежащего вне одних представлений, существующего и продолжавшего существовать, если бы даже не было совсем представлений»², и выход видится в том, чтобы обратиться от знания к деятельности, ради которой человек и существует на земле. Обращение к деятельности, однако, грозит вывести трансцендентального идеалиста за границы его трансцендентального эгоизма, но он эту «опасность» преодолевает, ибо «нет ничего более невыносимого, как существование в другом, через другого, для другого»³.

Раздвоенность мысли на стремление выйти за пределы Я и «трансцендентальный запрет» на этот выход разрешается у Фихте диалектически — само это влечение к самотрансценденции «является мне, конечно, как во мне самом обоснованное (*gegründet*) влечение (*Treib*) к во мне же самом обоснованной деятельности»⁴. Влечение к деятельности не может, однако, само по себе преодолеть того начального скептицизма и основного вопроса, который он ставит (могу ли я мыслить что-то объективное или только «мыслить мышление о мышлении»?). И здесь обнаруживается тот «орган», посредством которого только и можно понять реальность этого влечения к деятельности, как и всю прочую реальность (*alle andere Realität*). Им не может быть знание, ибо каждое знание предполагает то, на котором оно может основываться (регресс в бесконечность), но только вера (*der Glaube*), которая есть «добровольная удовлетворенность естественно предлагающим нам себя воззрением» (благодаря которому мы можем выполнить свое предназначение), «то, что только и дает подтверждение знанию», поднимая его до достоверности и убеждения, но сама знанием не является, будучи «решением воли делать знание значимым»⁵. Из этого следует и прямой практический вывод: если воля бесповоротно направлена на добро; разум не может за ней не последовать,

¹ Фихте, 1993. Т. II. С. 148.

² Там же. С. 151.

³ Там же. С. 153.

⁴ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 347.

⁵ Ibid. S. 349–350.

а критерием истинности этого направления воли является совесть, ибо если она чего-то не одобряет, то это несомненно ложно, даже если не могут быть выведены все ложные заключения, которые к этому привели.

Вера тесно связана и с другой фихтевской категорией — «интересом к реальности» (*das Interesse für Realität*), который позволяет «добрым людям» создавать эту реальность, а обычным — только наслаждаться ею. Тот, кто живет, не может оторваться от этого интереса, как и расстаться с верой, которую этот интерес ведет с собой. «Мы все рождаемся в вере; кто слеп, слепо следует тайному и непреодолимому влечению; кто видит, следует видя, и верит, потому что хочет верить»¹.

Вера, однако, не возвращает человека, отягощаемого сомнениями, к тому, что автор эссе «Назначение человека» называет «естественным воззрением» (*natürlich Ansicht*), иначе говоря, к реалистической картине мира. Назначение человека в том, чтобы с открытыми глазами признать «принудительность» обусловленности нашего мышления нашим влечением, но из этого для философа почему-то следует, будто первоисточник (*die Urquelle*) всего нашего мышления и нашей жизни как таковой — в нас самих, ибо «я — полностью свое собственное создание»². Философа наполняет «благоговением» высокое назначение рассудка. Рассудок дан мне, объясняет он свой высокий настрой, для «великой цели», во имя ее он мне и доверен для того, чтобы его развить. Из этого следует, что правильный взгляд на вещи — заслуга, извращение этой познавательной способности, которое есть неверие (*Unglaube*) — вина. Единственная законная точка приложения размышления — как я должен поступать, чтобы целесообразнее выполнить «это заповеданное»³. И на удачу такого размышления вполне можно рассчитывать по той причине, что сама природа, в которой должен действовать субъект, не есть нечто чуждое ему, созданное независимо от него⁴.

¹ Ibid. S. 351.

² Ibid. S. 352.

³ Ibid. S. 353.

⁴ До такой степени, что «она создана по моим же законам мышления и должна находиться с ними в соответствии... Она всегда выражает только отношение меня самого ко мне же самому, и как несомненно я могу надеяться познать самого себя, так же несомненно могу я обещать себе исследовать ее» [Фихте, 1993. Т. II. С. 161].

Если бы цель нашего существования заключалась в том только, чтобы осуществить «некоторое земное состояние нашего рода», то нам бы для этого требовался лишь хороший механизм поведения, а свобода была бы не только излишней, но даже и препятствующей осуществлению данной задачи: мир шел бы к своей цели с излишними затратами и окольными путями, а могучий мировой Дух (*mächtiger Weltgeist*) предпочел бы забрать у нас эту свободу, которую он лишь с трудом и с помощью различных средств заставляет «соответствовать его планам»¹. Поскольку же факт свободы отрицать нельзя, наши цели не могут ограничиваться лишь земным. Воля, покоящаяся в «таинственном мраке моего духа», является действующим механизмом всего духовного мира — точно так же, как в земном мире действие, обусловливаемое движением материи, составляет первое звено всей «материальной цепи». Индивид стоит посреди двух миров — видимого, который определяется движением, и невидимого, руководимого волей; его воля есть то, что охватывает их оба, и уже сама по себе является составной частью сверхчувственного мира. Если земная жизнь «в ряду нашего бытия» не должна быть совершенно напрасной и бесполезной, то она должна относиться к жизни будущей как средство к цели. То, посредством чего мы трудимся ради другой жизни, может быть только доброй волей, а «невидимые для нас последствия этой доброй воли являются тем, посредством чего мы приобретаем себе твердый опорный пункт в той жизни, от которого мы затем можем далее к ней двигаться»².

Будучи связующим звеном двух порядков бытия, «я уже бессмертен, непреходящ и вечен, лишь только я принимаю решение повиноваться закону разума; мне не надо сначала сделаться таким», «я становлюсь сам для себя единственным источником всего моего бытия и моих явлений... Моя воля, которую я сам, а не кто-либо иной, ввожу в порядок того мира, и есть этот источник истинной жизни и вечности». «Согласно закону», я не должен даже задумываться о том, проистекает ли из моей воли что-либо кроме хотения, а потому «моя воля стоит одна, отдаленная от всего того, что не есть она сама, образуя свой мир только через себя и для себя»³.

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 377–378.

² Фихте, 1993. Т. II. С. 190.

³ Там же. С. 193.

Особое ощущение, через которое воспринимается вечная жизнь, достигается тем, что чувственное с его целями приносится в жертву закону, изъявляющему притязания только на нашу волю, а не на наши дела, и только после этого отречения от земного в нашей душе должна наступать вера в вечное, а это и означает сказанное в Писании, что для того, чтобы войти в Царство Божие, следует вначале умереть для мира и вновь родиться.

Однако общепринятое церковное учение Фихте решительно не устраивает, так как благодаря его авторитету «прекрасные учения о свободе, долге и вечной жизни» превращаются в «рискованные басни», наподобие рассказов о Тартаре и Елисейских полях. Если мы еще сохраняем какую-то смелость в суждениях, то можем найти, что «эти образы поддерживают в черни внешнюю благопристойность», а если еще менее вдумчивы и отягощены цепями авторитета и сами «унижаемся до уровня настоящей черни», то можем верить и в то, что в указаниях этих басен, которые принимаются буквально, а не метафорически, «находим обещание относительно вечного продолжения того жалкого существования, которое мы влачили здесь внизу»¹.

«Трансцендентальный субъект» Фихте утверждает, что принимает такой закон духовного мира, который не дает ни его воля, ни воля какого-либо другого конечного существа и даже воля всех вместе взятых, но под властью которого все эти воли стоят и который они могут удовлетворить своей верностью долгу — единственной нитью, связующей их с тем миром, и единственным «органом», позволяющим воздействовать на него². Что же это за закон? Философ утверждает, что «хочет уяснить себе и развить это понятие, которое теперь твердо установлено» и к нему он не может уже прибавить ничего. Это не такой закон, за которым нужно предполагать, как в чьем-либо чувственном мире, действие чего-либо кроме чистой воли (*etwas Anderes, als ein blosser Wille*), т.е. некое «пребывающее, покоящееся бытие». Содержание его веры состоит в том, что воля должна действовать просто через самое себя в совершенно однородной ей сфере — как разум действует на разум, духовное на духовное — сфере «самодеятельного разума», который

¹ Там же. С. 198.

² Там же. С. 199–200.

опять-таки есть воля, а потому искомый закон сверхчувственного мира также есть воля.

Бесконечная воля – та, в которой сообразные закону воли (*der gesetzmässige Wille*) конечных существ имеют неизбежные последствия, она тождественна их собственной воле, тогда как все остальное для нее совершенно безразлично¹. Фихте размышляет: «Та Возвышенная Воля (*Jener erhabene Wille*), следовательно, не идет своим путем обособленно от остального духовного мира. Между ней и всеми конечными разумными существами есть духовная связь, и она сама есть эта духовная связь разумного мира... Всякое сообразное закону волевое решение конечного [существа] входит в нее, движет и определяет ее...», и если кому-то из них хочется исполнить свой долг, то и она хочет, чтобы это удалось². У Фихте в очередной раз захватывает дух от открытия, что его воля просто как таковая и сама через себя может иметь следствия. Между смертной и той Волей происходит постоянный взаимообмен: голос совести есть указание ее индивиду, а индивид, подчиняясь ему, оказывает на нее обратное влияние. «Таким образом, я оказываюсь в связи с Единым, там существующим, и принимаю участие в Его бытии». Посредством голоса совести духовный мир охватывает индивида как одного из своих членов, а посредством свободного повиновения ему индивид сам поднимает себя до этого мира, проникает в него и действует в нем, тогда как Бесконечная Воля является посредницей между ними, будучи первоисточником и того и другого. Это у Фихте называется единственно непреодолимым, тогда как все остальное – лишь явление³.

Как же решается проблема онтологического соотношения Бесконечного Единого и множественности конечных субъектов духовного мира в фихтевском религиозии? Двоичным образом. С одной стороны, все тот же «голос совести, возлагающий на каждого особый долг, есть тот луч, который выводит нас из бесконечного и устанавливает нас как отдельные и особые существа». С другой стороны, поскольку каждый индивид остается «только в самом себе и в своей собственной области» (ср. лейбницевская монадология), а все эти свободные духи имеют сведения о других,

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 393–394.

² Ibid. S. 394.

³ Фихте, 1993. Т. II. С. 202–203.

и самостоятельный чувственный мир уже мыслить нельзя, — остается предположить, что только само Единое соединяет среду и их связи и их обособления¹. Но та же единая, вечная и Бесконечная Воля обеспечивает и наше согласие относительно внешнего мира, который дан нам как сфера нашего долга, и, более того, сама наша вера в него есть вера в нее, ее разум и ее справедливость. «Следовательно, эта вечная Воля — творец мира, в том единственном смысле, в каком она может быть им и в каком она нуждается в творении: она творец мира в конечном разуме»². Мир, который она создала и продолжает создавать в наших душах, — это призыв к долгу, согласные чувства, воззрение, законы мышления.

Заблуждаются те, кто полагает, что материальный мир мог быть создан как из ничего нечто, и не только потому, что в таком случае мир должен бы быть косным и безжизненным, подобно прибору, изготовленному человеческими руками и не способным к развитию, но и потому, что нет самой материи, а есть только Бесконечный разум и конечные. Наша жизнь — это жизнь той воли, и мы вечны, поскольку вечна она. И здесь Фихте возвышает свой голос до пантеистического гимна: «Высокая живая Воля, которую нельзя назвать никаким именем, нельзя охватить никаким понятием, я поистине смею возвысить свой дух к тебе, так как ты и я нераздельны. Твой голос звучит во мне, а мой в свою очередь в тебе, и все мои мысли, если только они истинны и хороши, мыслятся в тебе. В тебе, непостижимой, становлюсь я самим собой, и я начинаю в совершенстве постигать мир, все загадки бытия разрешаются, и в моем духе возникает совершеннейшая гармония»³.

Но остается ли все-таки после этого какое-либо различие между конечным и бесконечным? Оказывается, остается: «Что ты есть для себя и как кажешься себе, этого я никогда не увижу, ибо я никогда не сделаюсь тобою». Все, что конечное я ни постигает, становится конечным уже благодаря самому его постижению, «а оно не может превратиться в бесконечное даже через бесконечное поднятие и возвышение». Это, кажется, уже немного похоже на монотеизм. Но Фихте быстро избавляет читателя от подобных предположений. Те, кто учит по традиции, приучают этого чита-

¹ Там же. С. 204–205.

² Там же. С. 207.

³ Там же. С. 208.

теля представлять Высшее Существо лишь более значительным человеком, чем обычные, отличным от них лишь по степени (*dem Grade*), а не по типу (*der Art*), иными словами, не позволяют выйти за границы антропоморфических представлений. Но Бог есть бесконечное, не подчиняющееся никакому измерению. А в понятии личности «лежат границы», и потому на него нельзя перенести это понятие, не перенося и границы вместе с ним¹.

За этими рассуждениями следует намек на возможность становления некоего «великого нравственного государства», общину (вроде «кантовской церкви», см. гл. 12, § 1), которую должны составить люди, чья воля согласна с долгом. Далее, хотя вначале Фихте восхищало, что наши поступки с необходимостью должны иметь результаты сами по себе, выясняется, что они могут приносить результаты лишь через «эфирное» посредничество Бесконечной воли. Наконец, предлагается и новое обоснование лейбницевской идеи лучшего из возможных миров: на нас должны быть возложены именно такие обязанности, которые соответствуют плану нашего нравственного развития (а их выполнение обуславливает существование определенного мира), и потому «возможен только один мир, абсолютно хороший»².

Третья часть «Назначения человека» завершается очень экспрессивными религиозно-философическими гимнами в прозе, которые могли бы даже вызвать сомнение, является ли их автором создатель «спекулятивного трансцендентализма»³ и системы наукоучения⁴.

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 400.

² Фихте, 1993. Т. II. С. 210–211.

³ См.: [Гайденко, 1995. С. 13].

⁴ «Мертвая отягчающая масса, только заполнявшая пространство, исчезла, и на ее месте течет, волнуется и шумит вечный поток жизни, силы и действия, поток первоначальной жизни, твоей жизни, бесконечной; ибо всякая жизнь — твоя жизнь, и только верующее око проникает в царство истинной красоты.

Я родствен тебе, а то, что я вижу вокруг себя, родственно мне... Во всех внешних образах я вижу самого себя, разделенного на многообразнейшие части; я сияю навстречу себе, как сияет самому себе солнце, отраженное бесчисленными каплями росы.

Твоя жизнь, насколько ее может постигнуть конечный разум, есть не что иное, как само себя производящее и выражающее хотение; эта жизнь, отражаясь многообразными чувственными изменениями в глазах смертного, течет через меня в неизмеримую природу. Здесь течет она, как сама себя создающая и образующая материя, через мои жилы и мускулы, и вне меня проявляет свою полноту в дереве, растении, траве... Все, что движется, следует этому всеобщему потоку, это-

Жизнь Единого соединяет воедино жизнь духов, подобно воздуху и эфиру единого мира разума, и мысль парит от души к душе. Но здесь, в этой тайне (*dieses Geheimnis*), происходят, однако, не замечаемые, видимо, Фихте взаимопротивоположные процессы. С одной стороны, отдельный человек находит в ней самого себя и понимает и любит себя только в другом. С другой — происходит всеобщее слияние, «и нет человека (*es giebt keine Mensch*), но только единое человечество (*eine Menschheit*), нет отдельного мышления, любви и ненависти, но только одно мышление, одна любовь и одна ненависть — друг в друге и друг через друга»¹.

Но даже при всей полноте жизни, порядка и «расцвета», которую можно в нем видеть, он является только завесой, скрывающей другой мир, бесконечно более совершенный — как зародыш, из которого тот должен развиваться. «Моя вера стремится за эту завесу и согревает и оживляет этот зародыш». И за этим следует заключительный аккорд, содержащий резюме расхождений философа с креационизмом: «Так я живу и есть, и так я есть неизменный (*unveränderlich*), твердый (*fest*) и завершённый (*vollendet*) на всю вечность, ибо это бытие не воспринято извне, оно есть мое собственное, единственное (*einiges*) истинное бытие и сущность»².

§ 3. Pro et contra

И Форберг, постаравшийся стать более ортодоксальным кантианцем, чем сам Кант, и «иенский Фихте», пытавшийся построить трансцендентальную философию более последовательную, чем кантовская, продемонстрировали, при сохранении и тем и другим определяющего места за этической составляющей в религии, одну очень важную закономерность развития критической философии по отношению к религии. Она состояла в том, что, если парафразировать знаменитый афоризм еще одного бывшего после-

му единому принципу всякого движения, который от одного конца вселенной до другого приводит это гармоническое потрясение: животное следует ему без свободы, я же, от которого в видимом мире исходит движение, хотя основа его и не во мне, следуя ему свободно». (Гайденко, 1995. С. 220–221).

¹ Fichte, 1908–1912. Bd. III. S. 412.

² Ibid. S. 415.

дователя Канта Ф.Г. Якоби (относительно вещи-в-себе), без последовательного развития презумпции *als ob* кантовскую религиологию нельзя было довести до абсурда, а при ее серьезном осмыслении в ней невозможно было больше остаться¹.

Реальное достижение Форберга состояло в тщательном продумывании верной, еще ранней, кантовской мысли о том, что теоретическая вера вполне может сочетаться с практическим неверием, равно как и вера практическая — с неверием теоретическим (см. гл. 9, § 1). Он был несомненно прав в том, что некоторые люди живут на деле объективно в большем соответствии с верой, на словах не признавая ее, чем те, которые исповедуют ее только на словах. И конечно же, Форберг был прав, настаивая на важности связи между религией и нравственностью как таковой, хотя здесь он не открыл ничего нового в сравнении со своими многочисленными предшественниками. Но этим его «религиологические заслуги», видимо, и исчерпываются.

Возмущенные атеистическими «демонстрациями» Форберга его противники значительно меньшее внимание обратили на его иррациональность. Начать хотя бы с того, что статью свою он открывает признанием необходимости допущения для религиозного сознания некоего объективного «Возвышенного Духа», а в своем «катехизисе» утверждает полную возможность для религиозного человека быть и атеистом. Далее, при всей незначимости для него бытия Божия Форберг как ни в чем не бывало настаивает на том, что целью религии (которой может быть вполне причастен и атеист) должно быть строительство Царства Божия на земле. «Царство» без «царя» не более убедительно, чем признание «атрибута» при отрицании «субстанции», и не более, чем ратование самого Форберга за наступление другого царства — истины, при его презрительном отношении к любым теоретическим, для него «спекулятивным», вопросам; отсюда и алогичность его борьбы за такую религию, которая «устояла бы» перед судом разума. Разумеется, эта пародия на кантовский агностицизм (при декларативной апелляции к суду разума) могла опираться только на такую антропологию, по которой человек должен состоять из одной «железной воли» при «факультативности» для него познавательных возможностей. Форберг, однако, не заметил, что его «принципиаль-

¹ См.: [Jacobi, 1812–1825. Bd. 2. S. 304].

ный агностицизм» обесмысливает и те нравственные задачи, стремление к решению которых исчерпывает в его понимании всю религиозность человека. Ведь если все умозрительные вопросы суть только «праздная спекуляция», то и основные категории его религиологии — добро, зло, праведность, совесть, долг — допускают любое содержательное наполнение, и у нас нет, как у Чжуан Цзы, критериев для отличия морали добродетельного конфуцианца от морали добродетельного разбойника¹. То, что Форберг никак не обозначает эти категории, твердо пытаясь определять через них религию, свидетельствует о его несостоятельности в решении поставленной им перед собой задачи — выяснения «развития понятия религии».

Чисто рациональной (не идеологической) верификации можно было бы подвергнуть и некоторые конкретные ходы форбергской религиологии. Так, с одной стороны, он убеждает своего читателя в том, что существующий мир — карикатура на саму идею благого мироправителя, с другой — в том, что веровать в таковое мироправление есть его безусловный долг. Тут, однако, уже вошла в свои права не простая иррациональность, но сама презумпция *als ob*, которая, однако, находилась в собственном конфликте с рациональностью. В самом деле, форберговский императив верить в такой порядок вещей в мире, при котором стремление содействовать добру и препятствовать злу не напрасно, *как если бы* существовало Божество, могущее обеспечить для этого условия (при отсутствии доказательств и того, что оно не существует), ничем не отличалось бы от настойчивого предложения его читателю купить билет на дилижанс из Зальфельде в Иену при допущении лишь того, что шансы на неосуществимость такого рейса не превышают шансы на его осуществимость. А его максима религиозного действия «Я желаю, чтобы стало лучше, даже если природа этого не хочет!» не превышает по рациональности максиму «Я желаю отрицать себе крылья, даже если моя природа к этому не предназначена!».

Зато Форбергу принадлежал очень серьезный вклад в демонстрацию всей логической проблематичности моралистического редуccionизма в религиологии. Ведь если религия сводится только

¹ Различие только в том, что даосский мыслитель не ставил перед человечеством задачи построения Царства Божия на земле.

к действиям по совести (а не-религия к действиям вопреки ей), то не лучше ли было бы ему назвать свое произведение просто «О развитии понятия совести»? А если религия относится к добродетели как часть к целому и если она даже не может сделать кого-либо чуть более добродетельным, но разве только «разнообразит» добродетельность, то зачем же читателя вводить в заблуждение, предлагая ему новое слово в религии, когда речь идет только о морали? В контексте этой прямой подмены понятий совсем уже представляется интересным смелое предложение Форберга сам термин «религия» оставить в употреблении на том только строгом условии, чтобы традиционное его («суеверное») содержание наполнить «новым» смыслом, если совсем уж нельзя заменить его другим словом (см. § 1). Такое предложение было бы с точки зрения рациональности разнозначно тому, чтобы кто-нибудь подменил для себя «традиционное» понятие шкафа «новым» содержанием стола, возмущаясь после этого «суеверностью» владельца мебельного магазина, который предложит подобному эксцентричному заказчику не то, чего он по своим соображениям будет от него ожидать.

Причина самого желания подобных переименований заключается, разумеется, в несоответствии субъектов познания объектам их интересов. О том, сколь мало Форберг, исповедовавший, если употреблять его же терминологию, «не-религию», мало мог судить о религии, свидетельствует его зачисление вопроса о бытии Божиим в область... «спекулятивной любознательности». Удивляться остается разве только тому, что и подобные люди своими суждениями о религии в «век просвещения» весьма серьезно волновали и даже колебали умы. Поэтому наибольшая объективная польза от его небольшого творения состоит преимущественно в том, что разразившийся вследствие его публикации скандал заставил Фихте, оправдываясь от обвинения в атеизме, всерьез взяться за разработку своей религиологии.

Отказавшись от тупиковой als ob-религиологии, Фихте, однако, не разрывает связей с другими кантовскими презумпциями, которые продолжали сближать его с Форбергом даже после опубликования им альтернативной статьи в «Философском журнале». Прежде всего он остается поначалу (вспомним и о первом его сочинении, см. гл. 11, § 2) верен кантовской редукции религии к морали со всеми вытекающими из этого последствиями. «Чистый

религиозный характер», формирование которого объявляется им «единственной целью религии», оказывается поэтому у него «чистым моральным характером», и он вместе с Кантом (не говоря уже о Форберге) упорно продолжает нарушать оккамовскую рекомендацию не умножать сущностей без достаточного основания. Отсюда становится понятным, что и для Фихте «исповедовать веру» оказывается «радостно и безраздельно осуществлять то, что каждый раз повелевает долг», зато остается неясным, в чем собственно этот долг состоит. Как и в кантовской «практической философии», это долг перед самим долгом, а вовсе не перед кем-либо, а потому он не мыслится в том интерсубъективном контексте, в котором осуществляет себя религиозное сознание (если это, конечно, реальное, а не «как если бы» религиозное сознание), а потому подобная деонтология¹ в пространстве религии работать не может. Не может быть конечным критерием религиозной истины и изолированная совесть, которую Фихте, как и Форберг, упорно продвигал на эту роль. Во-первых, потому, что она у него неизменно внушала все тот же внерелигиозный «долг перед долгом» и поэтому оказывалась (противоестественным образом) вполне формальной инстанцией. Во-вторых, вследствие того, что сама совесть (как было очень убедительно показано самим же Кантом в первой части «четвертой критики») может быть местом, «тронутой гнилью» в человеческой природе (см. гл. 12, § 1), никак не в меньшей степени, чем когнитивные способности.

Точно так же «иенский Фихте» не сделал нового шага в сравнении с «до-иенским» в приближении самого понятия «вера» к религиозному сознанию (см. гл. 11, § 2). В самом деле, какая же это «вера» задействована в том, чтобы считать, с точки зрения трансцендентальной философии, что мир является нам в виде «чувственного материала нашего долга»? Ровно столько же «веры» содержит и «убежденность в порядке или законе, по которому из законосообразного мышления происходит абсолютная цель разума» (см. § 2; курсив мой. — В.Ш.). Как представляется, не много больше того, сколько «убежденность» в том, что *треугольник* есть геометрическая фигура, ограниченная *тремя сторонами*. Немного собственно «религиозной веры» требует и основной ее «артикулу» у

¹ «Учение о должном» — термин был введен, как ни удивительно, основателем британского прагматизма И. Бентамом (1748–1832).

Фихте — верить в то, что наши деяния в этой жизни приносят результаты после нее. Не больше того, чтобы верить в закон сохранения материи и энергии в физическом мире: в обоих случаях речь идет о типологически одном и том же чисто рациональном допущении, и то обстоятельство, что мы не располагаем возможностью «полной индукции» всех случаев действия соответствующего физического закона, еще не является основанием для причисления его к нашему «символу веры». Да и сам философ не отрицал того, что вера у него тождественна «необходимому мышлению» (см. § 2).

Нет основания считать и то, что в эпоху Фихте адекватное понятие веры трансформировалось настолько, чтобы оправдать такое переименование этого понятия (которое находит параллель разве что в переименовании «религии» у Форберга): ничего же ведь не мешало их оппоненту, названному Фридриху Якоби, исходить из понятия веры как «всякого признания истинности, которое возникает не из рациональных оснований»¹. Разумеется, любой философ вправе углублять понятия естественного языка, но если он все-таки хочет выражаться в границах общезначимости (тем он отличается от друида) и эти понятия его не устраивают, то ему все же следует скорее вводить новые, чем деформировать до неузнаваемости старые понятия.

Заблуждением была и «вера» Фихте в то, что из «той необходимой веры» в закон воздаяния необходимо развивается вера в Бога и Божественное. Убежденность джайнов, буддистов и даже ортодоксальных брахманистов-мимансаков в инвариантную действительность закона кармы (которому главный артикул фихтевской веры соответствует практически точно) как раз была для них серьезным аргументом против допущения существования «Бога и Божественного» — на том именно основании, что раз никакая более могущественная сила в мире не может повлиять на действие этого закона, то и допущение ее существования нерационально. Конечно, учение о воздаянии никак не противоречит теизму, о чем свидетельствует его полное признание в теистических религиях. Но, во-первых, здесь порядок убежденностей противоположный тому, как его мыслил Фихте: убежденность в воздаянии опирается на убежденность в существовании Воздаятеля. Во-вторых, тут ни-

¹ Jacobi, 1812–1825. Bd. 4 /1. S. 210.

как нет места и той «вере», от которой у Фихте то и дело захватывало дух, — в то, что действия индивида должны иметь последствия «сами по себе» (см. § 2). Они имеют таковые последствия только в зависимости от того, как они оцениваются в глазах Бога, а не в безличном «кармическом пространстве».

Как и Форберг, Фихте считал само собой разумеющимся то, что Кант до основания разрушил все сооружение естественной теологии, лишив ее раз и навсегда возможности быть основанием «религиоучения». Однако его собственная аргументация против нее представляется весьма проблематичной. Ведь если даже и полагать мироздание полностью самодостаточным «законченным целым, имеющим основание всех развивающихся в нем явлений в себе и в своих неизменных законах» (см. § 2), то эта его характеристика никак еще не снимает постановки вопроса о том, могло ли это целое «закончить» само себя и дать самому же себе столь рациональные «неизменные законы». Хотя Фихте совершенно правильно различает теологию как учение о Боге-в-себе-и-для-себя и учение об отношении Бога к миру конечных разумных существ¹, он столь же неправомерно разрывает тесную связь между ними, считая вслед еще за ранним Кантом, что для нас разумно интересоваться только вторым, игнорируя полностью первое (см. гл. 9, § 1). Ведь такая позиция имела бы аналогию разве только в том неразумном утверждении, что меня, допустим, интересуется только то, что от меня хочет тот или иной человек, но никак не интересуется, что он как человек собой представляет. Другое дело, что если даже чужая душа потемки, то Бог тем более, но даже апофатическая теология не оставляет нас в полном неведении о Боге и ограничивает нас только в том, что превышает наши познавательные силы, а не в том, что им доступно. Что же касается его вердикта, по которому традиционная теология должна быть «полностью уничтожена» его философией, как и все «конечные способности иллюзорного воображения» (см. § 2), то он оставляет впечатление, что Фихте полагал, будто его собственные «способности» уже не являются «конечными». И это подозрение вполне оправдывается исходя из той онтологии, которая формируется как раз на стадии передвижения из Иены в Берлин.

¹ В христианском догматическом богословии этому соответствуют триадология, с одной стороны, и космология, антропология и сотериология (с дальнейшими делениями) — с другой.

Действительно, как предвидел все тот же Якоби, расстояние от кантовского учения о том, что трансцендентальный субъект может познавать только то, что конструирует сам, до базовой презумпции наукоучения относительно того, что при допущении полной познаваемости мира Я должно быть и его творцом, составляло не более одного шага¹. Поскольку же наукоучение, которое, как совершенно правильно отмечал Фихте, было и не могло не быть определяющей программой всей его системы, в том числе и «религиоучения» как составной части последнего (см. § 1), а оно исключало возможность бытия экстраментального природного мира, допущение о его творении (в реальном смысле) здесь также элиминировалось само собой. Из этого следовало, что Я должно быть творцом только ментального мира, но зато кроме этого мира никакого другого и не существует. Поскольку же, далее, одно Я способно к созданию всего ментального мира, но к тому же способно и каждое другое Я, должно постулировать и Общее Божество, как то Абсолютное Я, которое координировало бы все эти ментальные миры с осуществляющимся в них целеполаганиями. В своей сущности этот конечный результат – а он означал окончательный разрыв с философией Канта – незначительно отличался от лейбницевской монадологии, где Верховная Монада также координирует индивидуальные, за исключением трансценденталистского обоснования и терминологии. Такова была общая «форма» фихтевского «религиоучения» как одной из реализаций общего проекта наукоучения, который складывается окончательно уже в берлинский период. «Материя» же оказалась вполне синкретической, так как рассмотренный цикл сочинений дает нам целый спектр всех основных типов религиозных мировоззрений, разнообразность которых скрывалась от самого философа, поглощенного вначале полемикой, а затем «гимнографией».

Когда Фихте с негодованием отвергал обвинение в атеизме, он был прав полностью, поскольку в противоположность Форбергу не только признавал существование сверхчувственного мира, но и исходил из этого существования как онтологического гаранта религиозного сознания, но когда пытался отвести подозрение в пан-

¹ В связи с предсказаниями Якоби об эволюции вначале фихтевского наукоучения, а затем шеллинговской философии тождества из кантовских посылок см.: [Чернов, Шевченко, 2007. С. 484–487].

теизме — то лишь частично. Когда он писал в «Ретроспективных воспоминаниях», что все разумные существа и их отношения друг к другу созданы «неким» свободным и разумным Началом, а в «Назначении человека» — что могучий Мировой Дух имеет свои «планы», в которых учитывается и человеческая свобода, и констатирует «родственность» (а не тождество) между конечной волей и бесконечной, он близок к *теизму*. Когда Фихте утверждал в последнем из названных произведений, что Божество развивает себя через конечные разумные существа, что Возвышенная = Бесконечная Воля оказывается одновременно источником и эфирной средой общения конечных духов, хочет того же, что и они и через них, живет в них и через них, а потому и находится с ними в отношении взаимовлияния, то здесь несомненно присутствует *панэнтеизм*. А когда из того же «Назначения человека» выясняется, что Бесконечная Воля эманурует в конечных субъектах, а «во всех внешних образах» Я видит «самого себя», «сияет себе как солнце, отраженное бесчисленными капельками росы» и ощущает пульсацию своей жизненности в дыхании всех живых существ, то мы очевидным образом имеем дело уже с *пантеизмом*. Существенно важно и то, что *монистические* ткани в религиозном мышлении «переходного Фихте» (панэнтеистические и пантеистические)¹ оказываются относительно преобладающими, тогда как теистические, вопреки взглядам и самого философа, и некоторых его интерпретаторов, относительно маргинальными. Потому не удивительно, что религиозные философы Фихте рассмотренного периода обнаруживают параллели одновременно во многих, самых разнородных по происхождению монистических традициях².

¹ О различении типов религиозного мировоззрения, или о религиозной онтологии как об одной из основных задач ФР, см. гл. 4, § 2. По своим родовым признакам любые редакции монистического религиозного мировоззрения оказываются несовместимыми с теистическим в двух основных пунктах. Первый состоит в том, что Божество здесь не может мыслиться как Личность, ибо любая личность (даже божественная) не может быть всеохватной ни в количественном отношении (она всегда предполагает возможность существования «другого»), ни в качественном (она не может быть, например, одинаково святой и преступной). Второй — в том, что монизм исключает учение о творении как наделение со стороны Божества бытием и стремлением к совершенству других существ, так как ничего «другого» он, по определению, не допускает, а потому и трансцендентность этого Божества является в редакциях монизма весьма ограниченной.

² Трактовка Бесконечной Воли как Единого, способного к многообразию эманаций, ориентирует нас в направлении неоплатонизма. «Фонтанирующий панэнтеизм» в «О назначении человека», отождествление божественного первоначала с че-

Хотя уже было отмечено, что «Фихте в становлении» не были чужды и теистические элементы, предлагаемые им (отчасти искренно, отчасти из политкорректности) конвергенции своего учения с христианством были столь же малоубедительны, как и настойчивый отказ от нехристианских ассоциаций. Фихте правильно указывал, что христианство никак не сводится к философии, но столь же мало оно сводится и к морализму. Между христианской теонормной этикой и кантовско-фихтевской автономной при всем их «родовом этическом единстве» совместимость не бóльшая, чем между северным полюсом и южным¹. Другое существенное различие состоит в том, что Фихте, как и Кант, твердо исходит из того, что человек как подлинно духовно-нравственное существо может полностью создать себя сам, без всякой помощи извне — вследствие отвержения им учений о творении и грехопадении. Фундаментальные же составляющие реального христианского мировоззрения, начиная с персонализма, в наукоучении прямо дезавуировались как антропоморфизмы. При этом Фихте не обратил внимания ни на то, что он сам эти учения антропоморфизировал, ни на то, что его собственная модель религиозного мировоззрения, в которой предметами веры оказываются чисто рациональные построения, во многом основывается на теизации «только человеческого». Проблемы были и с его «религиозной логикой»².

ловеческим мышлением, идея саморазвития Божества через человека — с суфизмом, философия которого кульминировали в учении Ибн-Араби. Романтическое самоузнавание Я в разнообразии пульсаций всего окружающего мира и идея «слияния» всех разумных существ, подобных в отношениях друг с другом как капли воды единого океана, — в направлении пантеизма древних Упанишад. Эйфористическая концовка «Назначения человека» в виде мистерии самоузнавания субъекта как «неизменного, твердого и полного» — в сторону учения об Атмане многих ведантских текстов. Динамический же Моральный Порядок и та же Высокая воля как эфирная среда взаимоотношений конечных разумных субъектов, «материально» от них не отличная, предвосхищают процесс-теологию XX в. (о ней см. гл. 2, § 1).

¹ А потому и сам нравственный долг (к которому в автономной этике сводится все остальное) понимается здесь, вопреки желанию создателя наукоучения, совсем по-другому.

² Так, его предположение о том, что истинным в понятии Бога может быть только то, в чем у *всех* имеется консенсус, и *все*, кто, соответственно, спорит о нем, не правы уже потому, что спорят, противоречит рациональности, ибо (если не считать законными двойные стандарты) оно равнозначно предположению, что и те философы не правы, которые не соглашаются со всеми прочими. А это должно было означать, что и он сам не имел эпистемического права оспаривать своих же оппонентов по «тяжбе об атеизме» (которым он вменял философские, в первую очередь, заблуждения).

Но если заслуги Форберга состояли преимущественно в том, что он во второй раз «разбудил Фихте» для обсуждения религии, то у последнего они были вполне самостоятельными и, несмотря на все отмеченное, более чем значительными. Помимо несомненно правильного акцентирования значимости нравственности для религиозности (несмотря на весь редукционизм), которое присутствовало и в его раннем трактате (см. гл. 11, § 3), можно отметить, что вопреки всему его настойчивому самодистанцированию от традиционного религиозного мировоззрения Фихте на деле сохранял некоторые его позиции, существенно важные для понимания религии. Это и то, что настоящая жизнь соотносится с будущей как средство и цель; что основным «средством» данного средства является неопустительное следование доброй воле; что человек есть связующее звено между двумя мирами (умопостижимым и видимым); что Бога никак нельзя трактовать как «субстанцию»; что термины, применимые к эмпирическим объектам, неприменимы в том же смысле к Божественной Природе.

Наибольшие, однако, заслуги Фихте связаны были с его плодотворными попытками организации пространства самого философского дискурса на предмет религии, которые оказались наименее востребованными вследствие того, что здесь он уж очень значительно опередил свое время. При этом очевиден рост религиозической рефлексии великого философа по мере написания его полемических трактатов.

Так, уже в «Апелляции к публике» мы имеем дело с такими категориями религиозоведческой феноменологии, как «религиозное», которое равнозначно, скорее всего, религиозному сознанию как таковому, «истинное религиозное ощущение» и «религиозный характер», что должны воспитывать наставники религии. При этом «истинное религиозное ощущение» как основа религиозного сознания свидетельствует о том, что философ, отдавая всю дань религиозическому рационализму, ищет эту основу в более глубокой, чем разум, инстанции человеческой души – в сердце. И здесь же впервые упоминается «религиоучение», под которым понимается пока еще определенное религиозное мировоззрение в целом, опирающееся на определенные общие установки.

Однако несомненный методологический прорыв предстает из его «Ретроспективных воспоминаний», которые, к сожалению, оказались доступными философам не ранее чем лишь полстолетием

тия спустя. Здесь Фихте выстраивает целую трехступенчатую иерархию, если можно так выразиться, ярусов сознания-относительно-религии. Первый образует само религиозное чувство (*der religiöse Sinn*), в котором он правомерно усматривает исходное начало самого религиозного как такового. Над ним надстраивается «религиоучение» (*Religionslehre*), которое пока еще мыслится только как «региональное» приложение общего наукоучения. Наконец, верхний ярус составляет философия-о-религии (*Philosophie über Religion*), которая может быть единственным реальным эквивалентом ФР¹ (*Religionsphilosophie*), и эти понятия у него действительно взаимозаменяемы.

Философия-о-религии = ФР рассматривается у него как родовое обозначение теоретически возможных видовых философских систем о религии (*philosophische Systeme über die Religion*). При этом гениальный философ делегирует ей три основные задачи — критическую (устранение ложных понятий о Боге), религиозно-воспитательную и еще одну, притом основную, для которой он не находит обозначения. Выясняется, однако, что речь идет не более и не менее чем о философской *реконструкции и систематизации* «религиозного» как такового. В самом деле, в этом основном своем «пункте» философия-о-религии должна прояснить, как показывает Фихте, прежде всего «каузальный вопрос» — рождение, развитие и укрепление в человеческой душе «религиозного», а также работать с определением самого понятия религии — его содержанием и объемом. И результаты этого проектируемого Фихте религиологического анализа уже можно видеть в тех понятиях, которые устанавливаются только в этой работе: «непосредственное религии» (*das unmittelbare der Religion*) и «основание религиозной веры».

Наконец, в сочинении Фихте «Из частной записи» уточняются два верхних яруса этой, уже прочерченной, вертикали. Так, выясняется, что предметом «религиоучения» следовало бы считать, говоря по-современному, религиозную онтологию — уяснение отношений Божества к конечным разумным субъектам, которое противопоставляется теологии как уяснению Божества-в-себе. Хотя здесь сравниваются не совсем однопорядковые величины

¹ О противопоставлении философии-о-религии и философии-в-религии см. гл. 4, § 1.

(теология неправоммерно сводится к тому, что правильнее было бы назвать триадологией) и сама фихтевская онтология была далеко не однородна, перспективы и для сегодняшнего философско-религиозного дискурса здесь очевидны. Ведь если «религиоучение» отвечает за его онтологический базис, то над ним вполне можно надстраивать религиозную этику, феноменологию религиозных чувств и многое другое. А философия-о-религии = ФР трактуется уже как теория религии (Religionstheorie). Она идентифицируется прежде всего, что наиболее ценно, с методологической точки зрения — как «выведение (дедукция) той религии из существа разума, и притом не так, чтобы предъявлять ее людям, но только и исключительно с научной точки зрения».

На этом понимании, по Фихте, должны строиться и отношения между ФР и религиозным сознанием как таковым, о которых он также писал очень много верного. Он был совершенно прав в том, что ФР стоит «на ином поле», чем само религиозное чувство, составляющее существо эмпирической религии. Как и в том, что философ, который вышел бы из своей «дедукции», чтобы сознательно менять что-либо в религиозном сознании своих современников, занимался бы не своим делом. Наконец, он совершенно справедливо утверждал, что философ, занимающийся религией, работает не с ней как таковой и даже не с соответствующими ей понятиями, но с «понятиями о тех понятиях».

ГЛАВА 14 ШЛЕЙЕРМАХЕР: РЕЛИГИЯ КАК МИР «КОСМИЧЕСКИХ СОЗЕРЦАНИЙ»

В последнее десятилетие XVIII в. Religionsphilosophie не только окончательно легитимируется в качестве обозначения автономной философской дисциплины, но и становится общепризнанной реальностью духовной жизни Германии. Либеральный лютеранский богослов Г.Ф.К. Хенке, профессор теологии в Хельмштедте, в течение трех лет даже издает «Журнал по философии религии, экзегезе и истории церкви» (“Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte”) [1794–1796] – вполне в русле трактовки ФР у Л.Г.Л. Пёллица в качестве своеобразной кантианской энциклопедии «наук о духе». А в 1798 г., по сведениям К. Файерайса, этот термин получает употребление и у И.Ф. Гердера, который якобы даже высказался относительно «истории ФР» (если это так, то он оказывается предшественником первого штатного историка ФР И. Бергера, см. гл. 5, § 2). Гердер ничего не имел против дисциплинарного статуса ФР, но только отклонял ее «кантианскую форму»¹.

О том, что он не был в этом одинок, свидетельствует кантианец Л.Г. Якоб, который во втором выпуске «Анналов философии и философского духа» (1796) подчеркивал, что «Философия религии настолько важна для каждого, что представляется первостепенным долгом сделать все возможное, чтобы возникающим в нынешние дни спорам о ней дать такое направление, чтобы она не выродилась в страстные перебранки (leidenschaftliche Zänkereien), но стала полезной для исследования истины»². То, что Якоб понимал под «страстными перебранками», можно было бы точнее трактовать как упорные протесты против кантовской религиологии. Один из них был озвучен и в упомянутом выше философско-религиозном журнале Хенке. В третьем его номере пастор И.К.З. Радефельд в статье «О специфическом различии между христианством и натурализмом» с тревогой писал о том, что современные ему философы и теологи ставят перед собой задачу «присвоить единодержавие независимой от всей мировой и человеческой истории философии религии», с тем чтобы сделать даже из Иисуса Христа «учителя естественной религии и поставить во главе

¹ Feiereis, 1965. S. 138.

² Jacob, 1796. S. 209.

этих философов». При этом они хотят также все «применение разума в религиозной вере трактовать... в качестве естественной философии религии (natürliche Religionsphilosophie)». Притом обозначенная тенденция обнаруживается, по наблюдению Радефельда, не только у кантианских философов, но и в самой церкви¹.

На статью Радефельда реакции не последовало — как и на полемику с кантианством его предшественника П. Клэйкера (см. гл. 10, § 2), поскольку статус конфессионального дискурса в интеллектуальном бонмонде «века просвещения» был очень невысок. Однако у «естественной философии религии» в ее кантианской программе были и более влиятельные оппоненты.

Реакция на моралистическую религиологию не могла не наступить — слишком очевидным был ее редукционизм, который нивелировал живого и чувствующего религиозного субъекта до одного «сгустка воли», призванного к исполнению долга перед самим долгом. Отчасти эта реакция слышна уже и у самих бывших кантианцев, например в некоторых аккордах фихтевского «Назначения человека» (см. гл. 13, § 2). Тем более не могла эта реакция не исходить из того кружка, который ставил перед собой задачу философской реабилитации целостного человека.

О том, что именно религия стала тем полем, на котором первое поколение немецких романтиков решило дать бой моралистической религиологии, свидетельствуют уже сарказмы молодого Шеллинга по поводу «кантианской философии религии» (см. гл. 13). Ирония, однако, сколь бы важное место она ни занимала в системе категорий основателей иенского кружка, не решала главной задачи — выдвижения альтернативы. За ее решение взялся другой молодой философ, так же примкнувший к Шлегелям, как и Шеллинг. Не располагая харизмой общеполитического системостроительства, которая была дарована Фихте, публиковавшему в это же самое время одно за другим опровержения по поводу обвинений в атеизме и пантеизме (см. гл. 12, § 1), он смог, однако, представить осмысление религии хотя и в риторическом, но и в достаточно систематическом виде, в том числе и в контексте ее несводимости ко всем прочим проявлениям человеческого духа. И надо отдать ему должное, его ответ моралистической религиологии был несравненно более эффективным, чем писания всех конфессиональных оппонентов кантианства. Ему, однако, по личным соображениям, никак не хотелось бы, чтобы публикация его полемического произведения пришлась на пик «тяжбы об атеизме», и действительно получилось так, что тираж его оказался доступным для широкого читателя уже тогда, когда Фихте перебрался в Берлин.

¹ См.: [Feiereis, 1965. S. 180].

§ 1. Становление проекта

Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер родился 21.11.1768 в Бреслау (современный Вроцлав) в семье реформатского пастора и дочери пастора, и детство провел в атмосфере интенсивного и искреннего благочестия. В 1783 г. он поступает в гимназию (педагогиум – «грамматическая школа») гернгутерской братской общины в Ниски (Силезия), а затем, через два года, в гернгутерскую же коллегия (семинариум) в Барби. Гернгутерские общины представляли собой в его время церковные организации пиетизма, и их духовная атмосфера оказала значительное влияние на религиологию Шлейермахера, даже после разрыва с моравскими братьями¹. Отдельные их основоположения получили и непосредственное отражение в его произведении: это прежде всего сама «религия сердца», для которой догматические формулы по существу лишь балласт, а духовное совершенствование мыслится не как просвещение ума, но как опять-таки «образование сердца». Однако наряду с благочестивым сентиментализмом им был свойствен и ригоризм, а потому наставники семинариума стремились подавлять «идеи просвещения» своих студентов, из которых наиболее одаренные постепенно оставляли его стены, в их числе и сын реформатского пастора (вопреки увещаниям и даже угрозам отца). Именно в Барби он переживает кризис своего религиозного мировоззрения, из которого выходит, по его собственному признанию, за счет ресурсов «школы начального благочестия», полученной еще в семье.

В 1787 г. Шлейермахер поступает в университет в Галле, где два года изучает теологию, а также древнюю и современную философию под руководством знаменитого вольфианца И.А. Эберхард-

¹ Речь идет о протестантской секте, основанной в 1722 г. в Саксонии, недалеко от Дрездена, в местечке Гернгут (отсюда и ее название) чешскими переселенцами (отсюда и другое название – моравские, или богемские братья). В 1727 г. пиетист граф Цинцендорф предоставил им свое имение и инициировал составление устава новой общины. Начальное отношение лютеранства к новой организации было резко отрицательным, не в последнюю очередь потому, что она сохраняла реальные черты старого чешского (гуситского) вольнодумства и религиозного коммунизма (типа бракосочетаний по жребию). Потому и Цинцендорф (назначенный гернгутерским епископом) был выслан из Саксонии и не мог вернуться туда до 1750 г. – пока не принял аугсбургское вероисповедание. Для гернгутеров были характерны сильная вертикаль власти, строжайшая дисциплина и контроль над членами общины.

та, оппонента Канта. В 1790 г. он проходит в Берлине свою первую церковную апробацию, позволившую ему занять место домашнего учителя в семье графа Доны в Шлобитгене (Восточная Пруссия). После удачной второй апробации в 1794 г. философ получает должность проповедника реформатской церкви с назначением в Ландсберг (под Франкфуртом-на-Одере), а с осени 1796 г. занимает (до 1802 г.) пасторскую должность в Берлине (как проповедник при одном из госпиталей). Здесь и начинаются его самые тесные отношения с кружком романтиков и прежде всего с их главой Фридрихом Шлегелем (1772—1829).

Философские увлечения и разочарования Шлейермахера отличаются свободой и многообразием. Среди источников его вдохновения, а затем и предметов критики были Кант, Якоби и Спиноза, однако его мыслью владеет и Платон, над переводом которого он будет впоследствии работать в течение более чем двух десятилетий. Все эти рецепции и «контррецепции» в полной мере нашли отражение в его знаменитом религиозическом сочинении, и правы те историки философии, которые отмечают настоятельную его потребность ответить на «задания», предложенные ему названными философами¹. К источникам шлейермахеровского вдохновения можно было бы добавить и Ж.Ж. Руссо, чье базовое противопоставление естественности (природности) и искусственности (социальности) он охотно применяет в своей разработке образа «истинной церкви», а в своей теории религиозного воспитания исходит и из его «сентименталистского деизма» (см. гл. 7, § 3).

Сложнее определить степень влияния на Шлейермахера основателей шлегелевского кружка. По той причине, что они сами испытали влияние его умозрений, а потому правильнее было бы говорить скорее о параллелях собственно эстетического и рели-

¹ Как писал Ф. Коплстон, «он разделял общий интерес романтиков к цельности и питал глубокую симпатию к Спинозе. В то же время с ранних лет его привлекал платоновский взгляд на мир как на зримый образ идеальной действительности подлинного бытия. И он понимал спинозовскую природу как реальность, раскрывающуюся в феноменальном мире. Но перед ним, как почитателем Спинозы, стояла задача согласовать свое философское мировоззрение с религией, которой он должен был учить. И речь шла вовсе не о том, чтобы успокоить его профессиональную совесть протестантского священника. Ведь он был искренне религиозным человеком, который... прочно хранил благочестие его семьи и его первых учителей. Поэтому он должен был продумать интеллектуальную структуру религиозного сознания, как он его понимал» [Коплстон, 2004. С. 181].

гиологического романтизма при необходимом признании «обобщенных стимулов». Как у Шлегелей законы искусства считались лишь произволом великих художников, а потому заслуживающими отмены при появлении гения, так и у Шлейермахера таковыми считались любые традиционные формы религиозной организации, которые также могут быть отменены при появлении каждого нового «виртуоза» религии. Как у Шлегелей культ художественного гения предполагал прежде всего его эмансипацию от правил морали, годных только для среднего человека, так и у Шлейермахера истинная религиозность (та же гениальность) не имела ничего общего с этикой. Как они противопоставляли свое художественное видение плоскому рационализму, желавшему, по их мнению, свести даже творческий процесс к рассудочной работе, так и он резко противопоставляет свою религию индивидуального чувствования плоской и рассудочной естественной религии. Как для них принцип иронии (происходящий от фихтевского трансцендентального «я», занятого, за отсутствием вещей-в-себе, лишь самим собой) предписывал исключить отливку художественного замысла в определенную конечную форму, так и для него истинность религиозности соответствовала необходимой «бесформенности» религиозного опыта, да и самого понятия религии.

Иенские романтики издали и специальный «манифест по религии», который вышел в свет в том же 1799 г., что и сочинение Шлейермахера. Автором был его младший современник знаменитый писатель Новалис (Ф. фон Гарденберг, 1772–1801), а назывался он «Христианский мир или Европа». Здесь не было специальных религиозоведческих изысканий, но понять, чем «живут в религии» иенцы, из него можно было. Современная автору Европа оставила свою духовную родину — средневековый католицизм, — и ей давно пора уже в нее возвращаться. Далее, «анархия — стихия, в которой происходит зачатие религии»: когда все «позитивное» (возможно, подразумевалось и филистерско-морализаторское отношение к религии) устраняется, она поднимает торжествующую главу как «новая учредительница вселенной»¹. Религия не должна держаться за что-либо помимо самой себя: поэтому во Франции очень много для нее сделали, «отняв у нее право гражданства», и именно в своей «сиротской отверженности» она сможет привлечь

¹ Новалис, 1996. С. 176.

к себе сердца. Хотя «старое папство лежит в могиле» и «от Рима вторично остались одни развалины»¹, это никак не означает, что религия не воскреснет — как и отдельный человек восходит в небо вследствие «полного распада всех человеческих сил и задатков»². Иными словами, рекомендовалось не разрабатывать религию, «поверяя алгеброй гармонию», как то делали кантианцы, но прислушиваться к ее небесным движениям, развивая соответствующие новые «органы». Именно это, а не идеализация конкретной исторической формы религии, несомненно, должно было импортировать Шлейермахеру. Мы, однако, не можем утверждать, что Шлейермахер был «заимодавцем», а не наоборот, — речь идет об общей атмосфере иенского кружка.

«Романтическая религиология» Шлейермахера была, однако, подготовлена прежде всего рецепциями более ранней немецкой литературы XVIII в. — гораздо более значительными, чем «дух Руссо» и «дух Спинозы». В первую очередь это были рецепции из неологии: отчасти из «космической религиозности» И. Спалдинга и в очень значительной мере из концепции «частной религии» И.С. Землера, которую он противопоставлял не только «церковной», но и «естественной религии» (см. гл. 9, § 2). По мнению авторитетнейшего историка немецкого просвещения Э. Хирша, молодой берлинский пастор не мог не быть хорошо знаком и с идеями близкого к неологам ультралиберального теолога В.А. Теллера (см. гл. 8), который противопоставлял «ученой религии» самостоятельные размышления о «сущности религии», отвергая основные христианские догматы и необходимость евангелизации для спасения³. К. Файерайс предложил убедительную аргументацию и в пользу значительной близости Шлейермахера критикам философского, в том числе и философско-религиозного рационализма И. Гаманна и И. Гердера, для которых в религии главным был сам религиозный опыт, а не «доктрины»⁴. Но он же усмотрел если не влияние, то взаимную близость между Шлейермахером и упомянутым кантианцем Л. Якобом, который видел задачу «тео-

¹ Там же. С. 187. Подразумевалось, что папа Пий VI был фактически смещен Наполеоном и через два года вывезен из Рима в Сиену, где и умер в 1799 г.

² Там же. С. 176.

³ Hirsch, 1960. Bd. IV. S. 97.

⁴ Feiereis, 1965. S. 112. О признании Гердером «прав сердца» в религии наряду с «правами разума» см. гл. 9, § 3.

рии религии» в «психологическом прояснении наличной религиозной веры», в восстановлении единства «головы и сердца» религиозного субъекта¹.

История произведения Ф. Шлейермахера «О религии: речи к образованным среди презирающих ее» (*Über die Religion Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*) восстанавливается из реконструкций ведущего современного историка его творчества Г. Мекенштока, который основывался на шлейермахеровской корреспонденции. План сочинения был составлен скорее всего поздней осенью 1798 г., и определенным стимулом для его написания могли стать беседы с Ф. Шлегелем, особенно в связи с тем, что в том же году в издаваемом им журнале «Атенеум» Шлегель высказывался о религии и церковно-теологических вопросах не совсем в том духе, который мог бы разделить с ним новоназначенный берлинский пастор. По этой, вероятно, причине Шлейермахер временно откладывает свои этические изыскания, чтобы высказаться по религиологии, и именно поэтому его только начатое «Исследование теории общительного поведения» осталось фрагментарным. На ход работы над религиологическим сочинением оказало влияние и такое прозаическое обстоятельство, как то, что берлинский издатель Ф.Г. Унгер обязал Шлейермахера авансом и договором к сдаче текста к пасхе 1799 г., и автор никоим образом не хотел эту договоренность нарушать. Так в феврале 1799 г. была готова вторая, основная «речь»².

В начале марта Ф. Шлегель в письме к Шлейермахеру уже оценивает ее, подчеркивая, что больше всего ему понравилась «полемика против искусства, философии и морали» (которая, по его мнению, нуждалась даже в расширении) и меньше собственно учение о Боге, зато он воодушевленно воспринимает дискуссию Шлейермахера по вопросу о бессмертии души, солидаризируется с ней и указывает на собственные несогласия в этом вопросе с Фихте. Третья «речь» завершается в том же марте и получает высокую оценку Ф. Шлегеля: ему особенно приходится по душе идея близости религии и художественного творчества, и он подчеркивает, что видит в античной трагедии «великую дос-

¹ Feiereis, 1965. S. 171.

² Реально «Речи» не были никогда произнесены и их название можно рассматривать только как литературно-проповеднический прием.

тойную массу религии», а также и в литературе «ранних новых» художников от Данте до Сервантеса (с которыми Шлейермахер был знаком меньше).

Несмотря на просьбу Ф. Шлегеля не торопиться с дальнейшими «речами», чтобы не снижать их качества, обязательный Шлейермахер завершает в марте и четвертую часть. Его помимо договора угнетают еще и волнения по поводу государственных цензоров: хотя с цензурой в Пруссии стало полегче, история с Фихте (см. гл. 13, § 1) не давала возможности «расслабиться». Цензору (а это был его бывший экзаменатор и нынешний покровитель Ф.С.Г. Зак) развиваемое автором понятие религии показалось расплывчатым, а образность языка затемняющей смысл, но текст был принят. В апреле завершилась и последняя, пятая «речь», и в письме к Генриетте Герц Шлейермахер выступает против идеи предисловия ко всему сочинению (как он пишет, она «не лежала у него на сердце» — возможно, и потому, что в первой «речи» все необходимые мысли для «предисловия» были уже высказаны), на которой настаивал Ф. Шлегель и по которой еще не высказалась Герц.

Последнее обстоятельство свидетельствует о том, что «Речи» рассматривались кружком романтиков не просто как продукт индивидуального творчества одного из членов сообщества, но и как их общий «манифест» по религии¹. Так, сочинение без предисловия завершается в апреле, анонимно печатается в июне, а в продажу поступает в сентябре 1799 г.²

Содержание сочинения Шлейермахера будет представлено в данной монографии по самому первому его изданию, воспроизводимому вплоть до нумерации строчек (с примечаниями, посвященными разночтениям), того же Г. Мекенштока. Позднее оно выдержало еще несколько переизданий, из которых самой существенной переработкой (снабженной и авторскими примечаниями) было третье, датируемое 1821 г. В тех случаях, когда первоначальный текст в нем сохраняется и перевод С.Л. Франка (сделанный по этому изданию) представляется удачным, мы будем цитировать и его.

¹ Поэтому, когда Шеллинг вначале выразил к нему прохладное отношение, ему противостояло общее мнение «школы».

² См.: [Schleiermacher, 1999. S. 2–12].

§ 2. Альтернатива рационалистическо-моралистической религиологии

«Речь» I, название которой можно перевести как «Оправдание предмета» книги (в оригинале: Apologie), начинается с укорительного вопрошания читателей (действительно в духе древних христианских апологетов) в виде недоумения, почему они охотно ищут научения у каждого знающего свой предмет, сколь бы малым и ничтожным он ни был, но только в вопросах религии считают для себя предосудительным обращаться к тем, кто признан знающими здесь и государством и народом. А следующая укоризна уже обращена автором к его непосредственным «товарищам по цеху» (подразумеваются, судя по контексту, священнослужители), которые сетуют о гибели религии, не понимая того, что не было еще времени, более благоприятного для религии, чем настоящее.

Глубинные основания восприимчивости человечества к религии опосредованным образом Шлейермахер связывает с тем неотменимым законом, который Божество поставило самому себе в виде «раздвоения» своих созданий по полярно противоположным направлениям их деятельности. Потому и человеческая душа в силу одного из своих влечений стремится к самообособлению, в силу другого — к растворению в чем-то, ее превосходящем. Однако Божество иногда и преступает свой же закон, посылая в мир таких людей, в которых эти влечения каким-то образом сочетаются. Они и есть его посланники, а также и посредники между ограниченными отдельными людьми и «безграничным» человечеством. Каждый из них есть представитель «высшего священства, которое возвещает нам внутренний смысл всех духовных загадок и говорит к нам из царства Божия»¹. Беда лишь в том, что такие люди распределены в человечестве с исключительной бережливостью, а потому и крайне разделены. Автор, однако, не настолько скромнен, чтобы не причислить к ним и самого себя, оправдываясь тем, что не может считаться гордыней то, что велит говорить благочестие (ибо оно всегда «полно смирения»), и ссылается на собственное благочестие, которым душа его питалась еще с юности. И уж совсем не в духе христианских апологетов он

¹ Шлейермахер, 1911. С. 8.

подчеркивает, что то восприятие религии, которое он ощущает в себе (благодаря чему и решается говорить о ней), затруднительно найти даже в священных книгах¹.

Оправдывает автор себя и в том, что он обращается именно к своим соотечественникам. Англичане не знают ничего кроме «приобретения и наслаждения» и даже в проповеди религии на деле пропагандируют лишь преданность к старым обычаям, а французы так и прямо каждым действием и словом топчут святейшие законы религии. И лишь в Германии она должна найти прибежище и от варварства, и от холодного обмирщения. И потому только немецкая публика может быть восприимчивой к той попытке, которую он предпринимает в своих речах: не обосновывать или оспаривать отдельные религиозные представления, но ввести ее «в последние глубины, из которых возникает религия повсюду, во всех ее формах» и показать, из каких человеческих задатков она происходит².

Презрение к религии может происходить от рассмотрения либо каких-то ее видов и сект, либо самой ее сущности. Во втором случае в религии может отталкивать страх перед Высшим Существом и ожидание будущей жизни (личного бессмертия). Но Шлейермахер с пасторской любовью убеждает читателей, что ошибочно в таком случае само представление о том, что эти два основания и составляют «общее понятие» религии. Все можно рассматривать и изнутри и извне, и потому надо выяснить, на основании чего определяется именно такая сущность религии. Если таковым видится содержание религии во всех ее формах, то следует выяснить, правильно ли эти формы понимаются и верно ли воспринято их содержание. Причина, по которой сущность религии усматривается именно в этих основоположениях, состоит в том, что под влиянием «схоластического и метафизического духа варварских и холодных времен» люди сосредоточиваются лишь на религиозных догматах и мнениях, совсем не зная еще «самой религии». И происходит это вследствие того, что люди останавливаются перед тем, что им уже показано в религии, не желая проникать дальше. А это ведет к заблуждению потому, что если философия является по природе своей систематичной, то религия настолько же от всего

¹ Schleiermacher, 1999. S. 62–63.

² Ibid. S. 64–65.

систематического далека. Поэтому следует отвлечься от всего, что обычно причисляется к религии, сосредоточившись лишь на «единичных указаниях и настроениях» (*einzelne Andeutungen und Stimmungen*), которые обнаруживаются во всех речах и делах боговдохновенных людей¹.

Религию унижают также и любые способы утилитарного обращения к ней — ради сохранения общественного права и порядка или нравственности. При таком подходе трудно определить, что же презирается больше — религия, предназначенная быть их подпоркой, они, в таковой нуждающиеся, или сами люди, которым пытаются это внушить. Право на самом деле не нуждается ни в религии, ни в нравственности. Но и нравственности должно быть чуждо искание благополучия — здесь молодой проповедник выражает кантовскую трактовку, — и потому будущая жизнь имеет для нее не большее значение, чем настоящая, а следовательно, и авторитет Вечного Существа значит для нее не больше, чем авторитет мудрого человека. Помимо этого здесь вновь обнаруживается презрение к религии, которую хотят — тут уже философ выступает против кантианцев — пересадить на чуждую почву, на которой она имела бы все то же служебное значение. Но все, что ценится в интересах чего-либо другого, может быть лишь полезным, но не необходимым само по себе. Истина же состоит в том, что сама религия с необходимостью истекает из глубины каждой хорошей души и что ей принадлежит «собственная область души» (*eine eigne Provinz im Gemüthe*)².

«Речь» II, самая важная, была озаглавлена «О сущности религии» (*Über das Wesen der Religion*). Шлейермахер показывает здесь читателям религию в ее собственном виде, в котором она не любит раскрываться публично, но открывается только посвященным. Первая задача — не смешивать ее с тем, чем она более всего представляется. А это сделать не только необходимо, но и сложно, ибо все способности души находятся во взаимодействии — подобно тому, как и образованные народы состоят в постоянном общении друг с другом.

Если встать на высшую точку метафизики и морали, то выяснится, что они имеют с религией один и тот же «предмет» — Все-

¹ Schleiermacher, 1999. S. 69–70.

² Ibid. S. 72.

ленную¹ и отношение к ней человека. Это единство и было причиной многообразных заблуждений: представлялось, что принадлежащее религии скрывается в неадекватном виде в метафизике или в этике. В то же время критики религии сами не допускают, чтобы отождествить ее с ними, настаивая на том, что она и не достигает того, на что способна метафизика, и обнаруживает в своей истории немало того, что не согласуется с моралью. Но следует внимательнее всмотреться в их собственные компетенции.

Метафизика, или, для тех, кто предпочитает выражаться современнее, трансцендентальная философия, занимается классификацией мироздания, разделением его на виды, изучает причины вещей, дедуцирует необходимость сущего и развертывает из себя самую реальность мира и его законы. Но религия не забирается на такие «вершины». Этика же развивает из человеческой природы и ее отношения к Вселенной систему человеческих обязанностей, должных определять действия. На это религия также не должна отваживаться, ибо она не нуждается во Вселенной, чтобы выводить из нее обязанности, и не содержит кодекс таких законов. Теоретики в религии (*die Theoretiker in der Religion*), исходящие из знания о природе мироздания и Высшего Существа, суть метафизики, однако достаточно рассудительны, чтобы не оскорблять морали. Практики (*die Praktiker*), чье главное дело – воля Бога, суть этики, но никак не в стиле метафизики². Так неужели же подобное смешение мнений о Высшем Существо или мире и заповедях для человеческой жизни можно назвать религией (*Religion*), а религиозностью (*Religiosität*) тот инстинкт, который ищет тех мнений и темных предчувствий в связи с последними санкциями тех заповедей?! Но где же единство во всем этом и в чем заключается связующее начало для такой разнородности? Если это некая самостоятельная притягательная сила, то не следует ли признать, что религия – высшее в философии, а метафизика и этика – лишь подчиненные ей части? Ведь то, в чем противоположные понятия объединяются, не может считаться чем-либо иным, кроме как тем высшим, которому они принадлежат³.

¹ Здесь и далее слово *Universum* передается как Вселенная (с большой буквы) потому, что в существенно важных контекстах она является для Шлейермахера Божеством.

² *Ibid.* S. 76.

³ *Ibid.* S. 77.

Религию можно, конечно, не любить, но если уже вести с ней войну, то следует считать ее не призраком, а чем-то все-таки самобытным, мыслимым, сущность чего должна поддаваться самостоятельному определению, о чем можно говорить и спорить. На возражение, что стоит только рассмотреть любые «документы религии» — от поэтических творений греков до священных писаний христиан, — как обнаружится, что в них везде содержатся указания на Божественную природу и волю, и признание святыми тех людей, которые познают первую и выполняют вторую, у Шлейермахера давно готов ответ. Именно это он и имел в виду, настаивая на том, что религия никогда не является в чистом виде и задача как раз в том и состоит, чтобы извлечь ее из внешнего окружения. Религия отказывается, ради обладания своей собственностью, от всего, что не принадлежит ей. «Ее сущность не мышление и не действие, но созерцание (*Anschauung*) и чувство (*Gefühl*). Она хочет созерцать Вселенную, в своих собственных представлениях и действиях она хочет благоговейно прислушиваться к ней...»¹, — утверждает философ. В человеке же она желает видеть не меньшее, чем отгиск бесконечного в конечном.

Метафизика исходит из конечной человеческой природы, стремясь вывести через нее, что может значить для нее Вселенная и как она должна познаваться, — религия также живет всецело в природе, но в бесконечной природе Всеединого, и в этой перспективе рассматривает конечного человека. Этика исходит из свободы, царство которой она расширяет в бесконечность и все ей подчиняет, — религия начинает дышать там, где свобода становится необходимостью, и рассматривает человека уже из потусторонней области частных способностей и персональности, исходя из того, каким он должен быть: «Она обнаруживается перед вами как необходимое и неизбежное третье по отношению к тем двум, как естественная противоположность, не уступающая в достоинстве и величии ни той, ни другой»².

Эти начала, конечно, предполагают друг друга, но должны быть определены каждое в своей сущности. «Практика — это искусство, умозрение — наука, религия — чувство и вкус к Бесконечному (*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*)»³. Шлейермахер

¹ Schleiermacher, 1999. S. 79.

² Ibid. S. 80.

³ Ibid.

вопрошает, почему умозрение вместо системы столь долгое время представляло собой иллюзию, а вместо мыслей были лишь слова и постоянная пустая игра с формулами, которым ничего не соответствует в действительности. Ответ позволяет выявить его понимание природы религии. Потому что здесь не было религии, а именно «ее не одушевляло чувство Бесконечного (*das Gefühl des Unendlichen*) и печаль по нему (*die Sehnsucht nach ihm*), а благоговение перед ним (*die Ehrfurcht vor ihm*) не породило тонкие, воздушные мысли»¹. И здесь же он отмечает опасность современного «завершенного и обоснованного идеализма» (однозначно подразумевается наукоучение Фихте), если религия не откроет перед человечеством «иной реализм»: он уничтожит Вселенную, желая создать ее, низведет до значения простой аллегории пустого сознания; и на этой ноте философ призывает читателей склониться перед тенью «святого отверженного Спинозы».

Необходимое отделение религии как области чувства от областей знания и действия никак не отрицает того, что все эти три начала вырастают из общего корня жизни, предшествующего любой дифференциации. Однако необходимо помнить и, главное, понимать, что «понятия и начала» в религии суть лишь знание о религии, а не она сама. Неосновательно и представление о возможности существования единой религии, но религия как таковая не может быть источником распрей и нетерпимости. Религия как чувство не может нести ответственности и за безнравственные действия. Важно рассмотреть и источники религиозного чувства, которые оказываются более разнообразными, чем предполагает современное общество.

Хотя большинство рассуждающих о религии ищут ее истоки в общении человека с природой, и страх перед природными силами и любованье ими оказываются лишь преддвериями храма Божества, но никак еще не им самим. Хотя и верно, что на заре жизни человечество могло готовиться к религии и через грозные морские валы и через нежный аромат цветов, чувственные восприятия еще сами по себе религии составить не могут. Все предчувствия (*Ahndungen*) невидимого, которыми последние могли сопровождаться, имели скорее философический, чем религиозный харак-

¹ Ibid. S. 81.

тер¹. Религиозное отношение к природе возможно лишь через осознание связи единичного с жизнью целого. Эта жизнь, которая осуществляется в противоборстве любви и распри², обнаруживается не в природе, но в глубинах человеческой души и уже оттуда переносится на природу. Потому душа и есть местонахождение религии; и во внутренней жизни отображается Вселенная. Однако изолированная душа для того, чтобы «увидеть мир и иметь религию», должна обрести человечество, а это возможно только через любовь, что прообразуется в библейской «саге» о происхождении жены от мужа как плоти от плоти и кости от кости его (Быт 2: 23)³. Поэтому религиозное чувство не может не обнаруживать себя при рассмотрении человеческой истории.

Религиозное сознание, однако, не исчерпывается созерцанием природы и истории, в которых «предел религии» для тех, для кого человечество и Вселенная равнозначны. Но только для них, ибо «вся религия стремится к... предчувствию (Ahndung) того, что вне и над человечеством»⁴. Основное препятствие для понимания того, что такое религия, состоит в стремлении устранить от ее всеобщности и целостности и свести ее к чему-то одному. Такова попытка свести ее исключительно к нравственности (еще один прозрачный намек на Канта и его последователей). Именно с ней и связано стремление сделать из нее придаток морали, а потому и брать из нравственности только то, что якобы соответствует данному назначению, в результате чего страдает и само нравственное учение, поскольку ему навязывается то, что ему чуждо. Зато относительно того, что касается собственной области религии с присутствующими ей «чувствованиями» (Gefühle), в обществе царит всеобщее неведение. К ним относятся в первую очередь те, что рождаются, когда Мировой Дух (der Weltgeist) открывает нам себя и когда мы наблюдаем его действия и прислушиваемся к его законам в благоговении (Ehrfurcht) или когда мы обнаруживаем бесконечность Вселенной и возвращаемся со смирением (Demüth) после этого зрелища к себе⁵, и ни одно из этих «чувствований» не укладывает-

¹ Schleiermacher, 1999. S. 91.

² Здесь Шлейермахер ближе уже к Эмпедоклу.

³ Ibid. S. 96.

⁴ Ibid. S. 103.

⁵ Ibid. S. 104.

ся в мораль. На деле же религия должна быть не придатком чего-либо, но, напротив, началом, восполняющим всякую ограниченность. Она нужна для того, чтобы каждый, действующий в своей специальной области, открывал для себя то, что лежит за пределами его малого поля, — для этого и требуется религия как «инстинкт Вселенной» (*Instinkt fürs Universum*)¹.

Из сказанного выше становится вполне понятным, к чему относятся догматы и вероучения, в которых, как правило, и видят содержание религии. Некоторые из них суть лишь абстрактные выражения религиозных созерцаний (*religiöse Anschauungen*), другие — свободная рефлексия над первоначальными действиями религиозного чувства (*religiöse Sinn*). Путаница происходит вследствие того, что смешение содержания рефлексии с существом действия является распространеннейшей ошибкой. Можно иметь в себе «много религии» (*viel Religion zu haben*) без того, чтобы столкнуться в своей жизни с чудесами, вдохновениями, откровениями, сверхъестественными ощущениями, но они неминуемо обнаруживаются на пути сравнительного осмысления человеком «своей религии» (*seine Religion*)².

Поскольку Шлейермахер относит себя к рефлексорирующим над «своей религией», он предлагает собственные определения перечисленных кардинальных понятий. Что такое откровение? Каждое спонтанное и новое воззрение на Вселенную (*Anschauung des Universums*), и каждый может усмотреть его из собственного опыта. А вдохновение? Только лишь религиозное обозначение свободы. Пророчеством будет всякое предвосхищение «другой половины» религиозного события (*religiöse Begebenheit*), когда первая уже дана. А что такое действия благодати? Автор дает уклончивый и противоречивый ответ на этот вопрос: все религиозные чувствования сверхприродны, ибо они религиозны, поскольку введены в действие непосредственно через Вселенную³. Все перечисленные понятия — если религия вообще должна иметь понятия — относятся к первым и наиболее существенным (*wesentlichste*), так как они обозначают наиболее специфическим образом (*auf die eigenthümlichste Art*) осознание человеком своей рели-

¹ Ibid. S. 107.

² Ibid. S. 107–108.

³ Ibid. S. 108–109.

гии, и они тем более важны, что означают не только то, что должно быть в религии как таковой (die Religion), но то, что должно быть необходимо ей присущим¹. Ведь кто не пережил того, что характеризуется данными понятиями, не имеет и религии. Это и соответствует тому, чтобы иметь истинную веру², а то, что обычно называется верой, а именно «принимать то, что сделал другой, желать размышлять и чувствовать вслед за тем, что другой мыслил и чувствовал», есть тяжкая ноша, и не только не есть то, что составляет высшее в религии (как опять-таки принято считать), но заслуживает того, чтобы желающий проникнуть в ее святилище (Heiligtum) вовсе от этого избавился.

Тот, кто желает иметь и сохранять такое чужое достояние, доказывает тем, что он неспособен к религии, кто же считает нужным требовать это от других, подтверждает ее непонимание. А потому те, кто желает в религии «стоять на своих ногах», не должны испытывать какого-либо страха перед ней³. Правда, почти все люди (за исключением религиозных гениев) нуждаются в руководителе, который смог бы пробудить их чувство к религии (Sinn für Religion) ото сна и дать ему «первоначальное направление». Но такого рода руководство должно иметь лишь временный характер, ибо каждый уже будет смотреть на все своими глазами и вносить свой вклад в «сокровищницу религии». Вы правы, — обращается к читателям Шлейермахер (уже как «человек просвещения» к «людям просвещения»), — когда мало цените этих жалких «подражателей», заимствующих свою религию целиком от других и держащихся за «мертвую книгу», на которой они клянутся и из которой берут все «доказательства». Каждое священное писание со временем превращается в «мавзолей религии», в «памятник», который прежде был одушевлен Духом, коего уже там нет. А потому «не тот имеет религию, кто верит в Священное Писание, но тот, кто не нуждается в таковом и вполне сам мог бы создать его»⁴.

¹ Schleiermacher, 1999. S. 109. Противопоставление долженствованию необходимости достигается в тексте через противопоставления модального глагола müssen глаголу dürfen.

² Данное уточнение вводится для ясности уже в третьем издании «Речей». См.: [Шлейермахер, 1911. С. 98].

³ Schleiermacher, 1999. S. 109–110.

⁴ Ibid. S. 110.

В этой же «речи» автор отводит от себя недоумение в связи с тем, что, обсуждая сущность религии, он говорил о Боге мимоходом, а о бессмертии души и вовсе не упомянул. Существенно важно, как он объясняет это «упущение».

Для большинства людей Бог — не что иное, как «гений человечества» (так, вне сомнения, трактуется традиционный теизм, где Бог мыслится Личностью). Человек для них — образ их Бога, а потому и человечество — это «их всё», и вследствие этого во всех «событиях и руководствах» своей жизни они и представляют своего Бога. Поскольку же Шлейермахер с самого начала объявил, что человечество для него — «не всё», что его религия ориентирована на Вселенную, по отношению к которой она, со всем, что ей принадлежит, есть лишь одна частичка и одна преходящая форма, то Бог как «гений человечества» не может составлять «высшее» в его религии.

Правда, для людей поэтического склада, которые стоят выше и для которых Бог — индивид, совершенно отличный от человечества, «единственный экземпляр единственного рода». Если они смогут ему представить откровения, через которые они такого Бога познают — не важно, в единственном числе или во множественном (автор «ничего так не презирает в религии, как число»), — это будет для него желанным открытием. Но Шлейермахер допускает еще более многочисленные разновидности (забыв, вероятно, что едва только презрел любые «количества») надчеловеческих природ, и каждая из них в его понимании должна быть подчинена Вселенной. А потому может ли Бог быть для него чем-то более, чем одним из единичных религиозных «созерцаний» (*eine einzelne Anschauung*)? Но даже если взять более высокое понятие Бога и мыслить Его как Высшее Существо или Дух Вселенной, которой Он правит со свободой и разумом, религия все же не может быть зависимой и от такого понятия. «Иметь религию — значит созерцать Вселенную, и на том способе, которым вы ее созерцаете, на том принципе, который находите в ее действиях, покоится ценность вашей религии». А потому иная религия без Бога может быть и лучше, чем иная с Богом¹.

Что же касается бессмертия, то те формы, в которых большинство людей его себе представляют и к нему стремятся, скорее пря-

¹ Ibid. S. 111–112.

мо противоречат самому духу религии, чем имеют к нему какое-либо отношение. Ведь в религии (как она была представлена автором) все направлено на то, чтобы резко разграниченные очертания наших личностей постепенно расширялись и наконец слились с Бесконечным. Люди же, как правило, как раз не хотят выйти за пределы этой ограниченности и «хотят быть только теми, кто они есть», тщательно заботясь о своей индивидуальности. Не желая воспользоваться тем единственным шансом, что им предлагает смерть, чтобы выйти за пределы своей природы, они озабочены лишь тем, что бы им туда «прихватить с собой» (стремясь едва ли только не к лучшим глазам и телесному сложению в другом мире). Но Вселенная говорит им: *кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее* (Мф 16: 25, Мк 8: 35, Лк 9: 24)¹. В соответствии с этим чем более они жаждут бессмертия, которое таковым не является, тем меньше у них возможности достичь реального бессмертия. А к этому они были бы ближе, если бы хотели пожертвовать своей жизнью ради любви к Вселенной², уничтожить свою индивидуальность уже здесь — во Всеедином и тем самым стать больше, чем они есть³.

Завершается вторая «речь» резюмированием того, что Бог не есть все в религии, но лишь нечто одно, а Вселенная — больше (особенно с учетом того, что под Богом понимается Существо, предназначенное для утешения и помощи). Бессмертие также не может быть отнесено к собственно религиозным желаниям, ибо «среди конечного сливаться с бесконечным и быть вечным каждое мгновение — в этом бессмертие религии»⁴.

Короткая, но содержательная «Речь» III «О воспитании в религии» (*Über die Bildung zur Religion*) представляет собой применение рассмотрения сущности религии к рекомендациям по формированию религиозности. Шлейермахер отмечает трудность пробуждения религиозного чувства в других людях, особенно в эпоху приоритетов рационализма. Религии нельзя просто обучить и привить ее извне — это противоречило бы самой ее природе:

¹ В третьем издании автор по мере продвижения к статусу одного из авторитетнейших официальных протестантских теологов предпочел эту цитату приписать не Вселенной, а Господу [Шлейермахер, 1911. С. 109].

² В третьем издании он также в этом случае Вселенную меняет на Бога (там же).

³ Schleiermacher, 1999. S. 114.

⁴ Шлейермахер, 1911. С. 111.

«Вселенная сама создает своих созерцателей и почитателей, и мы попытаемся теперь посмотреть, как это совершается, поскольку это может быть усмотрено»¹.

Человек рождается с религиозными задатками, как и со всеми прочими, и если бы этим задаткам ничего не препятствовало, они бы и развивались естественным способом в обоих началах религии (die beiden Elemente der Religion), которыми являются, насколько можно понять Шлейермахера, во-первых, само «чувство» (Sinn) и, во-вторых, общность (Gemeinschaft) между человеком и Вселенной². Эта религиозная природа человека, которая должна развиваться с детства, подавляется, однако, извне, и ответственность за это несут не столько скептики и безнравственные люди, сколько, подчеркивает представитель романтизма, люди рассудительные и практичные. В детях подавляется стремление к чудесному и сверхъестественному, которое есть уже первая ступень религии. Но к противникам религии присоединяются и ее признанные охранители, что пришли на смену тем, кто раньше благоразумно и заботливо пытался слить сказочные детские фантазии с тем, в чем (пусть и ошибочно) они усматривали саму религию — с образами Бога, Спасителя и ангелов, которые суть лишь иной образ фей и сильфов³ (пишет якобы противник «презирателей религии»). Подавление этого стремления к сказочно-таинственному — один из результатов узурпаций метафизики на территории религии⁴.

Естественные религиозные настроения слабеют и становятся односторонними и под гнетом этого по существу антирелигиозного воспитания, и в противодействии ему. Отсюда и «фантастические натуры», а также своеобразные религиозные аутисты. Негативно сказывается и отсутствие «героев религии» в эпоху рационализма, несмотря на то что «масса религиозности в мире» не уменьшилась (исходя из религиологии автора и не могла умень-

¹ Там же. С. 117.

² Schleiermacher, 1999. S. 120.

³ Сильфы (от слова «корни») — у средневековых алхимиков добрые духи воздуха, живущие в цветах и ухаживающие за ними. Знаменитый алхимик-натурфилософ Парацельс (XVI в.) поделил (в соответствии с четырьмя стихиями) все царство существ, занимающих некое промежуточное положение между миром сверхъестественным и естественным, на гномов (духи земли), нимф (духи воды), саламандр (духи огня) и сильфов. Образ сильфов (сильфид) пользовался (наряду с другими из этих классов) популярностью у романтиков.

⁴ Ibid. S. 121.

шиться, так как сам ее источник — Вселенная — неисчерпаем). Условием развития религиозности является развитие «созерцаний», их чистоты и широты. Все должно начаться с освобождения этих «созерцаний» из того рабства, в котором их держали ради упражнений рассудка. При этом следует учитывать и то, что со свободой чувства вполне согласуется полезная деятельность. Не препятствует развитию религиозности и «специализация». Ведь тот, кто много созерцал и может посвятить себя осуществлению чего-либо единичного (*etwas Einzelnes*) ради него самого, не может не признать, что и любое другое единичное должно осуществляться ради него самого. С другой стороны, добившись совершенства в осуществлении «своего единичного», человек не может не увидеть, что оно есть ничто без всего остального. И само это признание чужого и отрицание своего, любовь и презрение ко всему своему предполагают хотя бы темное «предошущение Вселенной» и необходимо должны нести с собой более чистое и определенное стремление к Всеединому (*nach dem Einen im Allen*)¹.

Сознание каждого может обнаружить три направления чувства (*Richtungen des Sinnes*): одно из них относится к самому Я, другое — к внешнему миру как к чему-то неопределенному, третье — к «дрейфованию» между первым и вторым, находя успокоение в области искусства и художественных произведений. В каждом человеке может быть преобладающей только одна из этих сфер, но из каждой открывается путь к религии, которая принимает ту или иную форму в зависимости от того, на каком из этих путей ее находят². Эта третья сфера, с одной стороны, является наиболее проблематичной, и в некоторых отношениях можно поставить даже вопрос о совместимости искусства с религией, но с другой — если существуют моменты, в которых происходит внезапное обращение человека за пределы конечного, то созерцание великих художественных произведений более, чем что-либо другое, способно осуществить такое чудо³.

Эти три «пути к религии» из трех пунктов чувственного сознания Шлейермахер пытается обрисовать не только теоретически, но и исторически. Находить Вселенную на пути отрешеннейшего

¹ Schleiermacher, 1999. S. 129.

² Ibid.

³ Ibid. S. 130.

само-созерцания (Selbstanschauung) было делом первоначального восточного мистицизма (скорее всего подразумевается индийский), который с поразительной смелостью соединял бесконечно великое с бесконечно малым, находя все на границе ничто. Мирозозерцание (Weltanschauung) было исходным для той религии, в которой почиталось небо или органическая природа, и Египет был долгое время хранителем этого образа чувствования. Третий путь был проложен в Греции, где древние мудрецы и поэты преобразили природную религию (Naturreligion) в прекрасную и радостную форму. Но здесь же, начиная с Платона, порицавшего искусство, мирозозерцание начало свой отход от религии. Теперь оно уже ничему не служило, и все шло к худшему. «Религия и искусство располагаются друг рядом с другом как две дружественные души, чье внутреннее родство, ими хотя и предчувствуемое, не замечается», — утверждает философ¹.

А каковы перспективы? Хотя два других пути к религии также не вызывают у Шлейермахера особых надежд, его «риторическое созерцание» все же усматривает, как несколько величественных фигур возвращаются из святилища (вероятно, древних религий), очищая себя, чтобы предстать в жреческих одеждах. Из трех богинь, которые способны к оживлению религии и в настоящее время, — философия, нравственность и эстетика — последняя еще медлит со своим благотворным появлением. Однако от нее следует ожидать, может быть, и большего, чем даже от двух других, ибо «величайшее художественное произведение есть то, материал которого — человечество, но которое непосредственно творится Вселенной и которое вскоре встретит понимание»².

В «Речи» IV «Об общественном в религии, или О церкви и священстве» Шлейермахер с самого начала отмечает, что как бы презрительно «просвещенное общество» ни относилось к индивидуальной религиозности, в которой нередко видят просто душевную болезнь, сама религиозная общность вызывает в нем особую неприязнь. И даже те, кто согласен видеть в религиозном чувстве всего только странность, считают религиозные организации явлением уже опасным, которое вполне исчерпывается насилием над свободой, «бездушным механизмом» и «пустыми обрядами».

¹ Ibid. S. 131.

² Ibid. S. 132.

Между тем религия не может не осуществлять себя в межчеловеческом общении: если человек хочет замкнуть в себе то, что он создает, то именно в этом следует видеть признаки болезненности и противоестественности. Это следует и из самой природы религии: невозможно сохранять только для себя самые великие и непреодолимые воздействия Вселенной и замыкать в себе как раз то, благодаря чему человек выходит за собственные пределы (*aus sich heraustreibt*) и что не может быть познано лишь из него самого¹. Человек в религии не может жить одними «религиозными документами»: только когда религия изгоняется из общества живых людей, она должна скрывать свою многообразную жизнь в мертвой букве. Недостаточно для религиозного общения и обычного светского разговора, ибо там, где речь идет о священных предметах, было бы кощунством иметь на каждый вопрос быстрый готовый ответ, а на каждое обращение — готовый отклик. В священных же гимнах и хорах выявляется то, что не может передать обычная речь, — в них звуки мыслей и чувств поддерживают друг друга, пока «все не насытится и не наполнится святым и бесконечным». Так и осуществляется воздействие религиозных людей друг на друга, их «естественное и вечное соединение»².

А как же тогда быть с тем разделением людей на священников и мирян, которое обычно считается источником множества зол? Его на деле нет: каждый есть священник, поскольку он привлекает других к тому, чем он уже овладел сам, и каждый есть мирянин, поскольку следует указаниям другого там, где он еще новичок в религии. «Не существует той тиранической аристократии, которую вы так злобно описываете; напротив, это общество есть народ священников, совершенная республика, где каждый поочередно есть вождь и народ, каждый следует другому в той же силе, которую он ощущает и в себе и с помощью которой он управляет другими» — так проповедник-философ хочет привлечь интеллигенцию своего времени к идеальной церкви³. Притом из этого общения религиозных индивидуальностей никак не должны возникать «секты». Хотя с теоретической точки зрения все несовпадающее между собой должно находиться в отношении противоречия,

¹ Schleiermacher, 1999. S. 135.

² Ibid. S. 138.

³ Шлейермахер, 1911. С. 144–145.

жизнь строится по-другому, и в ней противоположности как раз притягиваются друг к другу. «Мистики и физики в религии, теисты и пантеисты, возвысившиеся до систематического воззрения на Вселенную и те, кому она является лишь в [отдельных своих] началах или в темном хаосе, — все должны, однако, быть едиными, союз объемлет их всех и они могут только насильственно и по произволу быть разъединены», — утверждает Шлейермахер. А потому даже и непонятно, откуда берется то «дикое стремление к обращению» в какую-то одну из форм религии (*eine Form der Religion*) и знаменитый девиз: «Вне нас нет спасения»¹. Религия же, которую предлагает берлинский проповедник, есть лишь «совокупная религия (*die ganze Religion*), бесконечная (*die unendliche*), которую никто в отдельности охватить не может и до которой никогда нельзя «довоспитать» и возвысить»². Ведь если кто-то избрал себе определенную часть этой бесконечности, то разве не было бы бессмысленным со стороны общества вырвать у него то, что соответствует его природе (предложив ему другую часть)?

Если сомневающиеся возразят, что это лишь идеальная церковь, а не действительная, то им можно возразить, что истинная церковь (*die wahre Kirche*) такова и есть, и не ее вина, что ее не видят. Дело в том, что «обычно называемое церковью» и является предметом нареканий, еще очень отдалено от «общества религиозных людей», но скорее есть объединение тех, кто еще только ищет религии, а потому и не удивительно, что оно почти во всех отношениях противоположно описанному обществу. В этой эмпирической церкви все хотят только получать и лишь один — давать, здесь нет того взаимообмена, но только лишь рецепция. Они не могут восполнять «свою религию» (*ihre Religion*) через религию других, ибо если бы какая-нибудь религия действительно «жила в них», она, как и положено ей по природе, засвидетельствовала бы о себе через свое действие на других. Поскольку же таковое действие не обнаруживается, то из этого следует, что им не присуща никакая религия (*keine Religion*).

Если воспользоваться примером из физики, то можно сказать, что такие люди лишь негативно религиозны (*negativ religiös*) и тес-

¹ Schleiermacher, 1999. S. 139. Подразумевается положение еще древнего христианства, согласно которому «вне церкви нет спасения».

² Ibid. S. 140.

няются вследствие этого возле тех нескольких «точек», в которых чувствуют положительный «религиозный заряд». И если бы последователи этой религии действительно хотели продвинуться дальше, они не захотели бы оставаться среди тех, чья односторонность и пассивность их не устраивала, но они ничего для этого не делают. И это вполне понятно: люди находятся в этом объединении лишь постольку, поскольку они только хотят стать религиозными, но еще не стали таковыми. Если бы рядовые члены эмпирической церкви действительно понимали религию, для них было бы прежде всего важно, чтобы тот (предстоятель), кого они избрали в «орган религии», сообщал им свои яснейшие религиозные «созерцания и чувствования» (*Anschauungen und Gefühle*), а они вместо этого требуют, чтобы он разъяснял им понятия, мнения, учения (догматы), т.е. вместо собственно религиозных начал (*die eigentliche Elemente der Religion*) «абстракции по поводу нее» (*die Abstraktionen darüber*). Равно как они понимали бы и то, что «символические действия» (таинства и обряды) в церкви должны считаться лишь результатами подлинного общения, а не чем-то самодовлеющим, совершаемым по календарю¹.

Истинная же церковь должна быть учреждением (нет ведь таких человеческих дел, для которых какие-нибудь учреждения не были бы нужны), могущим опосредовать связь между теми, кто уже «обладает религией» (*im Besitz der Religion sind*), и теми, кто лишь стремится еще к этому. То, что религия сама по себе такой церкви еще не создала и не воплощается в ней, является, с точки зрения Шлейермахера, почему-то достаточным основанием для того, чтобы снять с нее ответственность за бедственное состояние эмпирической церкви. В ней, помимо прочего, господствует и пагубный дух сектантства (*Sektengeist*). Он, правда, вполне объясним, ибо там, где в качестве метода «достижения религии» употребляются религиозные мнения, они с необходимостью должны быть сведены в целое и иметь санкцию авторитета. Этот сектантский дух был гораздо мягче и гуманнее в древнем многобожии, когда «целостность религии» (*das Ganze der Religion*) еще не была достигнута, и он естественно развился во времена «систематической религии» (*die systematische Religion*). И это также понятно: где каждый мнит себя обладателем всей системы и ее средоточи-

¹ Schleiermacher, 1999. S. 144.

ем, там каждой детали придается решающее значение. Что же касается самого деления на священников и мирян, то оно проистекает опять-таки не из самой религии, но из недостатка религиозности в народе¹.

Но здесь возникает новое возражение со стороны скептиков: почему же это «большое церковное общество», это «учреждение для учеников в религии» (*die Lehrlinge in der Religion*), само по себе лишенное «истинного начала религиозности», не возглавляется священнослужителями лишь из членов той «истинной церкви» и кому тогда оно в таком случае обязано своим несовершенством? У философа-проповедника ответ готов. Каждое новое учение и откровение, каждое новое «воззрение на Вселенную» (*Ansicht des Universums*) привлекает к религии новые души². Если бы религию предоставили самой себе, то вокруг каждой части «истинной церкви» возникала бы своя «ложная церковь», но каждый представитель первой собрал бы вокруг себя тех, кто понимал бы его лучше, чем других, и таким образом вместо того «огромного объединения», которое вызывает такую скорбь, возникло бы множество малых неоформленных религиозных сообществ, естественных центров воспитания подлинного религиозного сознания. Но религии постоянно препятствуют развиваться таким образом. Причина в государствах, которые вмешиваются для защиты своих интересов в ее дела. И всякий раз, когда властители прибегали к опасной и губительной опеке над церковью, ее гибель оказывалась уже предпрешенной. «Подобно ужасной голове медузы действует такая хартия политической гегемонии на религиозное общество: все каменеет, как только она появляется. Все разнородное, что лишь на мгновение сцепилось, отныне неразрывно связано между собой; все случайное, что легко могло бы быть отброшено, отныне навсегда закреплено; одеяние срослось с телом в единое целое, и каждая неуместная складка как бы увековечивается», — заявляет Шлейермахер³. Члены «истинной церкви» должны отказываться от своего собственного дела и заниматься совершенно посторонними для них, земными вещами — имуществом и богатствами, за обладание которыми они лишают своих учеников свободы.

¹ Ibid. S. 145–146.

² Ibid. S. 147.

³ Шлейермахер, 1911. С. 161.

В чем же выход из этого, кажется, безнадежного положения? В том, чтобы возвращаться в естественное для религии состояние. Учителя и ученики должны располагать возможностью свободно избирать друг друга — в соответствии с многообразием религии, иначе говоря, тех форм, в которых Вселенная может воздействовать на чувства людей при переходе от восприятия единичного к восприятию целого и бесконечного. Священнослужителям же следует отказываться от недостойных их звания обязательств по отношению к государству. «Долой всякий подобный союз между церковью и государством! Таков мой катонский призыв до конца или до того момента, пока я не увижу его реальное разрушение. Долой все, что имеет хотя бы какое-то сходство с замкнутым союзом мирян и священников или среди них по отдельности!» — восклицает берлинский пастор. Ученики здесь не должны составлять союзов, ибо они не должны быть схожими с гильдиями ремесленников, а учителям следует осуществлять свою миссию как свое частное дело. Когда союзы нынешнего (приходского) типа будут разрушены и «истинно священнические души» смогут заботиться только о тех, кто действительно «ищет религии», а «нечестивые оковы символов веры» будут разбиты, «искатели религии» (die Suchende) перестанут наконец требовать той или иной системы религии (ein System der Religion), но лишь ее части, и так наступит их освобождение¹.

Когда и в какой конкретной форме в Германии может осуществиться это долгожданное освобождение, проповедник предсказать не решается. Очевидно только, что священнослужители должны распространять дух религии прежде всего примером самой своей жизни в святой глубине служения и самоотречения, из которого будет видно, в какой степени они преодолели уже границы своей личности (die Schranken der Persöhnlichkeit)². Другая надежда связывается у Шлейермахера с семьей, которая должна быть самым верным отображением Вселенной. Эту святую надо развивать и совершенствовать.

После нынешней «искусственной культуры» должна явиться эпоха, когда не будет нужды ни в каком подготовительном обществе для религии, кроме благочестивого домашнего очага, а науки

¹ Schleiermacher, 1999. S. 155.

² Ibid. S. 157.

и искусства окончательно освободят человечество от господства над ним сил природы. И тогда же наступит счастливая эра, тогда каждый сможет свободно развивать свои чувства и пользоваться ими, и все, кому вообще доступна религия, приобщатся к ней «при первом пробуждении высших сил» в святое время юности при заботливой опеке родительского благочестия. Шлейермахер испрашивает у своего читателя разрешения еще раз напомнить ему о своей невидимой церкви — «академии священнослужителей», «возвышенной общине истинно религиозных душ», которая сейчас рассеянна, но властвует везде, где «хотя бы немногие собраны во имя Божества» (на сей раз — не Вселенной).

А далее руководимое ими, по Шлейермахеру, религиозное общество уже у современного читателя не может не вызвать ассоциаций с коммунистическими взглядами на религию (отчасти в духе Мора и Кампанеллы, см. гл. 6, § 3 и гл. 7, § 1) по принципу: от каждого по способностям — каждому по потребностям: «С общим пониманием всего, что принадлежит к священной области религии, каждый сочетает, как надлежит художникам, стремление совершенствоваться в какой-либо ее отдельной части; благородное соперничество господствует здесь, и потребность представить что-либо достойное такого собрания заставляет каждого усердно и добросовестно усваивать все, что относится к его прямой области»¹. Но это светлое будущее закономерно фундируется и «коммунистической онтологией». В этом религиозном «хоре друзей» все знают, что они — части Вселенной, у них нет друг от друга никаких тайн; они знают и то, что «все человеческое священо, ибо божественно»; а потому «чем больше каждый приближается к Вселенной, чем больше он сообщает себя другому, тем совершеннее становятся они одним, никто не имеет больше сознания [только] для себя, но [имеет] и сознание другого; они больше не [отдельные] люди, но человечество, и выходя за пределы себя и празднуя триумф над самими собой, они на пути к истинному (а не индивидуальному. — *В.Ш.*) бессмертию и вечности»².

Хотя сам Шлейермахер рассматривал тематику V «Речи» «О религиях» (*Über die Religionen*) лишь как применение общих положений «Речи» II к дифференциации религий, на деле она имеет

¹ Шлейермахер, 1911. С. 174.

² Schleiermacher, 1999. S. 159.

никак не меньшее религиологическое значение, чем основная часть его произведения. Здесь он обещает показать читателю, как можно увидеть Бога, *ставшего плотью* (Ин 1: 14), подразумевая под этим, правда, вовсе не христианское Боговоплощение, но Религию, «отказавшуюся от своей бесконечности» и являющуюся перед людьми в своем «ущербном виде» (*dürftige Gestalt*), чтобы убедиться в том, как в земных и несовершенных формах отражается ее небесная красота¹. Здесь, однако, разворачивается диалектика, заложенная, как философ пытается показать, в самом существе его религиологии: множественность церквей есть явление отрицательное, ибо только их единство позволяет реализоваться множественности самой религии, которая положительна как необходимая и неизбежная. Дело в том, что внешнее общение, называемое церковью, призвано содействовать тому, «чтобы каждый мог найти религию в той форме (*Gestalt*), которая однородна [соответствующему] спящему зародышу в нем, а он должен быть определенного рода (*Art*), так как только через этот род она может быть в нем оплодотворена и пробуждена»². Говоря по-другому, единство внешней организации религии должно содействовать свободному развитию индивидуальных «религий», соответствующих различным душевным конституциям различных субъектов. Именно это подразумевает автор, утверждая, что «множественность религий (*die Mehrheit der Religionen*) обоснована в сущности религии (*das Wesen der Religion*)»³.

Чему эта множественность соответствует? Прежде всего тому, что люди не могут не стоять на разных ступенях религии (*die mehrere Stufen der Religion*). Так тот, для кого мир являет собой еще только недифференцированное, хаотическое представление, еще не дорос до того, чтобы видеть его в борьбе противоположностей, а тот – до того, чтобы видеть его как единое живое целое. Эти ступени созерцания и соответствуют различным степеням (*Grade*) или разновидностям (*Arten*) религии⁴. Потому должен расстаться с желанием признавать только одну религию тот, кто хочет отойти от нее как общего понятия (*im Allgemeinen*) и постичь ее в дейст-

¹ Schleiermacher, 1999. S. 162.

² Ibid. S. 162–163.

³ Ibid. S. 163.

⁴ Ibid.

вительности и проявлениях (Erscheinungen), а также обнаружить сами эти проявления как бесконечно прогрессирующее дело Мирового Духа (ins Undendliche fortgehendes Werk des Weltgeists), который открывается в человеческой истории¹.

И здесь Шлейермахер предлагает отказаться от общераспространенного мнения о преимуществах так называемой естественной религии перед так называемыми положительными религиями. Эта «естественная религия» так «отполирована» и настолько сведена к метафизике и этике, что в ней уже очень мало просвечивает собственно религии (она настолько «скромна», что ее всюду терпят), тогда как каждая «положительная религия» имеет свои собственные черты и ярко выраженную «физиономию», которые без труда позволяют их узнавать во всех проявлениях².

Чем же объяснить, что эти положительные черты положительных религий не смогли удержать их от общенаблюдаемой порчи? — вопрошает Шлейермахера его абстрактный оппонент. Причин две. Одна внутренняя: когда бесконечное (а это и есть религия) принимает несовершенную, ограниченную оболочку, оно не может не подчиняться воздействию конечных вещей. Другая причина внешняя: активность тех, кто увлек религию из глубины сердца (das Innern des Herzens) в гражданский мир (die bürgerliche Welt)³. О втором уже много говорилось. А в связи с первым необходимо учитывать, что «все мертвые шлаки» существующих религий были некогда пылающими извержениями «внутреннего пламени», что во всех них в той или иной степени остаются следы ее истинной сущности, что все эти формы были и являются теми, которые вечная и бесконечная Религия (die ewige und undendliche Religion) с необходимостью должна была принимать среди «конечных существ». Но для того чтобы отличить в каждой из существующих религий внутреннее от внешнего, собственное от заимствованного, священное от профанного (das Heilige von dem Profanen), следует отвлечься от наличного их многообразия и определить, что составляет сущность определенной формы религии (das Wesen einer bestimmten Form der Religion)⁴.

¹ Ibid. S. 164.

² Ibid. S. 164–165.

³ Ibid. S. 166.

⁴ Ibid.

А чтобы прийти до этой сущности, необходимо абстрагироваться от того определенного количества «религиозного материала» (religiösen Stoff), содержащегося в каждой существующей религии. Этот «материал» складывается из религиозных воззрений и чувств верующих, которые они сами ошибочно принимают за сущность своей религии. Шлейермахер напоминает, что он уже характеризовал созерцания и чувства в качестве «начал религии» (die Elemente der Religion), но сейчас подчеркивает, что рассмотрение отдельных религий лишь как совокупностей сумм этих «начал» никак не ведет еще к познанию их индивидуальности (ein Individuum der Religion)¹. Сведение религии к этим началам неизбежно должно привести к тому, что за религию (eine Religion) будут принимать секту (eine Sekte) — самое иррелигиозное понятие (der irreligiöseste Begriff), означающее такой способ организации верующих, который предполагает сведение в философское единство их воззрений и систематизацию последовательности их чувств и устанавливает, таким образом, единообразие между ними, нивелируя всякую их индивидуальность². Столь же мало могут здесь помочь и упомянутые выше способы воззрения на Вселенную — как 1) на хаос, 2) на систему и 3) на стихийную множественность (противник метафизики, видимо, не обратил внимание на то, что до этого он их различал по-другому), которые, как родовые общности, предполагают дальнейшие деления. Ведь соответствующие этому три разновидности религии (Arten der Religion) суть не что иное, как самые общие схемы, но не определенные ее формы (bestimmte Formen), а потому хотя каждая форма религии необходимо должна примыкать к одному из этих видов, она не становится еще тем самым собственно определенной. Не даст этой определенности и отнесение их к персонализму (der Personalismus) и противоположному ему пантеистическому способу представления (Pantheistische Vorstellungsgart): они также проходят через три указанные формальные «разновидности религии» и не приводят нас поэтому к «индивидам»³. Потому ни натурализм (воззрение на Вселенную как на стихийную множественность), ни пантеизм, ни многобожие, ни деизм не суть единичные и отдельные религии, но лишь те разно-

¹ Schleiermacher, 1999. S. 168.

² Ibid. S. 169.

³ Ibid. S. 170.

видности, в областях которых многие «подлинные индивиды» религии (*eigentliche Individuen*) уже развились и еще разовьются¹.

А потому нет иного пути для обнаружения индивидуальности религий, чем обращение к «одному из воззрений на Вселенную из свободного произвола» (*aus freier Willkür*), и с этим «центральным пунктом» следует соотнести и все остальное. Всякое формирование религии (*Gestaltung der Religion*), в котором все рассматривается и чувствуется в связи с «центральным созерцанием» (*Centralanschauung*), и является «собственно положительной религией». И только тот человек, который со «своей религией» приобретает «оседлость» в одной из таких определенных форм религии, сможет гордиться собственной укорененностью и «становлением» в мироздании и стать подлинно религиозной личностью (*eine eigne religiöse Person*)².

На коварный вопрос абстрактного оппонента о том, должен ли каждый индивид примыкать к одной из этих форм, у Шлейермахера готов ответ, и ответ отрицательный. Достаточно и того, чтобы в его религии (*seine Religion*) было господствующим какое-либо основное «созерцание» (*eine Anschauung*). Иенский романтик никогда не стал бы утверждать, что таких форм может быть две или три, он желал бы, напротив, чтобы их было бесчисленное множество и чтобы тот, кто не подходит к одной из существующих, создал свою. Вполне может существовать и религия такого индивида (нельзя не вспомнить еще раз о «частной религии» И.С. Землера, см. гл. 9, § 2), притом также с определенной формой и организацией, как если бы он был основателем большой школы. Это, конечно, можно предположить только теоретически, ибо подавляющее большинство людей принадлежит к одной из существующих религий. Но неверно было бы полагать, что и их религиозность должна потерять вследствие этого самобытность, поскольку даже если тысячи людей ориентируют свою религиозную жизнь в одном направлении, это еще не значит, что она у всех будет одинаковой³.

Шлейермахер возвращается к теме бес-форменности и бес-характерности естественной религии (прежде всего в кантовском исполнении — в сведении религии к морали). Но также и к трудно-

¹ Ibid. S. 171.

² Ibid. S. 172.

³ Ibid. S. 172–173.

стям, неизбежно связанным с попыткой определить дух религий (*der Geist der Religionen*): его не следует искать в общей форме, посредством обобщения того, что присуще всем, исповедующим одну из религий, ибо так можно обрести лишь соответствующее «количество религиозного материала» (*ein bestimmtes Quantum von Stoff*). Здесь также предлагается различать сущность отдельной религии (как определенной формы и выражения религии как таковой) и принцип ее единства. Но также избегать обеих крайностей: и ограничения границ религии отдельными догматами (при исключении всего остального из нее), и стремления нивелировать все различия между религиями, чтобы утвердить «неопределенность»¹. И здесь автор переходит к демонстрации этих принципов на примере двух конкретных религий.

При оценке иудаизма, с одной стороны, подчеркивается, что он стал уже «мертвой религией» и его приверженцы оплакивают «нетленную мумию», с другой — что его оценка как лишь предшественника христианства является совершенно несостоятельной, поскольку каждая религия имеет вечную необходимость и «каждое начало» в религии «изначально». Философа привлекает в иудаизме «прекрасный детский характер», предшествовавший его порче и исчезновению из масс. Для того чтобы понять его, из него следует исключить морально-политические составляющие и обратить внимание лишь на проступающее в нем отношение человека к вечному, и это будет идея «непосредственного возмездия, собственно реакции Бесконечного на каждое конечное, возникающее из произвола»². Все другие черты Бога, кроме как награждающего, милующего и укрощающего людей, будут здесь второстепенны³. История мыслится в иудейской перспективе как «беседа» (*ein Gespräch*) между человеком и Богом; отсюда и «святость традиции» и невозможность мыслить эту «беседу» иначе чем через допущение чьей-либо посвященности в нее, и отсюда же спор между «сектами» об их правах на это. А потому эта религия и умерла, когда были завершены те книги, в которых она была записана⁴.

¹ Schleiermacher, 1999. S. 181–182.

² Ibid. S. 182–183.

³ Это демонстрируется Шлейермахером на евангельском повествовании о слепорожденном, о котором народ спрашивает, кто согрешил — он или его родители (Ин 9: 2).

⁴ Ibid. S. 184.

Отношение к Вселенной в христианстве более возвышенно и достойно взрослого человека. Это созерцание всеобщего противоборства конечного Всеединству и попыток Божества противодействовать этому отделению. Гибель и спасение, вражда и примирение — таковы отношения этих неразрывных сторон данного «космического ощущения», определяющие и весь «религиозный материал» в христианстве и всю его «форму» (а также его «характер»). Христианство — это религия постоянного восстановления божественного миропорядка, религия противостояния обмирщению мира, восстания против безбожного начала в самой религии. Оно «полюемично», притом по отношению не только к внешней для него религиозности, но никак не меньше и по отношению к себе, так как оно всегда беспокоится о том, как бы что-то внешнее не было привнесено в него. Если бы первые христиане были философами, то вследствие этой перфекционистской направленности христианского сознания они боролись бы и с порчей философии. Поэтому сказанное Иисусом *не мир пришел Я принести, но меч* (Мф 10: 34) является выражающим сущность данной религии, и его следует понимать именно в этом смысле (хотя Его кроткая душа и не несет ответственности за то, что в этом впоследствии усмотрели санкцию на противоречащие религии кровавые действия и бесконечные споры). Именно христианство пришло с требованием, чтобы сама религиозность была для человека всем (*ein Continuum*), и отказывается принять ее, если она лишь частична¹. «Никогда благочестие не должно замирать в покое, и ничто не должно быть настолько противоположным ему, чтобы оно не могло существовать совместно с ним; из всех точек конечного мы должны смотреть на бесконечное; со всеми ощущениями души, откуда бы они ни возникли, со всеми действиями, на что бы они ни направлялись, мы должны сочетать религиозные чувства и воззрения. Такова подлинная высочайшая цель виртуозности в христианстве»², — подчеркивает Шлейермахер.

И потому святая скорбь (*heilige Schmerz*) составляет центральное настроение в этой религии, и если бы какой-нибудь подлинный христианин дал заглянуть в глубину своей души, она тотчас

¹ Ibid. S. 184–188.

² Шлейермахер, 1911. С. 216.

обнаружилась бы там¹. Другая определяющая здесь идея — посредничество (Vermittlung), требуемое для соединения конечного с Божеством, и ради осуществления этого основатель данной религии и считал оправданным свое явление в мир. Имея такую убежденность, он был уверен не только в своем личном посредническом призвании, но и в том, что оставит после себя «великую школу», которая «свою религию» выведет из «его религии». Он также позаботился о том, чтобы его деяния сохранились в соответствующих исторических документах. Но Он никогда, оказывается, не смешивал «своей школы» со «своей религией»² — равно как и его ученики, которые относились, как к христианам, и к ученикам Иоанна Крестителя (посвященным в «основное созерцание» Иисуса Христа еще весьма несовершенно). И так было бы правильно, уточняет Шлейермахер, считать и в настоящее время, что тот, кто исходит в «своей религии» из того же «созерцания», должен считаться христианином, независимо ни от какой школы и от того, выводит ли он исторически «свою религию» из себя самого или от кого-то еще³. Ученики Иисуса также никогда «не ставили границ Святому Духу», признавая безграничную свободу Его откровений, и не Его вина, что впоследствии (когда прошла пора жатвы посеянных Им семян) эти откровения стали без всяких на то прав (unbefugterweise) трактоваться как окончательный и замкнутый «кодекс религии». Не учитывалось и то, что хотя Писанию и принадлежит как бы первенство чести, оно само по себе вполне могло бы соседствовать с другими книгами в этом же качестве, если бы они были написаны с той же «силой»⁴.

Христианство вечно в своей идее и погибнуть не может. Но из этого не следует, чтобы оно не допускало (как и Писание) возникновения религий рядом с собой. Ведь хотя основная идея любой положительной религии вечна и всеобща (как часть бесконечного Целого), ее развитие и бытие во времени не может быть таковым. Для того чтобы в этой идее видеть «центр всей религии», необходимо не только определенное направление сознания, но и опреде-

¹ Schleiermacher, 1999. S. 188.

² В третьем издании здесь добавлено, что он «никогда не требовал, чтобы Его идею признавали во имя Его личности; Он требовал, наоборот, признания последней во имя первой» [Шлейермахер, 1911. С. 219].

³ Schleiermacher, 1999. S. 190.

⁴ Ibid. S. 190–191.

ленное состояние человечества. Время упадка ожидает все земное, даже если оно божественного происхождения, и новые посланцы будут нужны, чтобы с большей силой привлечь отступающее от цели человечество, и каждая такая эпоха будет новой палингенезией — возрождением христианства¹, будет обновлять его дух². Но даже если оно будет существовать всегда, оно не будет настаивать на своей исключительности, в качестве «единственной формы религии». Скорее оно должно будет радостно смотреть на возникновение новых, более юных и, возможно, сильных форм религии — пусть они и покажутся с христианской точки зрения находящимися и за границами религии. Да было бы и нечестивым (irreligiöser) требовать единообразия в религии — как и в самом человечестве³.

Очень редко выпадают такие времена, когда все соединяется, чтобы одной форме религии обеспечить всеобщность благодаря тому, что одно и то же воззрение (Ansicht) может развиваться одновременно и непреодолимо во всем человечестве. Возможным является развитие бесконечного многообразия религии — в соответствии с тем, что Вселенная может быть созерцаема и «поклоняема» всеми способами. Новые образования религии (Bildungen der Religion) в любом случае должны будут проявиться⁴. Предсказать их не представляется возможным, но это и не так важно. И философ-проповедник обращается к своим читателям с призывом: «Если она (религия. — *В.Ш.*) разовьется в вас, если вы осознаете в себе первые следы ее жизни, то вступайте тотчас же в единую и неделимую общину святых, которая включает в себя все религии и в которой только и может созреть каждая из них»⁵.

Яркое и откровенное как по стилю, так и по замыслу произведение Шлейермахера не могло не вызвать живую реакцию немецких интеллектуалов, которая опять-таки не могла быть однозначной. Первые отклики на «Речи» очень обстоятельно восстанавли-

¹ Палингенезия — «новое рождение», «возрождение» — первоначально стоический термин, означавший каждое периодическое возрождение Вселенной, попавший затем в семантическое поле неопифагорейского учения о реинкарнациях индивида, а также в учения о мистериальных обновлениях человека в герметизме.

² Ibid. S. 192–193.

³ Ibid. S. 193.

⁴ Ibid.

⁵ Шлейермахер, 1911. С. 225.

ваются тем же Г. Мекенштоком, который систематизировал их как официальные (в печати) и частные (в корреспонденции) отзывы, и эти рецензии представляют несомненный интерес для историка философско-религиозного дискурса на излете «века просвещения». Особенно если учесть, что как похвала, так и критика были, лишь за несколькими исключениями, весьма по существу.

Первая рецензия появилась в «Атенеи», и ее автором стал все тот же Ф. Шлегель. Глава иенских романтиков построил свою «Заметку» (вышла, как и сами «Речи», анонимно) в виде общего предисловия и двух писем, в которых он поляризировал экзотерическое и эзотерическое содержание «Речей». Первое было обращено, по его мнению, к образованному неверующему, второе — к образованному верующему. Шлегель заявляет без обиняков, что «несомненно уже давно об этом предмете всех предметов ничего не было сказано более великого и прекрасного». Он отмечает, что «Речи» открывают целый жанр немецкой литературы, «они полны силы и огня и вместе с тем искусны в стиле, который был бы достоин и древних»¹. Отмечая — в «экзотерическом письме», — что по своему исполнению они демонстрируют сочетание красоты и субъективности (и потому содержат в себе и нечто романтическое), Шлегель акцентирует их основную задачу — примирение образованности с христианской верой, но также и другую — выявление «религии» как общего понятия. В «эзотерическом письме» он трактует «Речи» как занимающуюся зарю приближающейся «истинной религии», которая, однако, еще пропитана иррелигиозностью. Здесь Шлегель выделяет идею «виртуозности» (которую Шлейермахер демонстрирует на материале религиозности), видя в ней отражение «живой гармонии различных частей образования и способностей человечества»². «Речи» в целом он рассматривает как хорошее «введение» в религию, могущее привлечь к ней всех, кто к этому способен (по Мекенштоку, это означало, что он не видит в них завершенного изложения «чистой религии»³).

¹ Schlegel, 1799. S. 289.

² Ibid. S. 298.

³ Meckenstock, 1998. S. 16.

Шлегель упоминает «Речи» и в печатавшихся в том же журнале его «Афоризмах». Так, он считает (афоризм 8), что, по мнению автора «Речей», рассудок знает только Вселенную, тогда как фантазия «приращивает» к этому идею Бога, и потому именно она должна считаться «органом человечества для Божества»¹. Далее, он отмечает (афоризм 112), что в его эпоху ничего не сделано большего во славу христианства, чем «Речи», а также (афоризм 125) что тот, кто в глубине своей души предчувствует высшее, но не может его выразить, может прочесть «Речи» и обнаружить в них вербализацию своих ощущений. Но сам Шлегель впервые вербализовал (афоризм 150) и ставшую очень популярной ассоциацию «Речей» со Спинозой: «Вселенную нельзя ни объяснить, ни понять, но только созерцать (*anschauen*) и открывать (*offenbaren*). Перестаньте только систему эмпирии называть Вселенной и научитесь истинной ее религиозной идее, и если вы еще не понимаете Спинозу, то вычитайте это из “Речей о религии”»².

Сам же Шлейермахер писал 02.07.1800 Генриетте Герц, что он за день до этого увидел в одном теологическом журнале первую рецензию на свое произведение (полагая, видно, что шлегелевская была «внутренней»), автор которой превозносит последнее как оригинальнейшее, остроумнейшее и привлекательнейшее изложение соответствующего предмета, не сомневаясь, однако, в том, что реакции на него будут полярно противоположными (что, впрочем, обуславливается самим предметом)³. Как свидетельствует Мекеншток, эта маленькая рецензия была напечатана (снова анонимно) в мартовском номере «Новых теологических анналов», которые издавались богословом И.Ф.Л. Вахлером.

В том же году в журнале «Всеобщая библиотека новейшей теологической и педагогической литературы» появляется рецензия пастора (впоследствии гейдельбергского профессора теологии) Ф.Г.Х. Шварца (1766–1837), уже далекая от однозначных оценок. Рецензент отмечает оригинальность «Речей» и их насыщенность мыслями, целый ряд превосходных частных (несмотря на односторонность), «цветущий» язык изложения, но, как самое главное, то, что они находятся в правильном русле от-

¹ Schlegel, 1800. S. 5.

² Ibid. S. 32.

³ Schleiermacher, 1999. S. 19.

каза от противоположного рассмотрения человека в качестве «чисто понятийного существа». Он отмечает, что «Речи» ближе всего стоят к писаниям о религии И. Гердера, а их автор справедливо отдает должное тому, что «религия без религиозного чувства есть ничто», а потому он своим сочинением приобретает перед религиозностью своего времени «большую заслугу, чем любая, которая могла бы быть [за ним] признана». Но и критические замечания Шварца касаются многого: это и односторонность шлейермахеровского понятия религии (хотя на деле оно противостоит признанию взаимодействия всех человеческих способностей); и непроясненность понятия Вселенной; путаница с понятием нравственности; и превозношение фантазии, и стремление противостоять «любой рациональности и объективности» в религии, и пренебрежение здравым смыслом, и попытка установления религии чувства (*Gefühlsreligion*), которая обречена на безграничную субъективность¹.

Однозначно резкой была оценка И.Д. Фалька, который в том же 1800 г. в «Дневнике для любителей шутки и сатиры» заявил, что «каждый крестьянин делает себе шлейермахеровского Бога», уточнив затем, что «Речи» представляют собой мистический сумбур, притом многословный. Их основные результаты не отличаются от тех, которых достиг Фихте в «Назначении человека», но только последний сделал это значительно умнее, глубже и естественнее и притом без «скверной игры со словами», которую автор подкладывает под каждое понятие, и без всякой словесной напыщенности².

В связи с подобными приватными реакциями на «Речи» прежде всего следует отметить, что для иенского кружка они надолго стали «канонизированным» изложением понимания религии (несмотря на критические замечания Ф. Шлегеля во время их писания, см. § 1). Новалис в написанном в 1799 г. эссе «Христианство или Европа» (см. выше) не жалеет похвал для оценки значения Шлейермахера для разъяснения смысла религии (Ф. Шлегелю он признавался, что разделяет все идеи «Речей»). А.В. Шлегель в 1800 г. предлагает Шлейермахеру сделать «Речи» своей «литературной визитной карточкой» (не забудем, что они в первый раз вышли анонимно), и на возражение последнего, что они вряд ли рассчитаны на широкого

¹ Sclerermacher, 1999. S. 20–23.

² Ibid. S. 18.

читателя, заверяет его в том, что это произведение, несмотря на то что вначале раскупалось неважно, уже «стало сенсацией». И.В. Риттер также отметил, что «Речи» имеют эпохальное значение. А.Л. Хюльсен, не зная, кто написал это анонимное сочинение, решил, что оно достойно пера Фихте или Шеллинга¹.

Друг Шлейермахера, шведский дипломат и поэт К.Г. фон Бринкман, в письме от 14.03.1800 с восторгом сообщал, что эта «бесконечная книга» несомненно вызвала бы восторг Лессинга (если бы он до нее дожил) и превзошла его собственные ожидания, хотя несколько людей, притом умных, уверяли его в том, что это лишь «мистическая галиматья». Сочинение Шлейермахера поразило и восхитило Бринкмана своим «подлинно философским содержанием»; мечта (Schwärmerei) может в ней усмотреть только не-мыслитель, тогда как более благородный «мечтатель» на каждой ее странице «будет очищен для благоговения». Если бы он сам имел достаточно таланта, заверяет Бринкман друга, то несомненно написал бы такую же книгу, поскольку сходится с ним в главной, казалось бы, парадоксальной презумпции, согласно которой «в религии содержание должно быть совершенно безразлично»².

Шлейермахер одобрил идею Бринкмана ознакомить с «Речами» таких знаменитых философов, как Якоби и Рейнгольд. Бринкман сообщает относительно Якоби, что тот не имел еще возможности как следует изучить книгу, но по первым его впечатлениям она написана хорошо (даже слишком хорошо), однако автор зачем-то подпадает, по его мнению, под влияние Фихте и «не оказывается на пути к какой-либо религии». Причина в том, что чисто формальный нравственный закон есть «путь без цели», идет ли речь об истине или о благе. В письме от 17.07.1800 Шлейермахер отвечает Бринкману на первый из этих упреков, что хотя фихтевское учение о добродетели несомненно заслуживает того, чтобы его изучали, однако против него можно возразить очень многое. Его, однако, удивляет, как Якоби мог вычитать что-то подобное фихтевскому морализму в его «Речах»: видимо, он не читал их внимательно³.

¹ Ibid. S. 36–37.

² Ibid. S. 39–40.

³ Можно предположить, что полное непонимание Якоби сочинения Шлейермахера было вызвано тем, что призрак Фихте постоянно преследовал первого – до такой степени, что он узрел его и в произведении, в котором с ним велась явная полемика (см. выше).

Ему, однако, хотелось бы чуть большего понимания именно со стороны Якоби, чем с любой другой. Рейнгольд для него безразличен, а самого Фихте он хотя и уважает, но понимания с ним никогда не находил¹.

Двойственными оказались реакции Гёте и Шеллинга. Первого (по письму Ф. Шлегеля Шлейермахеру от 10.10.1799) «Речи» вначале, после чтения двух или трех частей, привели в полный восторг, но затем стиль ему стал казаться более небрежным, а шлейермахеровская «религия более христианской» (в глазах веймарского министра это был очень серьезный недостаток), и потому к концу чтения его оценка поменялась на противоположную, а вся книга в целом вызвала «здоровое и радостное отвержение»². С Шеллингом все было наоборот. Первое прочтение вызвало у него «сдержанность» (он, как и Гёте, нашел здесь христианскую апологетику). Он даже написал осенью 1799 г. полемическое стихотворение «Эпикурейское исповедание веры Хайнца Видерпостена». Но позднее он изменил свое мнение и счел возможным поставить Шлейермахера среди первых оригинальных философов, разглядев в его сочинении «даже образ Вселенной», и предположил, что автор в «Речах» либо осуществлял «самые глубокие философские изыскания», либо «писал посредством слепого божественного вдохновения»³.

Но самым последовательным из первых критиков «Речей» (притом с позиций прямо противоположных гётевским и шеллинговским) стал тот самый Ф.С.Г. Зак, который более внимательно прочитал работу, когда она была напечатана, чем когда был ее цензором (см. § 1), и, вероятно, не мог себе простить того, что «пропустил» ее. В письме Шлейермахеру он ставит все точки над «i»: его сочинение нехристианское, а поэтому исполнение им должности штатного проповедника может быть в свете этого только лицемерием. Вначале Заку действительно показалось, что сочинение адресовано друзьям религии, которые ее не до конца понимают (и он действительно сам рекомендовал его таковым), но после он осознал степень своего заблуждения. «Речи» оказались «вдохновенной апологией пантеизма, ораторским изложе-

¹ Schleiermacher, 1999. S. 43–44.

² Ibid. S. 34.

³ Ibid. S. 35–36.

нием спинозовской системы». Эта система, как представляется цензору, кладет конец всему, что когда-либо называлось и теперь еще называется религией, а основания этой системы никак не могут быть приведены к согласию ни со здравым человеческим смыслом, ни с потребностями нравственной природы человека. Опасность «Речей» прежде всего в том, утверждает критик, что самим своим красноречием и софистикой они могут убедить наивных в том, что христианство со спинозизмом совместимы. Шлейермахер, видимо, рассчитывает, рассуждал Зак, что и в дальнейшем будет рассказывать своей пастве о человеческой зависимости от Бога, связи с Ним, о настроениях благоговения, благодарности, послушания и доверия к Нему библейским языком, на деле не веря во все перечисленное и лишь «снисходя к суевериям немыслящей толпы». Да и как, в самом деле, может ко всему этому относиться проповедник, для которого Божество — это Вселенная, а религия — «созерцание Бесконечного», который не признает никакой связи между религией и нравственностью и презирает всякое стремление человека к личному блаженству?! А потому он проповедует все это либо из страха перед людьми, либо из угождения им. Спинозист вполне может быть самодостаточен сам по себе, но ему не следует проповедовать с кафедры христианское учение. Зак надеялся, что почтенный философ-проповедник еще все-таки объяснит, какими он руководствуется дополнительными мотивами, употребляя слова, обозначающие религиозные понятия, но «считая смысл, с которым они связаны в соответствии с общим словоупотреблением, бессмыслицей»¹. Основным в ответе Шлейермахера Заку было решительное отрицание подозрений в лицемерии и двуличности, в которых обвинял его бывший цензор.

§ 3. Pro et contra

То, что цельной пасторской натуре Зака показалось очевидным нарушением духовной порядочности, было отчасти практическим применением все той же романтической «практической философии», которая свободно предоставляла

¹ Ibid. S. 43–45.

«гению» право не отягощать себя обязательствами, императивными для «обычных людей». Ведь только с позиций этих императивов проповедовать с кафедры одно, а писать другое было предосудительным, а для романтического «ироника» пытаться сидеть на двух стульях одновременно как раз вполне естественно и даже весьма комфортно. В самом деле, эта «ирония» есть прежде всего ирония над всем ограниченным ради неограниченного, а потому и противоречивость как «единство противоположностей» была для романтиков таким же «домом бытия», как впоследствии у много заимствовавшего у них (без благодарности, как обычно) Гегеля. Потому непримиримые антиномии в религиологии Шлейермахера выстраиваются в не менее стройный ряд, чем десятиричная таблица противоположностей у пифагорейцев.

Первое из этих противоречий, и главное, состояло в совмещении увещевания «презирателей религии из образованных» с собственным презрением к реальной религии. Об этом свидетельствует разоблачение и пасторов, занимающихся не своими делами, и паствы, которая нуждается в опеке авторитетов, и тех и других вместе за то, что они объединены вокруг «религиозного инструктажа», а не заняты взаимообменом религиозными созерцаниями и чувствованиями, равно как и уничижение «календарных таинств» и самих, говоря современным языком, базовых христианских верований, вплоть до веры в Бога, Спасителя и ангельский мир, в которых «лишь иной образ фей и сильфов» (см. § 2). Правда, Шлейермахер ничего плохого, в его понимании, этим сказать не хотел, так как сказка была для него лучшим средством религиозного воспитания (как для Новалиса — высшим литературным жанром). Осуждению его подвергалось то, что этот «религиозный материал» использовался для все того же неприемлемого для него «религиозного инструктажа», иначе говоря, для конкретного вероучения как такового. Не менее уютно романтический философ ощущал себя и в другой радикальной антиномии: в одновременном признании необходимости церковной соборности и даже желательности церковного единства и настаивании на том, чтобы у каждого была «своя религия» — вплоть до допущения и «религии одного человека».

Правда, антитезис первому тезису основывался на трактовке религии как индивидуального чувствования, но не сам ли философ-проповедник отстаивал — в противовес секуляристам — цер-

ковность, или религиозное общение, в качестве необходимой составляющей религии?

Но если бы при обсуждении сочинения Шлейермахера мы ограничились сказанным, было бы непонятно, почему один из его биографов (О. Браун) давно еще заметил, что он «создал не школу, а историческую эпоху»¹, а мы сами могли бы уточнить, что даже не одну. В чем причины этой «эпохальности» значения литературного дебюта совсем молодого автора, притом не только для философии о религии, но и для науки о религии?

Первое и непреходящее значение сделанного философом состояло в том, что им впервые и притом раз и навсегда для светской философии была легитимизирована область собственно *индивидуального религиозного опыта* для понимания феномена религии. Область мистического измерения религии осваивалась не одно тысячелетие историческими религиозными традициями, индивидуальные мистические переживания (в рамках различных религиозных онтологий) — не одно столетие, но заслуга претворения их в базовую предметность философии-о-религии принадлежала именно Шлейермахеру. Потому прав был В. Виндельбанд в том, что если одни предшествовавшие ему философы-религиологи пытались основать религию как свой предмет на теоретическом разуме, другие — на практическом, то он предложил в этом качестве «эстетический разум», создав философское учение о *религиозном чувстве*². Хотя «религиозное чувство» как основание «религиозного» начало осваиваться и у Фихте в период «тяжбы об атеизме» (см. гл. 13, § 2), но то, что для него было пока еще интуицией, у Шлейермахера оказалось уже развернутой феноменологией религиозных созерцаний. «Чувство», «чувствование», «воззрение», «предощущение», «стремление-тоска»³, «благоговение», «вкус к Бесконечному» — все эти несинонимические оттенки религиозных переживаний конституируют у него «внутреннего человека» религии, действительно в определенном смысле первичного по отно-

¹ См.: [Франк, 1911. С. XX].

² См.: [Виндельбанд, 1998. С. 301].

³ Перечисленные термины имеют у Шлейермахера далеко не только психологическое, но и онтологическое значение, не только состояния субъекта, но и способы его связи с объектом. Особенно это относится к *Sehnsucht* («стремление-тоска»), которое выражает внутреннее непреодолимое движение души к тому, что ее превосходит.

шению к религиозному «человеку познания» или «человеку действия», так как именно область *сердца* является исходным локусом религиозного отношения¹. Аберрация Шлейермахера, и притом серьезная, состояла в том, что он не разглядел, что не пантеизм, но именно теизм, который он, как и другие философы эпохи деизма, называл «антропоморфизмом»², является наиболее, если можно так выразиться, естественной средой генерации почитаемых им чувств-созерцаний³, но этим сама востребованность его открытия отрицаться не может⁴.

То, что Шлейермахер отдал здесь полную дань редукционизму, безосновательно исключив из «религиозного» мышление и

¹ Об этом свидетельствует первенство сердца в перечислении тех ментальных способностей, посредством которых осуществляется цель религии — соединение человека с Богом, соответствующее *наибольшей* из всех заповедей — о любви к Богу: *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим* (Мф 22: 37, ср. Мк 12: 30, Лк 10: 27, Вт 6: 5, 30: 10; 4 Цар 23: 25). И именно обновление сердца является «онтологическим условием» обновления человека в Св. Духе — цели всей духовной жизни (Иез 11: 19). Об огромном лексическом объеме «сердца» в Библии можно судить по [Симфония, 2003. С. 1193–1198].

² При этом он не заметил, что его собственное мировоззрение несет в себе явные черты человекобожия, когда утверждал, например, что «имеет религию» не тот, кто принимает Писание, но тот, кто сам может по своему желанию создать его (см. § 2).

³ Монизм не является таковой «средой» потому, что религиозные чувства в отличие от чисто эстетических или интеллектуальных переживаний предполагают intersubjective отношения, отношения «Я» и Другого, которые не могут фундаментироваться той религиозной онтологией, при которой «Я» в конечном счете встречается с самим же собой (см. гл. 13, § 2).

⁴ О том, что духовное созерцание мыслится и в библейском Откровении как первое «задание», данное Богом человеку, свидетельствует стих: *И взял Господь Бог человека...и посадил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его* (Быт 2: 15). В данном случае *возделывание*, в соответствии с трактовкой Эдема не только как физического, но и духовного пространства у некоторых Отцов Церкви, можно понимать прежде всего как работу первого человека над молитвой и созерцанием видимого и невидимого миров, а *хранение* — как бдительное внимание к своей внутренней жизни (которое и дало основную трещину в грехопадении). Такой вывод следует из некоторых пассажей сочинений свт. Амвросия Медиоланского и бл. Августина. Преп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» писал об этом как «власть имеющий» (II.11): «Некоторые представляли себе рай чувственным, другие духовным. Мне же кажется, что соответственно тому, как человек был создан и чувственным, и духовным, так и священнейший его удел был вместе и чувственным, и духовным и имел две стороны, ибо телом человек, как мы сказали, обитал в божественнейшем и прекрасном месте, душою же жил в месте, несравненно более прекрасном, имея жилищем обитавшего в нем Бога и облакаясь в Него, как в светлую ризу, покрываясь Его благодатью и наслаждаясь, подобно какому-нибудь новому ангелу, только сладчайшим плодом Его лицезрения и питаясь им...» [Иоанн Дамаскин, 1992. С. 48].

действие, было уже подробно обосновано, однако два момента, на мой взгляд, должны быть учтены. И тот, что без редуционизма и более зрелому философу было бы нелегко продвинуть свое новое видение предмета на фоне преобладавших позиций. И тот, что его редуционизм был все же «менее редуцивным», чем торжествовавший в его время моралистический, с которым он вступил в решительную полемику: считать, что религия сводится к одним переживаниям, значило понимать ее односторонне, но считать, что она сводится к долгу перед самим долгом (на виртуальном основании *als ob*), значило не понимать ее вообще.

Новацией была и попытка объяснения Шлейермахером религиозного многообразия — в виде перехода от «общего понятия» религии к ее «проявлениям», прежде всего в различении двух модулов самого этого «перехода»: к определенным «разновидностям» и определенным «формам», которые опять-таки находятся в некоторой соподчиненности, но не в родовидовом отношении. «Разновидности», они же «ступени», представляют собой абстрактное деление — на теоретические возможности *типологизации мировоззрения*, которые, далее, делятся на три *уровня созерцания* (мир как хаос, как стихийная множественность и как система) и два *способа представления* (персонализм и пантеизм). Хотя молодой философ не раскрыл, каким образом оба этих способа представления фундируются каждым из трех уровней созерцания, и не потому, что не хотел, а потому, что не мог (ибо здесь сразу же нарушились бы основные законы логики¹), сама по себе постановка вопроса о типологизации религиозных мировоззрений была однозначно перспективна и ее можно было бы развивать далее.

Еще более важно было то, что философ четко отличал от *абстрактных типов* религиозного мировоззрения *конкретные формы* религии, которые он называет более точно «формирования» и совсем выразительно «религиозные индивиды». Последний термин оказался возможным только как вынесение «метода индивидуации» за границы частного религиозного опыта в область «сборного». И здесь можно было бы видеть кульминацию дедукии рели-

¹ Так, если «персонализм» (а им может быть только монотеизм) закономерно предполагает мир как единую «систему», то с миром как «хаосом» и «стихийной множественностью» он несовместим, а пантеизм также — уже по определению — совместим только с той же «системой», тогда как с «хаосом» уже гораздо хуже, а со «стихийной множественностью» — не более, чем жар с холодом.

гиологических категорий Шлейермахера, если бы не еще один «прорыв» — различие «религиозного материала» («наличные» религиозные воззрения и чувства) и «сущности религии», выводимой из «центрального воззрения», которое равнозначно «духу религии». Разумеется, сама попытка свести последний к одной-двум «основным идеям» религии — через *устотрение эйдосов* религий — достаточно умозрительна, как и сам стоящий за ней платоновский идеализм. Однако наряду со спекулятивностью здесь присутствуют и очень точные «созерцания», например выявление действительно присущего христианству духа полемики, самокритики и перфекционизма, при котором оно действительно требует от человека «всего», тогда как он в большинстве случаев хочет отдать только «часть».

Шлейермахер фактически первым всерьез поднял вопрос и о соотношении религиозного с другими формами сознания: философской, нравственной и художественной. При этом он проявил здесь не свойственную ему в целом осторожность в суждении: если первые две формы могут быть лучше объяснены при допущении первичности по отношению к ним религиозного, то в случае с третьей он констатировал лишь смежность. От «готовых» *форм сознания* в их отношении к религии у него отличаются три *точки генезиса* самой религии, которые он видит в антропологических ее истоках — в направлениях чувства в сторону Я, внешнего мира и мира искусства. Здесь он явным образом предвосхищает знаменитую гегелевскую триаду тезиса, антитезиса и синтеза (искусство, «дрейфуя», объединяет интровертность и экстравертность), равно как и гегелевскую установку на «обеспечение» логического историческим (ему не хватает здесь, с этой точки зрения, разве только концепции стадийального самообнаружения в этих типах абсолютного духа). Разумеется, его в этом отношении легко критиковать за умозрительность и схематизм, однако можно обнаружить и очень яркие конкретные интуиции¹ и, главное, решительный от-

¹ Так, он, не зная, по всей вероятности, древних Упанишад, как будто читал их, когда указывал, что «восточный мистицизм» с поразительной смелостью бесконечно великое соединял с бесконечно малым (см. § 2). Достаточно вспомнить тот пассаж из «Чхандогья-упанишады», где «вот мой Атман во внутреннем сердце, меньший, чем зерно риса, ячменя, чем горчичное семя, просяное зерно, ядро просяного зерна; вот мой Атман во внутреннем сердце, больший, чем земля, воздушное пространство, небо, больший, чем эти миры» (III.14.3) и «меньше малого, больше большего скрыт Атман в сердце этого существа» (Катха-упанишада II.20 = Шветашватара-упанишада III. 20). См. издание: [Eighteen Principale Upanishads, 1958. P. 103, 18, 291].

каз от натуралистического сведения религиозного сознания к внесознательным факторам, якобы детерминирующим его извне.

В этой связи нельзя не отметить полемические заслуги Шлейермахера как оппонента «века просвещения» в религиологии. Это и блестящее разоблачение популярных примитивных концепций происхождения религии из человеческого страха перед природными явлениями и попыток адаптации к ним (от Демокрита до Гольбаха) — здесь молодой философ проложил путь многим последовавшим за ним апологетам. И очень меткая критика затмившей глаза многим религиологам его времени, в том числе и самым религиозным, концепции так называемой естественной религии, которая, как «религия абстрактная», результат умозрительного отвлечения от конкретных религий, не есть собственно религия. Более чем правомерна была и его критика утилитаристского толкования религии, которой, как мы помним, посвятил немало труда и З. фон Шторхенау (см. гл. 8, § 1), актуальная и до настоящего времени, суть которой в том, что религия не может быть средством осуществления каких-то «высших» по отношению к ней интересов за отсутствием таковых.

Однако еще большие заслуги Шлейермахера следует видеть в том, что в его религиологии были заложены основы для начинавшего складываться со второй половины XIX в. современного *религиоведения*. Это следует объяснить тем, что он лучше понимал саму «фактуру религии» в сравнении с его современниками. Здесь можно вспомнить и о его «запрете» на попытки легкого решения вопросов соотношения религий путем простого обнаружения влияний одной на другую, и, что еще важнее — о его стремлении к выявлению внутренних характеристик каждой «большой религии» через определение ее «физиономии». И о совершенно правильной рекомендации следования срединному пути во избежание предвзятых презумпций абсолютизирования «априорных» различий и сходств между ними. Следует отметить и то, что само различие сакрального и профанного (которое соотносится с оппозицией внутренне-го—внешнего в религии), с которыми и в настоящее время очень охотно работают религиоведы, восходит даже терминологически к работам Шлейермахера (см. § 2). Однако все эти «предвосхищения» можно считать незначительными в сравнении с тем, что со Шлейермахера начинается собственно *феноменология религии*. Убежденность в том, что при осмыслении религии следует прежде всего

прислушиваться не к «религиозным утверждениям», а к тому, что составляет, по его выражению, «материал религии» — ощущениям религиозного субъекта, его «чувствованиям» и «созерцаниям», которые сводимы к «чувству и вкусу к Бесконечному» и к благоговению перед ним, позволяют понять, что основателю современной феноменологии религии Р. Отто в знаменитой работе «Святое» (1917) оставалось только развивать шлейермахеровские интуиции «религиозного аргігі» — пусть даже и ставить совсем иные акценты при выделении «нуминозных чувств». То, что Отто с тенью Шлейермахера нередко спорил, свидетельствует о том, что он относился к нему как к равному, считая себя его продолжателем.

Послесловие

Когда мы отметили тот факт, что если для современного астрофизика изыскания Коперника могут представлять уже только исторический интерес, а для философа даже результаты современников Птолемея — вполне актуальный (см. введение), мы не открыли ничего нового. Речь идет о старой, как сама история философии, проблеме критериев прогресса в философии, который осуществляется в отличие от эмпирических научных дисциплин не линейно вследствие отсутствия «объективных» средств верификации и фальсификации философских теорий. В случае с каждым философским регионом стратегии определения этого прогресса могут быть только индивидуальными и, как и все в философии, «субъективными». Предложим и мы свои критерии в связи с рассмотренной более чем двухтысячелетней историей религиологии. Предпочитая всегда стратификационные схемы одномерным, попытаемся различить, в каких форматах этот прогресс был относительным, а в каких абсолютным.

Относительным он был в рамках самих исходных подходов к феномену религии у философов, которые можно назвать также типами философских мировоззрений в связи с религией. По существу, их было только три.

Первый тип можно назвать *разоблачительным*. Он соответствует атеистической установке, согласно которой религия есть либо сознательный обман человечества социально заинтересованными в нем людьми, либо бессознательная иллюзия, возникшая вследствие непонимания людьми тех «объективных» поюсторонних условий, которые получают «превращенные формы» вследствие человеческой ограниченности и слабости. Разоблачительная религиология не претерпела существенных изменений от эпохи старших софистов до эпохи Мелье, Дидро, Гельвеция и Гольбаха, и здесь можно говорить скорее уже о регрессе, так как «разоблачения» последних отличаются ничтожностью в сравнении с таким «гением разоблачения» религии, каковым был, например, Евгемер из Мессины, и даже в сравнении с Лукрецием выглядят очень

бледно. Следует оговориться, что в данном случае речь идет о регрессе в контексте того, что есть ошибочное в самом принципе, поскольку атеистические квазиобъяснения происхождения религии из социальных и психологических факторов (в которых следствия и причины менялись местами) были сами убедительно «разоблачены» уже Секстом Эмпириком.

Если философы первого типа пытались дезавуировать любую религию, то другие — только реально существующую, конструируя в качестве истинной религию «*собственного производства*». Прообразы этой «философской религии» обнаруживаются уже у эпикурейцев, ранние стадии — у протодеистов (таких, как Боден) и первых деистов (таких, как Герберт из Чербери), кульминация — у Канта и ортодоксальных кантианцев, строивших «религию в границах одного разума», отход от этой религии — в «религию космического долга» у Фихте и в «религию космического чувства» у Шлейермахера. В рамках общей проблематичности этого направления (определившего религиозический ландшафт отчасти XVII и всего XVIII в.), объясняемого тем, что «религия собственного производства» — не религия в реальном смысле, но лишь та или иная абстракция религии (вследствие чего производился виртуальный объект), говорить о прогрессе можно только в дискретном смысле, не в континуальном. Кантианская «религия как этика» была в такой же мере очевидным шагом назад в сравнении с естественной религией классического деизма, в какой шлейермахеровская «религия космического чувства» — шагом вперед в сравнении с кантианской¹.

Наконец, третье основное направление религиологии можно назвать философской *апологией реальной религии*. Ее прообразы различимы также в античности — прежде всего у Цицерона и Плуларха, а собственные формы у христианских теистов, начиная с Лактанция и завершая такими критиками кантианства, как Клэйкер и Радефельд. Теистическая позиция не находилась в отличие от атеистической в конфликте с рациональностью и в отличие от деистической в конфликте с самой реальностью религии (которая не может быть артефактом), и потому она имела изначальные преимущества перед ними. Но и здесь прогресс был так-

¹ Отметим, что между этим типом и предыдущим не всегда были непроходимые границы: примеры Дидро и Форберга, которые начинали с деистических презумпций и пришли к атеизму, подтверждают это.

же относительным: теистическое понимание религии в XVIII в. не сделало значительного шага в сравнении с лактанциевским, а наряду с удачными способами защиты «религии Откровения»¹ предлагались и те, что исходили из принятия правил игры, навязанных оппонентами².

Все эти три типа отношения к религии продолжали воспроизводиться и после XVIII в. и будут воспроизводиться столько, сколько будет существовать ФР. Ведь они фактически «перекрывают» все варианты того, что философы могут делать с религией (и действительно, они могут стремиться лишь к пониманию и апологии религий существующих, к разоблачению их или к попыткам создания «своих религий»³).

Прогресс *абсолютный* можно видеть в осмыслении самих понятий «религия» и «ФР». Результаты «первого прогресса» были полностью реализованы уже к концу периода «ранней религиологии», второго — лишь в последней трети XVIII в.

В разработке понятия религии различимы несколько решающих вех. Первая обозначилась в обобщающем определении религии у Цицерона как человеческого поклонении и служении божественному порядку мироздания и в осмыслении наряду с внешним *бого-служением* также внутреннего. Вторая — в установлении сущностной характеристики того же бого-служения в качестве реализации экзистенциальной «связи» между Божеством и человеком у Лактанция и его сотериологического измерения (в качестве признака «истинной религии») у бл. Августина. Третья — в синтезе сакраментального и нравственного аспектов бого-служения у Фомы Аквинского. Дальнейшая — в обобщении религии (в единственном числе) как сущности «эмпирических культов» у Николая Кузанского (при котором первая мыслилась как божественное уста-

¹ Как-то апелляция к тому, что естественная религия рассчитана на то, что человек состоит не только из души, но и из тела и является существом не «атомарным», но общественным, или акцентирование того, что если религии *A*, *B* и *C* в решающе важном пункте *X* находятся в отношении взаимоотрицания, то не могут быть одинаково истинными.

² Речь идет прежде всего о признании того, что естественная религия может рассматриваться как начальная ступень религии, над которой, как «второй этаж», может уже надстраиваться «богооткровенная религия».

³ Если воинствующий атеизм Маркса, Фрейда или Р. Доукинса относится ко второму типу, то «религии» Дж. Хика, процесс-теологов или феминисток вроде Г. Янцен — к третьему.

новление в мире человеческого многообразия). Следующая стадия — эпохи зрелого гуманизма и Реформации — отмечается уже представлением и о нехристианских *религиях* (во множественном числе), которое можно вычитать даже у таких антиподов, как Лютер и Монтень, и, наконец, окончательно формируется современное понятие религии — вследствие того, что в религии (во множественном числе) включается и само христианство, которое больше не противопоставляется как иноприродное явление другим религиям. Правда, в этой схеме «четырех религий» язычество еще трактовалось как единая «мировая религия» (наряду с тремя монотеистическими), что, конечно, противоречило религиоведению, однако до реального религиоведения тогда еще было далеко, и его нагрузку несла религиология.

Несмотря на отдельные «откаты» (в виде, например, различия у Канта единой религии и множества «вер»), идея того, что религия есть родовое понятие, а не «сингулярное» (как у Фомы Аквинского), окончательно укореняется в европейском интеллектуальном пространстве. И происходит это в значительной мере благодаря деятельности философов. О том, что мы имеем здесь дело с очень важной парадигмой теоретической мысли, свидетельствуют точные параллели между эволюциями понятий *religio* и *cultura*. И второй термин, как и первый, был зафиксирован изначально (наиболее четко у того же Цицерона) как обозначение *процесса* (ср. «бого-служение» и «культивирование»¹) и лишь потом только *результатов* процесса². И здесь «первая революция» была связана с формированием понятия *культуры* (в единственном числе) как обобщения результатов социальной, технической и духовно-творческой активности человека, приобретшего своей деятельностью «вторую природу» после начальной первой. И здесь «вторая революция» привела к представлению о *культурах* (во множественном числе), которые можно различать по этнотерриториально-стадиальному признаку. Различие состояло преиму-

¹ Речь идет прежде всего о знаменитом пассаже из «Тускуланских бесед», где Цицерон от лица одного из собеседников, возражая оппоненту, ставяшему под сомнение ценность философии вследствие легкости злоупотребления ее результатами людьми недостойными, сравнивает философию с обработкой почвы души: *cultura... animi philosophia est* (II, [5], 13).

² Таков был самый, как представляется, значительный вывод, который авторитетнейший историк философии культуры Б. Копп сделал из сопоставления терминов *cultura* и *Kultur*. См.: [Копп, 1974. S. 4].

шественно в неравномерности прохождения «религией» и «культурой» своих стадий. Вторая оказалась более «консервативной», так как окончательная победа современного понятия культуры над необычайно резистивной цидероновской *cultura animi*¹ приходится лишь на издание «Идей к философии истории человечества» И. Гердера², тогда как современное понятие религии стало завоевывать территорию и раньше и увереннее.

В терминах однонаправленного «исторического прогресса» можно рассматривать и авторефлексию самой ФР в «век разума». Вначале в трудах теологов-иезуитов (З. фон Шторхенау, Ф. Парадю Фанжас) она предстает как *философская апологетика* «положительной религии» и потому не только не соответствует еще своей идее, но и принимается как нечто «данное» — в виде синтеза истинной религии и истинной философии. Затем конфессиональная монополия на ФР решительно нарушается К. Рейнгольдом, который трактует ее не только как основной ресурс для философского реформирования религии, но и как одну из *предметных областей философии*. Правда, оппоненты кантовской философии Клэйкер и ранний Шеллинг трактуют ФР скорее как новое *направление философии*, чем как отдельную ее предметную область, но зато сам поздний Кант — как «*философское исследование религии*», результатом которой может быть «чисто философское учение о религии». Фихте иенского периода сделал наконец ФР предметом специальной методологической реконструкции. Ее результат можно представить в виде трехуровневой иерархии дискурсов: первый соответствовал феноменологии религиозного чувства как исходного начала «религиозного» как такового; второй — онтологии основного «религиозного отношения» (между Божеством и конечными субъектами); высший — общей «философии-о-религии» в виде нескольких функций, основная из которых соответствует чисто теоретическому исследованию «религиозного» и определению самого понятия религии.

¹ Именно в этом значении культивирования ума, души, духа слово «культура» полностью преобладает в английском и французском языках XVIII в. (более того, можно говорить о его «втором дыхании» в эпоху Просвещения), удерживая заметные позиции и в немецком языке.

² В связи с культурологической терминологией основного труда Гердера см.: [Корр, 1974. С. 19–26]

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Принятые сокращения

- АФ – Античная философия: Энциклопедический словарь. М. : Прогресс-Традиция, 2008.
- РИ – Религиоведческие исследования = *Researches in Religious Studies* ; гл. ред. П. Костылев. М. : Изд. Воробьев А.В., 2009. № 1–2.
- ФН – Философские науки.
- ФР, 2007 – Философия религии: Альманах 2006–2007 ; отв. ред. В.К. Шохин. М. : Наука, 2007.
- ФР, 2010 – Философия религии: Альманах 2008–2009 ; отв. ред. В.К. Шохин. М. : Языки славянских культур, 2010.
- ФЭ – Философская энциклопедия ; гл. ред. Ф.В. Константинов. Т. 1–5. М. : Советская энциклопедия, 1960–1970.
- АА – Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen. Bd. I–XXIII. Berlin, 1910–1955.
- ANCL – Ante-Nicene Christian Library. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325 ; ed. by the rev. A. Roberts and J. Donaldson. Edinburgh : T. & T. Clark, 1867–1871.
- CPhR – A Companion to Philosophy of Religion ; ed. by L. Philip. Quinn and Charles Taliaferro. Blackwell Publishing, 1997.
- CPhU – Encyclopedie philosophique universelle. Т. 3: 1. Les Oeuvres philosophiques. Dir. par A. Jacob. P., 1992.
- EPhU – Encyclopedie philosophique universelle. Т. 3: 1. Les Oeuvres philosophiques. Dir. Par A. Jacob. P., 1992.
- FPhA – Faith and Philosophical Analysis: the Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion ; ed. by H.A. Harris, Ch.J. Insole. Aldershot ; Burlington (VT) : Ashgate, 2005.
- HWPh – Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VIII ; hrsg. J. Ritter, K. Grunder. Bd. VIII. Basel u.a. : Schwabe, 1992.
- 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.
- NZSThRPh – Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin, 1959 –).

- PhR – Philosophy of Religion. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium 15th to 21st 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.
- REPh – Routledge Encyclopedia of Philosophy. Gen ; ed. Edward Craig. L. ; N.Y. : MacMillan, 1998.
- RH – Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie ; hrsg. von A. Halder, K. Kienzler, J. Möller. Düsseldorf : Patmos, 1988.
- RSt – Religious Studies (Cambridge, 1965 –).

Библиографический список

Лексиконы

- Бейль, 1968: *Бейль П.* Исторический и критический словарь. Т. 1–2. М. : Мысль, 1968.
- Дворецкий, 1976: *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М. : Русский язык, 1976.
- Angeles, 1981: *Angeles P.A.* Dictionary of Philosophy. N.Y. etc. : Barnes & Noble, 1981.
- Apel & Ludz, 1958: *Apel M., Ludz P.* Philosophisches Wörterbuch. Berlin : Walter de Gruyter, 1958.
- 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.
- Encyclopédie, 1765: Encyclopédie, on Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, parune société de gens de lettres mis en ordre et publié par Mr. XXX. T. 14. Neufchastel: Samuel Fauche, 1765.
- Grooten & Steenbergen, 1972: *Grooten J., Steenbergen G.* New Encyclopedia of Philosophy : transl. from Dutch ; ed. and revised by E. van den Bossche. N.Y. : Philosophical Library, 1972.
- Krug, 1832–1838: *Krug W.T.* Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. Bd. 1–5. Leipzig, 1832–1838.
- Larousse, 1866–1890: *Larousse P.* Grand Dictionnaire universel du XIX-e siècle. T. XII. P., 1866–1890.
- Mittelstrass, 1995: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie : hrsg. von J. Mittelstrass. Bd. III. Stuttgart, Weimar : Verlag J.B. Metzler, 1995.
- Murray, 1897: A New English Dictionary on Historical Principles ; ed. by J.A.H. Murray. Vol. III. Oxford, 1897.

Neuhäussler, 1963: *Neuhäussler A.* Grundbegriffe der philosophischen Sprache. München : Ehrenwirth, 1963.

Nonnotte, 1778: *M. l'abbé Nonnotte.* Dictionnaire philosophique de la Religion, Où l'on établit tous les points de la religion, attaqués par les incrédules, où l'on répond a toutes leurs objections. T. I—IV. Lyon : Chez J.S. Grabit, 1778.

Ziegenfuss, 1949: *Ziegenfuss W.* Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. Bd. I—II. Berlin, 1949.

Первоисточники

Августин, 1906: Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского. Ч. 3. Киев : Типография И.И. Чоколова, 1906.

Августин, 1998: *Блаженный Августин.* Творения. Т. 1. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998.

Античные риторика, 1978: Античные риторика. Собрание текстов, статьи, комментарии и общая редакция проф. А.А. Тахо-Годи. МГУ, 1978.

Беркли, 1978: *Беркли Дж.* Сочинения. М. : Мысль, 1978.

Боголюбов, 1915: *Боголюбов Н.* Философия религии. Ч. 1. Историческая. Т. 1. Киев, 1915.

Болингброк, 1978: *Болингброк.* Письма об изучении и полноте истории ; пер. С.М. Берковской, А.Г. Парфенова, А.С. Розенцвейга. М. : Наука, 1978.

Вико, 1940: *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций ; пер. и коммент. А.А. Губера. Л. : Художественная литература, 1940.

Вольтер, 1988: *Вольтер.* Философские сочинения. М. : Наука, 1988.

Гельвеций, 1973—1974: *Гельвеций К.А.* Сочинения. В 2 т. М. : Мысль, 1973—1974.

Гердер, 1977: *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества ; пер. и прим. А.В. Михайлова. М. : Наука, 1977.

Гоббс, 1991: *Гоббс Т.* Сочинения. Т. 1—2. М. : Мысль, 1991.

Гольбах, 1963: *Гольбах П.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М. : Социально-политическая литература, 1963.

Дидро, 1986: *Дидро Д.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М. : Наука, 1986.

Диоген Лаэртский, 1986: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. : Мысль, 1986.

Иоанн Дамаскин, 1992: *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М. : Центр по изучению религий, 1992.

Кампанелла, 1954: *Кампанелла.* Город Солнца ; пер. с лат. и коммент. Ф.А. Петровского ; пер. приложений М.Л. Абрамсон, С.В. Шервинского, В.А. Ещина. М. : Изд-во АН СССР, 1954.

Кант, 1994: *Кант И.* Собрание сочинений. В 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 ; под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994.

- Кант, 2000: *Кант И.* Лекции по этике ; пер. с нем. А.К.Судакова; общ. ред., сост. и вступит. ст. А.А. Гусейнова. М. : Республика, 2000.
- Коллинз, 1967: *Английские материалисты XVIII в.* Собр. соч. В 3 т. Т. 2 ; под общ. ред. и с примеч. Б.В. Мееровского. М. : Мысль, 1967.
- Ламетри, 1983: *Ламетри Ж.О.* Сочинения. М. : Мысль, 1983.
- Лукреций, 1958: *Лукреций.* О природе вещей ; пер. с лат., вступит. ст. и коммент Ф.А. Петровского. М. : Изд-во АН СССР, 1958.
- Маковельский, 1940—1941: *Маковельский А.О.* Софисты. Вып. 1—2. Баку, 1940—1941.
- Мелье, 1937: *Мелье Ж.* Завещание. М. : ОГИЗ, 1937.
- Монтескье, 1955: *Монтескье Ш.* Избранные произведения ; общ. ред. и вступит. ст. М.П. Баскина. М. : Политическая литература, 1955.
- Мор, 1953: *Мор Т.* Утопия ; пер. А.И. Малеина, Ф.А. Петровского. М. : Изд-во АН СССР, 1958.
- Николай Кузанский, 1979: *Николай Кузанский.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1979.
- Новалис, 1996: *Новалис.* Гимны к ночи ; пер. с нем. В. Микушевича. М. : Энигма, 1996.
- Платон, 1986: *Платон.* Диалоги. М. : Мысль, 1986.
- Платон, 2007: *Платон.* Собрание сочинений. Т. 3. Ч. 1 ; под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. СПб. : Изд-во О. Абышко, 2007.
- Рождественский, 1893: *Рождественский Н.П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия. Т. 1—2. СПб., 1893.
- Руссо, 1913: *Руссо Ж.Ж.* Эмиль, или О воспитании ; пер. с франц. М.А. Энгельгардта. СПб. : Школа и жизнь, 1913.
- Руссо, 1998: *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М. : КАНОН-пресс-Ц, 1998.
- Секст Эмпирик, 1975—1976: *Секст Эмпирик.* Сочинения. В 2 т. М. : Мысль, 1975—1976.
- Скворцов, 2007: *Прот. Иоанн Скворцов.* Лекции по философии религии. Ч. 1 ; изд. рукописи и коммент. Н.А. Куценко // ФР. 2007. С. 399—427.
- Скворцов, 2010: *Прот. Иоанн Скворцов.* Лекции по философии религии. Ч. 2 ; предисловие и издание рукописи Н.А. Куценко // ФР. 2010. С. 397—421.
- Спиноза, 1998: *Спиноза Б.* Трактаты. М. : Мысль, 1998.
- Стойки, 1995: *Римские стойки.* М., 1995.
- Тертуллиан, 1994: *Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.* Избранные сочинения ; сост. и общ. ред. А.А. Столярова. М. : Прогресс, 1994.
- Тихомиров, 1897: *Прот. Дмитрий Тихомиров.* Курс основного богословия. 2-е изд. СПб., 1897.
- Толанд, 1967: *Английские материалисты XVIII в.* Собр. соч. в 3 т. Т. 1 ; под общ. ред. и со вступ. ст. Б.В. Мееровского. М. : Мысль, 1967.
- Фихте, 1993: *Фихте И.Г.* Сочинения в двух томах. СПб. : Мифрил, 1993.

- Фихте, 1995: *Фихте И.Г.* Сочинения. Работы 1792–1801 гг.; изд. подгот. П.П. Гайдено. М. : Ладомир, 1995.
- Фрагменты стоиков, 1998: Фрагменты ранних стоиков. Т. I ; пер. и коммент. А.А. Стоярова. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998.
- Фрагменты стоиков, 2002: Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 2 ; пер. и коммент. А.А. Стоярова. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2002.
- Фрагменты философов, 1989: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики ; изд. подг. А.В. Лебедев. М. : Наука, 1989.
- Цицерон, 1985: *Цицерон.* Философские трактаты ; пер. с лат. М.И. Рижского. М. : Наука, 1985.
- Шлегель, 1983: *Шлегель Ф.* Эстетика, философия, критика. Т. 1. М., 1983.
- Шлейермахер, 1911: *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи ; пер. с нем. С.Л. Франк; вступ. статья переводчика. М. : Русская мысль, 1911.
- Юм, 1996: *Юм Д.* Сочинения. В 2 т. Т. 2 ; пер. с англ. С.И. Церетели, В.С. Швырева и др.; примеч. И.С. Нарского. М. : Мысль, 1996.
- Albertus Magnus, 1971: S. Alberti Magni Opera Omnium. T. V. P. 1 ; ed. P. Hossfeld. Aschendorff: Manasterii Westfalorum, 1971.
- Arnobius, 1871: The Seven Books of Arnobius adversus gentes // ANCL. Vol. XIX. 1871.
- Augustin, 1846: La cite de Dieu de Saint Augustin, éd. avec la texte latin. Trad. nouvelle, par L. Moreau. T. 1–2. P. ; Lyon, 1846.
- Bentley, 1713: *Bentley R.* Remarks upon a late discourse of free-thinking. L. : J. Morphew & E. Curll, 1713.
- 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.
- Butler, 1736: The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature. To which are added Two brief Dissertations: I. Of personal Identity, II. Of the Nature of Virtue. L., 1736.
- Calvin, 1859: Institution de la Religion Chrestienne par Jehan Calvin. P. : Libraire de Ch. Meyrueis et Compagne, 1859.
- Cicero, 1865: *M. Tullii Ciceronis.* De natura deorum Libri tres. Erkl. von G.F. Schoemann. Berlin : Weidemannsche Buchhandlung, 1865.
- Clarke, 1706: *Clarke S.* A Discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the Christian revelation. L., 1706.
- Clarke, 1978: *Clarke S.* A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of Christian Revelation. N.Y. : Garland, 1978.

Clementine Recognitions, 1867: *The Writings of Tatian and Thophilus; and the Clementine Recognitions*; transl. by rev. B.P. Pratten, M. Dods, T. Smith // ANCL. Vol. III., 1867.

D'Alembert, 1805: *D'Alembert J. le R. Essai sur les elements de philosophie*. P., 1805.

Eberhard, 1781: *Eberhard I.A. Sittenlehre der Vernunft*. Berlin, 1781.

Eighteen Principal Upaniṣads: *Eighteen Principal Upaniṣads*. Vol. I; ed. by V.P. Limaye, R.D. Vadekar. Poona, 1958.

Fichte, 1908–1912: *Fichte J.G. Werke*. Auswahl in sechs Bänden. Mit mehrerren Bildnissen Fichtes; hrsg. und eingel. von F. Medicus. Leipzig: Fritz Eckardt, 1908–1912.

Fontenel, 1908: *Fontenel B. de. Histoire des oracles*; ed. par L. Maigron. P., 1908.

Forberg, 1910: *Forberg K. Entwicklung des Begriffs der Religion* // J.G. Fichte Auswahl in sechs Bänden. Mit mehrerren Bildnissen Fichtes; hrsg. und eingel. von F. Mendicus. Bd. III. Leipzig: Fritz Eckardt, 1910. S. 135–150.

Herder, 1869: *Herder J.G. von. Ideen zur Geschichte der Menschheit*. Bd. I–III; hrsg. von J. Schmidt. Leipzig: F.K. Brockhaus, 1869.

Heydenreich, 1790–1791: *Heydenreich K.H. Betrachtungen über die Philosophie der Natürlichen Religion*. Bd. I–II. Leipzig, 1790–1791.

Jerusalem, 1773: *Jerusalem J.F.W. Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*. Th. II. Braunschweig, 1773.

Jacob, 1796: *Jacob L.H. Annalen der Philosophie und des philosophisches Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer*. Zweiter Jahrgang. Leipzig, 1796.

Jacobi, 1812–1825: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. Bd. I–VI; hrsg. von J.F. Köppen, C.J. Roth. Leipzig: Fleischer, 1812–1825.

Kant, 1990: *Kant I. Eine Vorlesung über Ethik*; hrsg. von G. Gerhardt. Frankfurt/M: Fischer, 1990.

Kleuker, 1789: *Kleuker J.F. Prüfung und Erklärung der vorzüglichen Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christentums wie der Offenbarung überhaupt*. Zweiter Theil, welche eine Kritik der neuesten Philosophie der Religion enthält. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1789.

Lactantius, 1739: *Lucii Coelii sive Caecilii Lactantii Firmani Opera Omnia quae exstant cum notis integris Chr. Cellarii et selectis aut excerptis Erasmi Betuleii...* Lipsiae, 1739.

Lactantius, 1871: *The Works of Lactantius*; transl. by W. Fletcher. Vol. II // ANCL. Vol. XXII.

Leland, 1754: *Leland J. A View of the Principal Deistic Writers*. Vol. I. L.: B. Dod, 1754.

Lessing, 1956: *Lessing G.E. Gesammelte Werke in zehn Bänden*; hrsg. von P. Rilla. Bd. VII. Berlin, 1956.

Meier, 1753: *Meier G.F. Philosophische Sittenlehre*. Th. I. Halle, 1753.

Meier, 1759: *Meier G.F. Metaphysik*. Th. IV. Halle, 1759.

- Meier, 1764: *Meier G.F.* Philosophische Betrachtung über die christliche Religion. Bd. III. Halle, 1764.
- Montaigne, 1962: *Montaigne.* Essays. T. 1 ; ed., conforme au texte de l'exemplaire de Bordeau avec les additions de l'édition posthume... par M. Rat. P. : Garnier Frères, 1962.
- Morgan, 1712: *Morgan T.* Physico-theology. L., 1712.
- Morgan, 1738: *Morgan T.* The Moral Philosopher. L., 1738.
- Nicolai de Cusa, 1959: *Nicolai de Cusa.* De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia ; ed. comm. illustr. R. Klibansky et H. Batscour. Hamburg, 1959.
- Para du Phanjas, 1774: *Para du Phanjas F.* Les Principes de la Saine Philosophie, Conciliés avec Ceux de la Religion; ou La Philosophie de la Religion. T. I—II. P. : Chez C., A. Jombert, 1774.
- Pöhlitz, 1795: *Pöhlitz K.H.L.* Beitrag zur Kritik der Religionsphilosophie und Exegese unsers Zeitalter. Ein Versuch auf Veranlassung der neuesten zur Begründung einer reinen Religionswissenschaft angestellten Untersuchungen. Leipzig, 1795.
- Ramsey, 1748: *Ramsey A.M.* The philosophical Principles of natural and revealed Religion. Vol. 1. Glasgow, 1748.
- Reinhold, 1924: Briefe über die Kantische Philosophie von Carl Leonard Reinhold ; hrsg. von Dr.R. Schmidt. Leipzig : Verlag von Philipp Reclam Jun., 1924.
- Sheftesbury, 1749: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. By the Right Honourable Anthony, Earl of Sheftesbury. Vol. I—II. L., 1749.
- Schelling, 1856: *Schelling F.W.J.* Sämmtliche Werke. Abt. 1, Bd. 1. Stuttgart—Augsburg, 1856.
- Schlegel, 1799: Notiz zu «Reden über die Religion» // Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. 1799. Bd. II. St. 2, S. 288—300.
- Schlegel, 1800: *Schlegel F.* Ideen // Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. 1800. Bd. III. St. 1. S. 4—33.
- Schleiermacher, 1999: *Schleiermacher F.* Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799); hrsg. von G. Meckenstock. Berlin ; N. Y.: Walter de Gruyter, 1999.
- Schopenhauer, 1919: *Schopenhauer A.* Sämmtliche Werke. Bd. II. Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. Leipzig : Hesse & Becker, 1919.
- Semler, 1777: *Semler I.S.* Ausführliche Erklärung über einige neue theologischen Aufgaben, Censuren und Klagen. Halle, 1777.
- Semler, 1784: *Semler I.S.* Ob der Geist der Widerchristus unser Zeitalter auszeichne? In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen beantwortet. Halle, 1784.
- Skelton, 1749: *Skelton P.* Deism Revealed or, the Attack on Christianity Candidly Reviewed. Vol. II. L. : A. Miller, 1749.

Spalding, 1748: *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*. Greifswald, 1748.

Storchenau, 1772: *Storchenau S. von. Institutionum Metaphysicarum Libri V*. Wien, 1772.

Storchenau, 1810: *Storchenau S. von. Die Philosophie der Religion*. Th. I—III. Neue Aufgabe. Köln : Fabricius, 1810.

Thomas D'Aquin, 1985: *Thomas D'Aquin. Somme Theologique*. T. 3. P. : Les Editions du Cerf, 1985.

Tindal, 1709: *Tindal M. Four Discourses on the Following Matters: viz. I. Of Obedience to the Supreme Powers, and the Duty of Subjects in all Revolutions. II. Of the Laws of Nations, and the Rights of Sovereigns. III. Of the Power of the Magistrate, and the Rights of Mankind, in Matters of Religion. IV. Of the Liberty of the Press*. L., 1709.

Tindal, 1995: *Tindal M. Christianity as Old as the Creation or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*. Vol. 1; ed. by J.V. Price. L. : Thoemmes, 1995.

Töllner, 1769: *Töllner J.G. Kurze vermischte Aufsätze*. Bd. II, 1ste Sammlung. Frankfurt am Oder, 1769.

Современные публикации

Антонов, 2007 а: *Антонов К.М. Философия религии В.С. Соловьева* // ФН. 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* // ФН. 2007. № 3. С. 18–23.

Антонов, 2009: *Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX в. М. : ПСТГУ, 2009.*

Аринин, 1998: *Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Монография. Архангельск : Поморский гос. ун-т, 1998.*

Аринин, 2004: *Аринин Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины)*. М. : Академический проект, 2004.

Василенко, 2009: *Василенко Л.И. Введение в философию религии*. М. : Изд-во ПСТГУ, 2009.

Ваттимо, 2007: *Ваттимо Дж. После христианства*. М. : Три квадрата, 2007.

Верлинский, 2008: *Верлинский А.Л. Продик Кеосский* // АФ. С. 625–628.

Верлинский, 2008а: *Верлинский А.Л. Протагор из Абдер* // АФ. С. 643–651.

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.

Гайденко, 1995: *Гайденко П.П.* Жизнь и творчество Иоанна Готлиба Фихте // И.Г. Фихте Сочинения. Работы 1792–1801 гг. ; изд. подг. П.П. Гайденко. М. : Ладомир, 1995. С. 6–67.

Гараджа, Митрохин, 2001: *Гараджа В.И., Митрохин Л.Н.* Философия религии // Новая Философская Энциклопедия. Т. IV. М. : Мысль, 2001. С. 230–235.

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-соц. ин-т ; Воронеж : НПО МОДЭК, 2008.

Ермишин, 2008: *Ермишин О.Т.* Философия религии. Концепции религии в зарубежной и русской философии. 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.

Коплстон, 2004: *Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше ; пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В.В. Васильева. М. : Республика, 2004.

Копцева, 1999: *Копцева Н.П.* Философия религии : учеб. пособие. Красноярск, 1999.

Крэнфилд, 2004: Евангелие от Марка. Комментарий к греческому тексту. Крэнфилд Ч.Дж. Комментарий к Евангелию от Марка. Реферат: Cranfield Ch.J. The Gospel According to St. Mark. Cambridge University Press, 1971. М. : Центр библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи РПЦ, 2004.

Кузнецов, 1964: *Кузнецов В.* Мелье Жан // ФЭ. Т. 3. С. 384–385.

Кузнецов, 1976: *Кузнецов В.* Нежон, Жак Андре // ФЭ. Т. 4. С. 15–16.

Кураев, 2005: *Кураев В.И.* Философия и религия // Философия : учебник ; под общ. ред. В.В. Миронова. М. : Норма, 2005.

Куценко, 2007: *Куценко Н.А.* Протоиерей Иоанн Скворцов и Киевская духовно-академическая школа // ФР. 2007. С. 393–398.

Лебедев, 2008: *Лебедев А.В.* Ксенофан из Колофона // АФ. С. 443–444.

Левинская, 2008: *Левинская И.А.* Деяния Апостолов. Гл. 9–28. Историко-филологический комментарий. СПб. : Нестор-История, 2008.

Лосев, 1996: *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996.

Лосский, 2003: *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003.

Льюис, 2005: *Льюис К.С.* Просто христианство. М. : Дом надежды, 2005.

- Льюис, 2008: *Льюис К. С.* Размышления о псалмах. М. : Дом надежды, 2008.
- Майоров, 1989: *Майоров Г. Г.* Цицерон и античная философия религии. М. : Знание, 1989.
- Мецгер, 2008: *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение ; пер. с англ. 6-е изд. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008.
- 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. 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. М. : Академический проект, 2006.
- Проблемы философии религии, 2003: Проблемы философии религии и религиозоведения : учеб. пособие ; А. Н. Красников, Л. М. Гаврилина, Е. С. Эльбякан. Калининград : КГУ, 2003.
- Рикёр, 1997: *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1997.
- Солопова, 2008: *Солопова М. А.* Плутарх из Херонеи // АФ. С. 590–596.
- Спиркин, 2008: *Спиркин А. Г.* Философия. 2-е изд. М. : Гардарики, 2008.
- Суинберн, 2007: *Суинберн Р.* Философия религии в англо-американской традиции // ФР. 2007. С. 89–136.
- Томпсон, 2001: *Томпсон М.* Философия религии ; пер. с англ. Ю. Бушуевой. М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001.
- Торчинов, 1997: *Торчинов Е. А.* Религия мира. Опыт запредельного. СПб. : Петербургское востоковедение, 1997.
- Тульпе, 2004: *Тульпе И. А.* История религии для философии религии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. Вып. 4. 2004. С. 105–115.
- Усачев, 2004: *Усачев А. В.* Различия в предмете исследований философии религии и религиозной философии // Собор: Альманах религиозоведения. Вып. 5. Елец : Елецкий Государственный университет, 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*; под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. 3-е изд., доп. М. : Гардарики, 2003.

Философия, 2005: *Философия* ; под ред. В.П. Горюнова. М. : Гардарики, 2005.

Фишер, 2004: *Фишер К.* История новой философии. Т. 6. Иоганн Готлиб Фихте. СПб. : РХГИ, 2004.

Фокин, 2001: *Фокин А.Р.* Арнобий старший // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 376–378.

Фокин, 2006: *Фокин А.Р.* Учение о богодухновенности Священного Писания в древней Церкви // Православие и Библия сегодня. Сборник статей. М., 2006. С. 92–135.

Фокин, 2007: *Фокин А.Р.* Естественная теология в латинской патристике // ФР. 2007. С. 282–301.

Цебенко, 1960: *Цебенко М.* Гольбах Поль Анри // ФЭ. Т. 1. С. 384–385.

Чернов, Шевченко, 2007: *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Кант и Якоби // Иммануил Кант. Наследие и проект ; под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. М. : Канон+, 2007. С. 480–497.

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.

Шахнович, 2008: *Шахнович М.М.* Евгемер из Мессины // АФ. С. 358–359.

Шахнович, 2008а: *Шахнович М.М.* Филодем из Гадары // АФ. С. 761–768.

Шахнович, 2008б: *Шахнович М.М.* Эпикур // АФ. С. 815–822.

Шеффлер, 2010: *Шеффлер Р.* Понимать религии – оценивать религии // ФР. 2010. С. 39–62.

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

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 // ФР. 2007. С. 15–88.

Шохин, 2008: *Шохин В.К.* Философский теизм классической йоги // Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia. К 80-летию П.А. Гринцера. М. : Наука, 2008. С. 409–449.

Шохин, 2008а: *Шохин В.К.* Христианство как религия политкорректности в современной Европе: иллюзии и реальные перспективы // *Альфа и Омега*. 2008. № 3 (53). С. 216–236.

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

Шохин, 2010а: *Шохин В.К.* «Философия религии»: становление авторефлексии // *ФР*. 2010. С. 16–38.

Яблоков, 1994: *Яблоков И.Н.* Основы теоретического религиоведения. М., 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 of // *REPh*. Vol. 8. P. 238–248.

Arrington & Addis, 2001: *Wittgenstein and Philosophy of Religion* ; ed. by R.L. Arrington, M. Addis. L. ; N.Y. : Routledge, 2001.

Baur, 1996: *Baur J.* Zum Verhältnis von Systematischer Theologie und Religionsphilosophie // *NZSThRPh*. 1996. Bd. 38. Hf. 3. S. 239–246.

Beiser, 1998: *Beiser F., Herder J.G.* // *REPh*. Vol. 4. P. 378–384.

Beaty & Fisher & Nelson, 1998: *Christian Theism and Moral Philosophy* ; ed. by M. Beaty, C. Fischer, M. Nelson. Mercer University Press, 1998.

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 11th 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. and 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 ; L. : 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.

Dierse, 1992: *Religion VI. 18. Jahrhundert // HWPh. S. 653–673*.

Duméry, 1957: *Duméry H. Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*. T. 1. P. : Presses universitaires de France, 1957.

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*.

Feil, 1992: *Feil E.* Religion V (Vom Beginn der Neuzeit bis zur Frühaufklärung – B) // HWPh. S. 646–653.

Feiereis, 1965: *Feiereis 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. L. : SCM Press, 1955.

Flint & Rea, 2009: The Oxford Handbook of Philosophical Theology ; ed. by Th. 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.

Gestrich, 1981: *Gestrich Chr.* Deismus // Theologische Realenzyklopädie. Bd. VIII. B. ; N.Y., 1981. S. 392–406.

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 ; ed. par J. Greisch. P. : Beauschesne, 1991.

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 // CPhR. P. 615–620.

Grisetz, 1975: *Grisetz G.* Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion. Notre Dame : University of Notre Dame, 1975.

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 // FPhA. 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. L.: Macmillan, 1985.
- Hick, 1989: *Hick J. An Interpretation of Religion*. L.; 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.
- Hirsch, 1960: *Hirsch E. Geschichte der neuern evangelischen Theologie in Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Bd. I–V. Gütersloh, 1960.
- 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.
- Jaeschke, 1992: *Jaeschke W. Religionsphilosophie* // HWPh. S. 748–763.
- Janzen, 1998: *Janzen G. Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press, 1998.
- Janzen, 1999: *Janzen G.M. What's the Difference? Knowledge and Gender in (Post) Modern Philosophy of Religion* // *Philosophy of Religion: The Big Questions*; ed. by E. Stump, M.J. Murray. Malden (Mass): Blackwell Publishers, 1999. P. 454–467.
- Jäger, 1998: *Analytische Religionsphilosophie*; hrsg. von Chr. Jäger. Paderborn 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*; hrsg. 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 University Press, 1989. P. 15–39.

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. P. 3–28.

Kuhn, 1992: *Kuhn R.* Forberg Friedrich Karl // *EPhU. III.* 1. P. 1769.

Kutschera, 1990: *Kutschera F. von.* Vernunft und Glaube. Berlin ; N.Y. : Walter de Gruyter, 1990.

Lechler, 1841: *Lechler G. V.* Geschichte des englischen Deismus. Tübingen, 1841.

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 Podeivin, 1996: *Le Podeivin R.* Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion. L. : Routledge, 1996.

Lewis, 1967: *Lewis H. D.* Philosophy of Religion. History of // *The Encyclopedia of Philosophy*. P. Edwards Editor in Chief. Vol. VI. N.Y. ; L. : MacMillan, 1967. P. 276–285.

Lieberg, 1973: *Lieberg G.* Die «theologia tripertita» in Forschung und Bezeugung // *Aufstieg und Niedergang der zömischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuern Forschung* ; N.Y. : Walter de Gruyter, 1973. S. 83–115.

Loades, 2005: *Loades A.* Philosophy of Religion: Its Relation to Theology // *FPhA*. P. 136–147.

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.

Magnin, 1937: *Magnin E.* Religion // *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie, leurs preuves et leur histoire. Commencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, continué sous celle de É. Amann. T. XIII. P., 1937.*

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. Second Edition. Vol. 12* ; ed. Th. Carson, J. Cerrito. 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: 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. 2-te, völlig neu bearb. Auflage ; hrsg. von J. Höffer, K. Rahner. Bd. VIII. Freiburg: Herder, 1963. S. 1190–1191.
- Molendijk & Crop & Vries, 2000: *Post-Treism: Reframing the Judeo-Christian Tradition* ; ed. by A.L. Molendijk, H.A. Crop, H. de Vries. Leuven : Peeters, 2000.
- Möller, 1988: *Möller J. Die Frage nach den Horizonten // RH*. S. 331–338.
- Müller, 2003: *Müller K. Religion / Religionsphilosophie // Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie* ; hrsg. von A. Franz, W. Baum, K. Kreuzer. Freiburg etc. : Herder, 2003. S. 350–352.
- Negroni, 1992: *Negroni B. de, Margolin T.C. Charron Pierre // EPhU*. P. 471–473.
- Neville, 1995: *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*. L. etc. : MacMillan, 1982.
- Niewöhner, 1995: *Klassiker der Religionsphilosophie von Platon bis Kierkegaard* ; hrsg. von F. Niewöhner. München : Ch. Beck, 1995.
- Nygren, 1972: *Nygren A. Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Theology* ; author. transl. by P.S. Watson. L. : 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 // RH*. S. 38–55.
- Pailin, 1986: *Pailin D.A. Groundwork of Philosophy of Religion*. L. : Epworth Press, 1986.
- Paterson & Hasker & Reichenbach & Basinger, 1991: *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion / 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: *Pojman L., Rea M.* Philosophy of Religion: An Anthology. Belmont (CA) : Thomson Wadsworth, 2008.
- Popkin, 1998: *Popkin R.H.* Charron, Pierre // *REPh*. Vol. 2. P. 287–290.
- 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? // *Nu-men*. 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) // *HWPh*. S. 633–644.
- Rosenau, 2000: *Rosenau H.* Contemporary Philosophy of Religion in the German Speaking Countries // *NZSThRPh*. 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: *Sarot M., Scott M., Wisse M.* Philosophy of religion: a critical survey of Internet resources // *RSt*. 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.
- Schröder, 1992: *Schröder W.* Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // *HWPh*. S. 714–715.
- Schrödter, 1979: *Schrödter H.* Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme. Freiburg ; München : Alber, 1979.
- Seban, 1998: *Seban J.L.* Tindal, Matthew // *REPh*. Vol. 9. P. 420–423.
- Sell, 1988: *Sell A.P.F.* The Philosophy of Religion 1875–1980. L. 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. P. : 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.
- Smart, 1962: Historical Selections in the Philosophy of Religion ; ed. by N. Smart. L. : SCM Press, 1962.
- Spann, 1996: *Spann W.* Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie // NZSThRPh. 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. P. : 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, M.J. Murray. Malden (Mass) : Blackwell Publishers, 1999. P. XI–XII.
- Swinburne, 2004: *Swinburne R.* The Existence of God. Second Edition. Oxford : Clarendon Press, 2004.
- Swinburne, 2005: *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.
- Tennant, 1928–1930: *Tennant F.R.* Philosophical Theology. Vol. 1–2. Cambridge : Cambridge University Press, 1928–1930.
- Trilhaas, 1961: *Trilhaas W.* Religionsphilosophie. II. Religionsphilosophen // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3 Aufl. ; hrsg. von K. Gallig. Bd V. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961.
- Trilhaas, 1972: *Trilhaas 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. and 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. ; L. : Garland Publishing, Inc, 1978.

Wainwright, 1988: *Wainwright W.J.* Philosophy of Religion. Belmont (Ca) : Wadsworth, 1988.

Wainwright, 2005: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* ; ed. by William J. Wainwright. N.Y. : Oxford University Press, 2005.

Waldenfels, 1988: *Waldenfels H.* Interkulturelle Religionsphilosophie // RH. S. 225–241.

Weier, 1991: *Weier W.* Religion als Selbstfindung. Grundzüge einer existenzialanalytischen Religionsphilosophie. Paderborn, etc. Schönineh, 1991.

Welte, 1997: *Welte B.* Religionsphilosophie. 5te, überarb. und erweit. Auflage ; hrsg. von B. Casper, K. Kienzler. Frankfurt/M. : 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.

Zuurdeeg, 1958: *Zuurdeeg W.* An Analytical Philosophy of Religion. N.Y. : Abingdon Press, 1958.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абеляр 299
Абрахам У. 88, 89
Абу Бакраль-Раши 184
Августин Аврелий 120, 195, 238, 263,
272–274, 295, 296–298, 305, 308, 322,
325, 326, 401, 602, 753
Адамс Р. 52
Аддисон М. 94
Аделунг И. 490
Адриансе Г.А. 124, 172, 173, 178, 193
Акоста У. 337
Алан Лильский 300
Альберт Великий 39, 299
Аль-Газали 234
Андерсон П. 107
Ансельм Кентерберийский 52, 233,
299, 320, 659
Антифонт 262
Антонов К.М. 21, 29–32, 42, 243
Апель М. 149
Арендт Х. 109
Аринин Е.И. 38, 39, 41
Аристотель 40, 51, 52, 117, 200, 242, 248,
255, 263, 302, 316, 340, 419, 463
Арнобий 288–290, 321
Аррингтон Р. 94
Аустеда Ф. 149, 188
Афинагор 398
Аэтий 271
- Бардили Х. 509
Барке Т.П. 207
Барт К. 82, 182, 183, 192
Батлер Дж. 367
Баумгартен А. 40, 192, 246, 415, 463,
464, 467, 472, 473, 477, 479, 485, 496
Баур Й. 129, 130, 210
Бейль П. 191, 315, 346–348, 371, 406,
412, 430, 454
Беллярмин Р. 190
Бентли Р. 366
Бергер И. 189, 241, 251, 702
- Беркли Дж. 195, 366
Бернард Шартрский 7
Берточчи П.Э. 52
Бити М. 73
Блаунт ч. 337, 338, 339, 366
Блэкстон Р.М. 96, 207
Блэк М. 93
Блэкстон У. 93
Боголюбов Н. 14, 16, 18, 32, 35, 36
Боден Ж. 314, 332, 380
Боккаччо Дж. 312
Болингброк, виконт см. Сент-Джон Г.
Бонавентура 299
Бонетус Н. 234
Борн И. фон 507
Бохеньски Ю.М. 131, 158, 159, 161, 207
Боэций 92, 234
Браун О. 745
Брауэр Т.Ф. 462
Бринкман К.Г. фон 741
Бронк А. 249
Брюммер В. 125
Будда 114, 183, 227
Буланже Н. 389
Бульгман Р. 170
Бурго Р. 153, 249
Бусвсма О. 93
Буткевич Т. 14, 32
Буфьер К. 390
Бухбергер М. 158
Бэрк П. 97
Бэсингер Д. 90
- Вайер В. 177, 203
Валентин, гностик 305, 584, 647
Вальденфельс Г. 176
Варрон М.Т. 272–274, 287–289, 295,
325, 399, 400
Василенко Л.И. 24, 39
Ватस्याна 198
Вачспаги Мишра 235
Вейль Э. 170

- Вельте Б. 137, 207
 Верне Ж. 390
 Визерман Т. 536
 Вико Дж. 399, 400, 490
 Виланд К.М. 192, 508, 530
 Виндельбанд В. 29, 745
 Вире П. 328, 329
 Виренга Э. 66
 Вист С. 192
 Витгенштейн Л. 132, 135
 Вольгер 41, 45, 370–373, 383, 387, 403, 409, 424, 425, 436
 Вольф Х. 191, 192, 415, 453, 454
 Врум Х. 125, 182, 183, 197, 202
 Вулстон Т. 353, 356
 Вухтерль К. 162, 163
- Габлер 655, 656
 Газзанига П.М. 192, 234, 418
 Гайслер Н. 53
 Галиани Ф. 401
 Гаманн И.Г. 192, 234, 418, 489, 707
 Гангеша Упадхья 10
 Гараджа В.И. 36
 Гаррас Ф. 315
 Гартман Э. фон 36
 Гегель Г.В.Ф. 8, 22, 36, 39, 101, 118–121, 170, 171, 187, 233, 248, 250, 252, 451, 542, 545, 744
 Гейвет Р. 67
 Гельвеций К.А. 384–386, 407, 411, 751
 Генрих Великий 428
 Гераклит 115, 274, 306
 Герберт М. 192, 418
 Герберт Э. из Чербери 119, 121, 134, 233, 245, 334–337, 346, 356, 358, 402, 415, 752
 Гердер И. 187, 192, 489, 490, 492, 501, 508, 657, 702, 707, 740, 755
 Герхардт Г. 462
 Гессен С. 29
 Гестрих Х. 331
 Гёте И.В. 557, 656, 742
 Гильберт О. 41
 Гиппон Самосский 269
 Гиртц К. 100
 Гоббс Т. 186, 187, 247, 339–342, 362, 404
 Говард-Снайдер Д. 58
- Гольбах П.А. 372, 383, 387, 389, 411, 412, 749, 751
 Горюнов В.П. 27
 Гофман Э.Т.А. 203
 Грабнер-Хайдер А. 157, 158, 162
 Грейш Ж. 195, 244
 Гризетц Г. 54
 Гриффин Д. 76
 Гриффитс П. 101–103, 121, 123, 187
 Гротен И. 146
 Гроций Г. 337, 355
 Губбеллинг Г. 130, 131, 207
 Губин В.Д. 21
 Гуревич П.С. 21
 Гуссерль Э. 140, 176
- Дайчер Т. 249
 Д'Аламбер Ж.Л. 41, 390
 Дальферт И. 133, 134, 136, 137, 142, 164, 210
 Данте А. 709
 Декарт Р. 23, 117, 335
 Демокрит 37, 41, 218, 262, 263, 266, 268, 275, 276, 283, 318, 320, 340, 749
 Деннет Д. 85
 Деплан М. 167–169
 Депперт В. 178, 203
 Депра Н. 195, 207, 244
 Деррида Ж. 108
 Джаянта Бхатта 235
 Джеймс У. 76, 106, 115
 Джордан Дж. 58
 Джордан М. 116, 117, 123, 242
 Диагор 268, 311
 Дидро Д. 331, 378–382, 386, 390, 394, 407, 412, 645
 Дин Т. 101
 Диоген Вавилонский 275
 Диоген из Эноанды 263
 Диоген Лаэртский 258, 267, 271, 272
 Диодор Сицилийский 269
 Дирсе У. 359
 Драйден Дж. 338
 Дэвис Б. 57
 Д'Эпине Л. 401
 Дюмарсе С.Ш. 389, 398
 Дюмери А. 174
 Дюплесси-Морнэ Ф. 314
 Дюпра Н. 175

Дюпре В. 34, 164–166, 179, 197, 201, 207, 213
 Дюпре Л. 96
 Дюркгейм Э. 92, 218

Евгемер Мессинский 218, 269, 270, 281, 282, 293, 318, 320, 411, 751
 Егер Х. 132
 Ермишин О.Т. 30, 42, 43, 45, 240

Зак Ф.С.Г. 709, 742, 743
 Залат Р. 250
 Землер И. 192, 485, 487–489, 500, 533, 546, 707, 733
 Зенон Кигийский 270
 Зороастр 307, 385, 431, 535
 Зоэ Р. 128, 210
 Зурдиг В. 162

Ибн Рушд 92
 Иерусалем И. 192, 415
 Иисус Христос 78, 128, 134, 191, 309, 310, 328, 333, 334, 338, 347, 354, 357, 391, 395, 417, 425, 444, 453, 457, 459, 488, 517, 518, 528, 535, 543, 544, 597, 599, 649, 702, 735, 736
 Иоанн Креститель 736
 Ирагарай Л. 108
 Иринея Лионский 287
 Исидор Севильский 299
 Иустин Философ 234, 398

Йемлер Д. 534
 Йешке В. 421, 649
 Йиэрли Л. 103

Каликст Г. 345
 Калоу А. 345
 Кальвин Жан 71, 72, 310, 311, 323
 Кампанелла Т. 190, 332–334, 729
 Кан С. 59
 Кант И. 8, 14, 22, 29, 36, 37, 39, 45, 52, 64, 82, 118–121, 134, 143–145, 170, 183, 186, 192–195, 244, 330, 451, 461–465, 467–477, 479, 480, 482–484, 486, 487, 489, 492–500, 503–506, 511, 513, 527, 530, 531, 536, 537, 539, 543, 545, 551–553, 556–558, 561, 573, 581, 582,

588–598, 600–602, 604–615, 617–619, 621–624, 626–641, 643–647, 649, 651, 669, 670, 672, 675, 689, 690, 693, 695, 696, 698, 705, 716, 752, 754, 755

Кантеров И.Я. 27
 Капуто Дж. 85
 Кардано Джераломо 311
 Карнеад 281
 Кассирер Э. 140
 Кенни Э. 60
 Кимелев Ю.А. 15, 17–21, 26, 31, 36, 40, 41, 47, 204
 Кинцлер К. 180
 Киппенберг Г.Г. 185–187, 247
 Киприан Карфагенский 398
 Кларк С. 51, 82, 329, 353, 360, 364
 Клаудиус М. 455
 Клеанф из Асса 270, 271, 318
 Клэйкер И. 13, 526, 528, 529–531, 533, 535–537, 545–547, 549, 703, 752, 755
 Клемм Г. 192
 Климент Александрийский 260, 269, 398
 Климент Римский 289
 Клиний 264
 Клитомах 257, 269, 281
 Клэк Б. 107
 Кобб Дж. 101
 Коген Г. 36, 140
 Койстинен Т. 187
 Коллинз Дж. 118–120, 123, 189, 195, 245, 247, 366
 Коллинз Э. 353, 355, 406
 Колинс Г.Л. 462
 Коначева С.А. 20, 37
 Конфуций 228, 357, 422, 535, 646
 Коперник Н. 12, 751
 Кребель 554
 Кретцман Н. 58, 74
 Кристева Ю. 108
 Кристиан У. 102
 Критий 40, 218, 262, 281, 282, 318, 320, 340, 371, 406, 411
 Круг В.Т. 526, 550
 Ксенократ 202
 Ксенофан Колофонский 37, 40, 82, 117, 241, 242, 252, 253, 258–260, 265, 317

- Куайн У. 160
 Кудрявцев-Платонов В.Д. 14, 32
 Кун Р. 666
 Кун Т. 46, 163, 204
 Купит Д. 82, 107
 Кураев А. 33, 34
 Кутинер Т. 462
 Кучера Ф. фон 143, 144, 149, 207
 Кьеркегор 181, 183
- Лакатос И. 204
 Лактанций Л.Ц.Ф. 185, 221, 247,
 290–295, 297–300, 321, 325, 401, 444,
 451, 456, 559, 560, 752, 753
 Ламетри Ж.О. 41, 384, 411
 Лао-цзы 228
 Ларусс П. 439, 526
 Лафонтен Ж. 418
 Лейбниц Г. 52, 119, 121, 191, 195, 245,
 316, 512
 Лессинг Г.Э. 185, 192, 195, 417, 418,
 486, 555, 741
 Лефевр Ж. 390
 Леберг Г. 275
 Линкольн А. 223
 Локк Дж. 82, 119, 121, 187, 245, 345, 346,
 356, 405, 512
 Лонг Э.Т. 57, 117, 118, 242
 Лосский В.Н. 234
 Лотце Г. 36
 Лудц П. 149
 Лукиан 41
 Лукреций Кар 276, 277, 339, 352, 430,
 455, 751
 Льюис Г.Д. 112–114, 240
 Льюис К.С. 234
 Лютер Мартин 309, 323, 754
 Ляйзеганг Г. 157
- Маврод Дж. 70
 Маймонид 92, 184
 Майоров Г.Г. 40
 Мак-Ги М. 105
 Макинтайр А. 53
 Макки Дж. 82
 Малкольм Н. 93
 Мальбранш Н. 195, 347
 Мандевиль Б. 360
- Манн У. 61, 129, 147, 148, 152, 207, 210
 Марк Аврелий 363
 Маркион 647
 Маркс К. 59, 80, 87, 108, 199, 200
 Мармонтель Ж.Ф. 436
 Мартин Дж. 82
 Мартин М. 85, 209
 Мартин У. 110, 111, 121
 Мауро С. 209
 Махавира Джина 227
 Мейер Г.Ф. 192, 415, 416, 420
 Мекеншток Г. 709, 738, 739
 Мёллер Й. 177
 Мелье Ж. 382, 383, 411, 413, 751
 Мендельсон М. 184, 192, 195, 483, 509,
 516, 636
 Менцер П. 462, 463
 Метц Й.Б. 158, 184, 185, 188, 242
 Минуций Феликс 270
 Митрохин Л.Н. 28, 36
 Миттельштрасс Ю. 146
 Митчелл Б. 47, 106
 Михайлов П.Б. 13
 Михаэлис И.Д. 627
 Моисей 395, 444, 535
 Молендийк А.Л. 178, 207
 Мольтман Ю. 183
 Монтен М. де 312, 313, 315, 324, 326,
 332, 348, 369, 754
 Монтескьё Ш. де 368–370
 Мор Т. 308, 309, 323, 326, 729
 Морган И. 359
 Моусон Т. 67
 Мронговиус Х.Ц. 462
 Мухаммед 385, 535
 Мюллер К. 195
 Мюррей М. 59
- Назаров В.Н. 23, 45
 Наторп П. 36
 Невилл Р.К. 99
 Нежон Ж. 389, 396, 406
 Нельсон М. 73
 Непот Г.Ф. 280
 Нивёнер Ф. 183, 197, 202
 Николаи Ф. 455, 459
 Николай Кузанский 42, 121, 190, 233,
 247, 254, 305–307, 322, 326, 487, 753

- Нильсен К. 83, 84, 209
 Нитхаммер Ф.И. 652, 656
 Нише Ф. 87, 108, 120
 Новалис 744
 Ноймайр Ф. 192, 418
 Нойхойсслер А. 149
 Ноннот К.Ф. 392, 395–398, 406, 412, 413
 Ньюман Дж.Г. 120
 Ньюпорт Дж. 75
 Ньютон И. 7
 Нюгрэн А. 154, 158, 162, 164, 177, 193, 207, 210
- Ойермиллер В. 240
 Ойермиллер Р. 240
 Оккам У. 82
 Оливетти М. 177
 Оппи Г. 116, 241
 Ориген 308, 326, 355
 Освальд Дж. 368
 Отто Р. 93, 217, 750
- Павел, апостол 313, 352, 354
 Пара дю Фанжас Ф. 13, 124, 439–443, 445, 448, 450, 455–457, 755
 Парсонс К. 85
 Паскаль Б. 92
 Панэтий 272
 Пёллицц Л.Г.Л. 192, 649, 650, 702
 Пенелюм Т. 71
 Персей из Кития 261
 Петерсон М. 90, 92
 Пивоваров Д.В. 22, 25–27, 45
 Пико Мирандола Дж. делла 308
 Пирс ч. 115, 181
 Пифагор 204, 274, 313, 396
 Плантинга А. 52, 71, 73, 85, 107
 Платон 40, 42, 44, 51, 60, 82, 115–117, 168, 169, 183, 234, 254, 263–265, 270, 273, 307, 308, 438, 454, 527, 705, 723
 Плотин 93, 183
 Плутарх из Херонеи 41, 254, 285, 286, 303, 311, 320, 321, 363, 400, 429, 752
 Подейвин Р. Ле 84
 Поджман Л. 59
 Полици Дж. 209
 Поппер К. 204
 Посидоний 272
- Праудфут У. 90
 Пристли Дж. 504
 Продик Кеосский 40, 261, 275, 283, 320
 Протагор 40, 115, 261
 Псевдо-Аристотель 259
 Псевдо-Дионисий Ареопагит 183
 Птолемей 12, 751
 Пуммер Р. 153, 154, 249
 Пфлейдерер О. 36, 188, 242, 343
 Пэйлин Д. 80, 81
- Радефельд И.К.З. 702, 703, 752
 Рамануджа 182
 Рамси М. 46, 367
 Рамси Я. 93
 Ран И. 556
 Рассел Б. 93, 116
 Рачтоу К. 299, 310
 Реймарус Г.С. 417, 420, 486
 Рейнгольд К.Л. 461, 507, 508–510, 516, 519–522, 525–528, 536, 539–545, 550, 556, 580, 583, 585, 651, 741, 742, 755
 Рейхенбах Б. 90
 Рикёр П. 161, 170, 171, 173, 209
 Риккерт Г. 29
 Ритгер И.В. 741
 Робинсон Г. 133
 Розанов В.В. 32
 Розенау Г. 181, 202
 Росс А. 41
 Росс Дж. 58
 Рот Дж. 76
 Роув У. 52, 116
 Рукерсфельдер А. 421, 550
 Руссель К. 390
 Руссо Ж.Ж. 186, 187, 194, 224, 374, 376–378, 387, 396, 397, 405, 409, 417, 424, 426, 430, 433, 435, 441, 452–454, 457, 466, 472, 493, 705, 707
 Рэй М. 59
- Сабунде Р. 190, 233
 Саламон Я. 133
 Сальвиан Марсельский 299
 Секст Эмпирик 257, 260–263, 267–269, 282–284, 320, 325, 405, 406, 752
 Селл А. 56
 Сенека Луций Анней 183, 272, 284, 285

- Сент-Джон Г., виконт Болингброк 246,
357, 358, 370, 398, 403, 424, 427, 436, 453
- Сервантес М. 709
- Симон М. 194, 244
- Скворцов И. 14, 44
- Слаатте Г. 55
- Смалдерс П. 234
- Смит К. 85
- Сократ 40, 261–263, 265, 266, 385, 438,
439, 534
- Соловьев В. 44
- Спалдинг И.И. 192, 485, 707
- Спиноза Б. 36, 37, 39, 41, 117, 118, 121,
185, 245, 343, 344, 349, 469, 483, 489,
550, 561, 674, 705, 707, 715, 739
- Спиркин А.Г. 28
- Стамп Э. 59, 74, 208
- Степун Ф. 29
- Стилингфлит Э. 328
- Стинберген Г. 146
- Стюарт Д. 54
- Стюарт М. 58
- Суарес Ф. 191, 209
- Суинберн Р. 62–67, 69, 71, 75, 132, 133
- Суитмен Б. 67
- Сцевола Квинт Муций 272, 273, 295
- Талиаферро ч. 90
- Теллер В.А. 192, 415, 707
- Тельнер И.Г. 415
- Теннант Ф.Р. 234
- Тертулиан Квинт Септимий Фло-
ренс 52, 234, 238, 272, 273, 287, 288, 325
- Тетенс И. 508
- Тилеке Г. 234
- Тиллих П. 53, 98, 104, 161, 168, 182
- Тиндэл М. 246, 356, 357, 367, 368, 370,
389, 403
- Тит Ливий 351
- Толанд Дж. 41, 45, 246, 331, 338, 345,
349–354, 366, 403
- Томпсон М. 56
- Тракакис Н. 116, 241
- Тритт Р. 92
- Трильхас В. 150–152, 188, 207, 210
- Тулмин С.Э. 204
- Тульпе И.А. 27
- Тэйлор Ч. 173, 179
- Тюрретини Ж.А. 390
- Уайтхед А. 76, 100, 159, 181
- Уддйотакара 235
- Уильямсон У.Б. 87
- Уинн М. 105, 207
- Уинч П. 93
- Унгер Ф.Г. 708
- Уолтерсторф Н. 73, 107
- Усачев А.В. 23, 45
- Уэйнрайт У. Дж. 56, 58, 61, 105
- Уэстфал М. 85, 87, 92, 120, 205
- Файерайс К. 13, 189–195, 247, 306, 334,
500, 552, 702, 707
- Файль Э. 186, 308, 311, 314, 334
- Фальк И.Д. 740
- Федер И. Г. 649
- Федорова Ю.Ю. 29
- Фейербах Л. 53, 82, 199, 585
- Феодор Атеист 266, 268
- Феодорит Критский 259
- Ферре Ф. 95, 207
- Филлипс Д. 93
- Филодем из Гадары 275
- Филон Александрийский 22, 38, 44,
117, 361
- Фихте И.Г. 14, 181, 183, 195, 233, 461,
509, 554–559, 561–564, 566, 567, 570,
573–585, 589, 590, 605, 637, 639, 643,
644, 651–654, 656, 657, 666–682,
685–689, 692–701, 703, 708, 709, 715,
740–742, 745, 752, 755, 756
- Фичино М. 307, 308, 326
- Фишер К. 73, 555
- Флинт Р. 66
- Флю Э. 53
- Фойгт Х.Г. фон 656, 657
- Фома Аквинский 39, 42, 58, 74, 82, 92, 111,
120, 128, 132, 159, 195, 234, 247, 300–305,
322, 326, 345, 392, 448, 753, 754
- Фонтенель Б. де 342
- Форберг Ф.К. 653–655, 657–660, 662,
663, 666, 669, 670, 689–696, 699
- Франк С. Л. 44, 709
- Франсис Ж. 177, 203
- Фрейд З. 53, 59, 108, 170, 171
- Фриз Г. де 173

Хабермас Ю. 179
 Хадсон У. 93
 Хайдеггер М. 419
 Хайденрайх К. 192, 549–552, 559, 580,
 585, 586, 653
 Хальдер А. 158
 Харрис Х. 107
 Хартшорн К. 76
 Хаскер У. 90
 Хатчесон Т. 360
 Хебблетвэйт Б. 80
 Хенке Г.Ф.К. 702
 Хик Дж. 77, 78, 80, 90, 100, 101, 108, 199,
 200, 236
 Хирш Э. 707
 Хольм С. 146, 148, 152, 195, 244
 Хорьков М.Л. 13
 Хрисипп из Сол 234, 271, 273, 318
 Хуфланд Г. 508, 557
 Хюльсен А.Л. 741

Цвингли У. 310

Цицерон Марк Туллий 36, 37, 40, 42, 167,
 185, 223, 247, 254, 257, 258, 262, 263, 267,
 269, 270, 272, 277–282, 284, 285, 288,
 290–294, 300, 303, 305, 311, 319, 325, 356,
 361, 398, 401, 403, 427, 752–754

Чаадаев П.Я. 32

Чарльзворт М. 82

Чжуан Цзы 691

Шанкара 182, 183, 221

Шарден Т., де 234

Шарлеман Р. 98

Шарма А. 103

Шаррон П. 315, 324, 327

Шарф И. 191

Шауманн И.К.Г. 649

Шахнович М.М. 20, 40, 243, 246

Шварц Ф.Г.Х. 739, 740

Шелленберг Дж. 97, 207

Шеллинг Ф. 14, 167, 181, 195, 233, 653,
 656, 657, 703, 741, 742, 755

Шефтсбери Э. 338, 366, 379

Шефлер Р. 15, 138, 139, 141–143, 158,
 164, 176, 194, 205, 207, 233

Шеффонтен К. де 314

Шлегель А.В. 740

Шлегель Ф. 652, 703, 705, 706, 708, 709,
 738–740, 742

Шлейermaхер Ф. 22, 29, 87, 134, 187,
 217, 502, 704–712, 714, 717–723,
 725–729, 731–733, 735, 737–750, 752

Шмит К. 186

Шопенгауэр А. 244, 506

Шпанн В. 130, 195, 210, 244

Шплетт Й. 193

Шраг О. 104, 105

Шрёдтер Г. 152, 210

Шторр Г.Ф. 626

Шторхенау З. фон 42, 124, 192, 234, 246,
 251, 419–423, 426, 430, 431, 433–439,
 451–460, 505–507, 539, 550, 749, 755

Шульце И. 508

Шютц Х.Г. 508

Эберхард И.А. 675, 680, 704

Эванс С. 68–70

Эвтифрон 265, 266

Эдвардс Дж. 58

Эйслер Р. 34

Экхарт М. 183

Элиаде М. 90

Элстон У. 50, 51, 52, 115, 241

Энджелес П. 89

Энний Квинт 270

Эпикур 37, 41, 218, 234, 267, 268, 272,
 274–277, 281, 283, 284, 286, 318, 320,
 340, 430, 431, 455

Эрнести И.А. 192, 414

Юм Д. 37, 38, 41, 87, 118–120, 186, 187,
 194, 245, 246, 360–363, 365, 368, 371,
 373, 405, 410, 451, 659

Юнг К.Г. 218

Яблоков И.Н. 32, 37

Якоб Л. 192, 702, 707

Якоби Ф. 195, 489, 509, 516, 674, 690,
 694, 696, 705, 741, 742

Янцен Г. 109, 125, 199, 201

SUMMARY

Philosophy of religion and its historical forms (from Antiquity to the end of the Eighteenth Century)

It is for the first time in historiography that systematical and critical analysis of the main positions in methodological issues concerning both the subject-matter and historical origins of philosophy of religion in the still initial Russian writing (one has to distinguish *philosophy of religion* from *religious philosophy*) and in already enormous Anglo-American and “continental” literature on the subject is presented. The author’s decisions on identity of the subject-matter, goals and tasks of philosophy of religion as well as distinction between its historical stages are set forth thereafter, in controversy with many views of both Russian and Western writers on the subject. In opposition to numerous writers who understand this philosophical discipline by default as *philosophy-in-religion*, the present author identifies it as *philosophy-on-religion*, while natural theology and philosophical theology are to be considered in his view as objects of its metatheoretical competences. In accordance with this presumption its historical stages are also considered. The main part of the book deals with more than twenty three centuries of European philosophical understanding of religion – from Xenophanes and the earlier Sophists up to *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) by Friedrich Schleiermacher. Besides well-known names of the first rate classics some new characters of the Western history of philosophy-on-religion are included into the study, absolutely unknown for Russian historians of philosophy and consigned to almost full oblivion also in foreign studies, like Sigmund von Storchenau, François Para du Phanjas, Friedrich Kleuker, Karl Heirich Heidenreich and Friedrich Karl Forberg not to mention others. Each “historical chapter” of the book is concluded by a section “Pro et contra” where the author tries to differ what in the heritage of the main representatives of *religiology* (this rare term is selected as a conceptual opposition to *theology*) has remained only in the history of ideas and what, in his opinion, is demanded also for contemporary philosophical reflexion on religion.

Научное издание

Шохин Владимир Кириллович

**Философия религии
и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.)**

Монография

Оформление художника *С.Б. Дьякова*
Художественный редактор *А.В. Антипов*
Компьютерная верстка *А.В. Антипов*
Корректор *Ю.В. Жаркова*

Подписано в печать 23.11.2010
Формат 60×90/16. Бумага офсетная
Уч.-изд. л. 52,56. Тираж 800 экз. Заказ № 4285.

Издательский Дом «Альфа-М»
Адрес: 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в
Тел./факс: (495) 363-4270 (доб. 573)
Es-mail: alfa-m@inbox.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

- Отдел продаж «ИНФРА-М». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в,
тел. (495) 363-4260; факс (495) 363-9212; e-mail books@infra.ru
- Отдел «Книга – почтой», тел. (495) 363-4260 (доб. 232, 246)

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.
www.oaompk.ru, www.oaompk.pф тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685



Философия религии и ее исторические формы (античность — конец XVIII в.)

- Философия религии в российской перспективе
- Философия религии в англо-американской перспективе
- Философия религии в европейско-континентальной перспективе
- Аутентичная предметность философии религии
- Исторические форматы философии религии
- Период пратирелигиологии (от истоков до 1600 г.)
- Ранняя религиология (1601–1772)
- Фон Шторкенау и Пара дю Фанжас: «Философия религии» как философская апологетика «Религии откровения»
- Вильфранц Каит, неолог Землер и гуманист Гердер: начальные ориентиры секулярной философии религии
- Рейнгольд и Клейкер: две реконструкции «кантовской философии религии»
- Хайденрайх и «начальный Фихте»: философия естественной религии и критика всякого откровения
- Поздний Кант: «Религия в границах одного разума»
- Форберг и венский Фихте
- Шлейермахер: религия как мир «космических созерцаний»

ISBN 978-5-98261-239-1



9 785982 812391