

Ю. А. Кимелев

ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ

ТИПОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННЫХ
ФОРМ



• НАУКА •

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт научной информации
по общественным наукам

Ю. А. Кимелев

ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ

**ТИПОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННЫХ
ФОРМ**



МОСКВА «НАУКА» 1993

ББК 86.3
К 40

Ответственный редактор
кандидат философских наук М. П. ГАПОЧКА

Рецензенты:
кандидат философских наук Г. М. ТАВРИЗЯН,
доктор философских наук Э. Г. ФИЛИМОНОВ

Редактор издательства Е. А. ЖУКОВА

Кимелев Ю. А.

К 40 Философский теизм: Типология современных форм.— М.:
Наука, 1993. 128 с.
ISBN 5—02—008134—5

Автор впервые в нашей литературе осуществляет логико-концептуальный анализ философского теизма. На этой основе им предлагается типология современных его форм, представленных в новейшей литературе на основных европейских языках.

Для философов, религиоведов, читателей, интересующихся историей философии и религии.

К 0403000000—074 24—93 1 полугодие
042(02)—93

ББК 86.3·

ISBN 5—02—008134—5

© Ю. А. Кимелев, 1993

© Российская академия наук, 1993

ПРЕДИСЛОВИЕ

Общая цель данной работы заключается в исследовании принципиальных возможностей использования философии в религиозно-теоретических целях*.

Речь идет об анализе основных форм философского богопознания, основных форм взаимодействия между европейской философией и теологией западных христианских конфессий. Совокупность этих форм целесообразно охарактеризовать как «философский теизм».

Исследование философского теизма представляется важным прежде всего в силу следующих причин. Во-первых, такое исследование означает уяснение «религиозных потенций» европейской философии. Во-вторых, речь идет об изучении философско-теоретической основы теологии западных христианских конфессий. Наконец, в-третьих, анализ философского теизма имеет огромное культурологическое и социологическое значение. Именно философский теизм в дифференцированной совокупности своих форм всегда осуществлял функции посредника между «религиозным ядром» христианства и социокультурной средой.

Данная работа представляет собой попытку сочетания логико-концептуального и историко-критического подходов к «философскому теизму».

Историко-критический подход предполагает установление оформившихся в истории основных видов использования философии в религиозно-теоретических целях, анализ наиболее значимых исторических образований, а также исследование их исторической динамики.

В то же время каждая форма философского теизма представляет собой, по существу, определенную программу, своего рода идеальный тип, исследование которого возможно в относительном отвлечении от исторических образований. Кроме того, целесообразно осуществить сопоставление таких программ или типов, поскольку представление о философском теизме как целостном феномене скорее всего будет результатом как раз такого сопоставления.

Структура работы определяется предметно-методологическим подходом. В первой главе эксплицируется содержание понятия «философский теизм», а также выявляются и кратко характеризуются

* Эта работа является в определенной степени продолжением предыдущих книг автора: Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М.: Наука, 1985; Наука и религия: Историко-культурный очерк. М.: Наука, 1988 (в соавторстве с Н. Л. Поляковой); Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. Проблематика философского теизма в широком смысле слова образует сквозную тему этих работ.

ются основные формы философского теизма. Последующие главы представляют собой развернутый анализ этих форм. Во второй главе рассматриваются основные апологетические варианты современного философского религиоведения. Главы третья, четвертая и пятая посвящены естественной теологии. В этих трех главах исследуются соответственно современные подходы к решению трех главных задач естественно-теологического богопознания — обоснования существования Бога; определения, по возможности, сущности Бога; характеристики отношения между Богом и миром. Заключительная, шестая, глава анализирует важнейшие функции философии в рамках систематической теологии.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФИЛОСОФСКОГО ТЕИЗМА

1. К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ»

Философский теизм означает философскую концептуализацию существования и природы «Бога» как абсолютной, трансцендентной по отношению к миру духовно-личностной действительности, выступающей как безусловный источник всего небожественного сущего и сохраняющей действительное присутствие в мире. Философский теизм в действительности всегда предстает как философская концептуализация, осуществляемая на почве определенной религиозно-культурной и философской традиции. Христианский философский теизм обладает совершенно конкретным культурно-семантическим измерением. Речь идет о философском теизме как об образовании, возникающем на почве христианской традиции и европейской философии. Соответственно христианский философский теизм, если говорить широко,— это философски концептуализированный тринитарный и инкарнационный теизм. В дальнейшем под философским теизмом в данной работе будет подразумеваться христианский философский теизм.

В основе философского теизма лежат две основные посылки, присущие европейской культуре. Первая заключается в отождествлении религии с теизмом, а вторая связана с представлениями о познавательном достоинстве и нормативных возможностях философии.

Являясь производным от двух констант европейской культуры, философский теизм наличествует в этой культуре фактически с самого начала истории христианской эпохи. В то же время философский теизм становится осознанным и тематизированным вместе с приобретением христианской теологией научного самопонимания. Иными словами, только в период осознания христианской теологией себя как науки становится возможным и философский теизм как явление и предмет рефлексии*. Такая связь определяется тем, что именно философия выступала в ту эпоху средством разумно-научной рефлексии и саморефлексии в западной христианской теологии.

Отношения между религией и философией могут носить разнообразный характер. В качестве основных конфигураций таких отношений можно вычленить, с одной стороны, отношения взаимоприемлемости и функционального взаимодействия, а с другой — отношения индифферентизма или отрицания.

* Разумеется, ни в патристическую, ни в средневеково-схоластическую эпоху, хотя в средневековые оформляется научное самопонимание теологии, не было термина «философский теизм».

В рамках первой конфигурации многообразные способы служебного использования философии христианской религией и теологией представляют собой «философский теизм в широком смысле слова*». Таким образом, философский теизм в широком смысле — это разнообразные способы служебного использования философии в рамках теологического комплекса христианских конфессий.

«Философский теизм» в строгом смысле слова — это совершенно определенное, а именно теистическое учение о Боге, в котором так или иначе использовано философское рассуждение.

Сердцевинная проблематика философского теизма концентрируется вокруг вопроса о мыслимости Бога. Речь идет, с одной стороны, о мыслимости Бога в свете предпосылок и условий христианской традиции, а с другой — о мыслимости Бога в свете предпосылок мирской культуры, «естественного» философского разума и т. д.

2. ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ВЕРОЙ И РАЗУМОМ: ФИЛОСОФСКО-ТЕИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Философский теизм в своих основных формах осуществляется в горизонте веры. Даже те его формы, которые реализуются вне акта веры, предполагают или каким-то иным образом соотносятся с содержанием веры.

В сущности проблематика философского теизма является конкретизацией вопросов отношения между верой и разумом, верой и знанием, представляя собой попытку их тематизации и осмысления.

При рассмотрении религиозной веры можно вычленить несколько проблемных сфер. С целью представить веру как целостный феномен, можно говорить об «измерениях веры». Целесообразно вычленить следующие измерения веры: экзистенциальное, социальное, знание веры, разум веры. В тематической перспективе данной работы преимущественное внимание будет уделено двум последним.

Религиозная вера всегда содержит определенное знание. В этом знании можно провести довольно четкое различие между знанием, которое следует квалифицировать как знание о религиозном объекте, и «знанием мира», как бы образующим горизонт веры. Иными словами, язык веры содержит частичное множество высказываний, которые непосредственно соотносятся с религиозным объектом, и другое частичное множество, которое состоит из высказываний о мире. Разумеется, определяющую роль играют знания о религиозном объекте.

Философский теизм, в целом ряде своих форм, если рассматривать его через призму отношений между верой и знанием, пред-

* В то же время история философии свидетельствует и об обратном движении, т. е. о многообразном функционировании религиозных тем и идей, а также теологических способов рассуждения в философии. Ведь целый ряд базисных понятий и идей европейской философии являются религиозными по своему происхождению. Кстати, этот момент в истории философии получил явно недостаточное внимание.

ставляет собой воплощение знаменитого принципа «вера, ищущая разумения». Суть этого принципа заключается в том, что, сочленившись с разумом как способностью усмотрения, понимания и обоснования, вера не снимается и не растворяется в чистом знании, в чистой рациональности. Вера, и это главное, остается фундаментальной предпосылкой, исходным пунктом и целью всякой рациональной деятельности. Коротко говоря, данный принцип предполагает, что всякая рациональная деятельность осуществляется в горизонте, определяемом верой.

Принцип «вера, ищущая разумения», относится не только к богосознанию и религиозным истинам, но в полной мере применим и к знанию, внешнему по отношению к вере, т. е. к знанию сугубо мирскому. Но здесь следует оговорить некоторую условность различения знания, имманентного и внешнего по отношению к вере. Ведь вера может в принципе использовать всякое знание в целях самопостижения и самоуглубления, если подходить к этому вопросу с религиозных позиций. Это в особенной мере относится к философскому знанию, многие разновидности которого способны, как показывает история, трансформироваться так или иначе в религиозное знание, в теологическое прежде всего.

Сама история отношений между верой и разумом весьма неоднозначна и многообразна. И библейскому, и раннехристианскому мышлению чуждо противопоставление самовозвещения Бога и разума, мыслящего и действующего на основе своих собственных автономных принципов.

Отношение между верой и разумом, верой и знанием как такое оформляется в момент встречи христианской религии и греческой рациональности. Проблематичность этого отношения порождает проблематику отношения между верой и разумом, которой суждено было стать ключевой в культурно-исторической судьбе христианства на Западе. Христианская теология не отвергла, если отвлечься от некоторых периферийных движений, античную рациональность, но, перерабатывая, увязала со своим собственным мышлением. В то же время в эпоху средневековья в рамках теологии предпринимались интенсивные усилия, направленные на демаркацию и определение способов взаимодействия между верой и разумом, представителем которого выступала философия. Такие усилия привели к появлению своего рода «системы различения сфер». Речь идет при этом не только об оформленной Фомой Аквинским схеме, но о способе мышления целой эпохи, продолжавшейся от схоластики до раннепротестантской ортодоксии.

Раннепротестантские теологи говорили о «чистых статьях веры» и о «смешанных». Первые полностью изъяты из сферы разума и известны только вере — это подлинный корпус христианского учения о Боге и о святости. Вторые принадлежат и вере, откровению и доступны разуму — это пограничная сфера элементарного знания о Боге, соединяющая сферы разума и веры. Откровение над разумом, а не против разума. В откровении нет ничего, что должен исключать разум, исходя из своих принципов. Содержание откровения не подвластно критическому суждению разума.

В эпоху Просвещения отношения между верой и разумом получают новую форму. Многие моменты сложившейся тогда ситуации надолго, вплоть до наших дней определили характер этих отношений. Появляются проблемы, обусловленные пониманием разума как принципиально противоположного вере феномена. Новоевропейское осознание разума как совершенно суверенной, а возможно и наиболее достойной доминанты теоретического и практического отношения человека к бытию предполагало размежевание с верой как с иной доминантой миропонимания и самопонимания человека. Отношение между верой и разумом предстает, таким образом, как отношение несовместимости и взаимного отрицания. Вера воспринимается как нечто противоположное разуму, как неразумная или даже противоположная установка. Разум выступает здесь как критическая инстанция, зачастую посягающая на разоблачение веры как чего-то иллюзорного.

Применительно к проблематике отношений между верой и философией такой подход носит форму философской критики религии в ее различных концепциях.

Другой аспект отношений между верой и разумом представляет собой совокупность различных вариантов позитивного решения этой проблематики. Здесь разум предстает как разум веры.

* * *

В общем, правомерно будет сделать вывод, что принцип «вера, ищущая разума», не только выражает преобладающую в истории тенденцию в понимании отношения веры к религиозному объекту, но и передает базисную стратегию отношения веры к внешнему, мирскому, знанию. Но следует подчеркнуть, что речь идет именно о «преобладающей тенденции» и «стратегии», поскольку на протяжении довольно длительного периода отношения между верой и знанием можно было лишь с натяжкой охарактеризовать в терминах указанного принципа. Да и сам принцип «вера, ищущая разума», был сформулирован только Ансельмом Кентерберийским, когда христианская традиция насчитывала уже более чем тысячелетнюю историю. Кроме того, на протяжении всей истории христианства присутствовали тенденции к фидеизму, культурному изоляционизму.

В христианской традиции неоднократно появлялись воззрения, утверждавшие нежелательность или невозможность какого-либо гармоничного или даже чисто функционального сочленения веры и разума. Такие воззрения обычно заключаются в провозглашении безусловного приоритета религиозного переживания и чувства, а также религиозного деяния в молитве, культе, ритуале.

Другим вариантом таких воззрений являются утверждения о том, что христианскую веру наиболее глубоко и адекватно можно постичь как раз через противоречие с разумом и через противопоставление ему. При этом не следует забывать, что негативная заостренность этой позиции обусловлена скорее антигностической установкой, так что речь не идет о каком-то чистом антиинтеллектуализме.

Философский теизм по своему принципу противостоит всякому дуализму в сфере отношений между философией и религией, верой и знанием. Этот дуализм чаще всего выражается в представлениях о том, что вера начинается там, где заканчивается всякое собственно человеческое знание, философское и научное в том числе. Если рассматривать христианский философский теизм через призму проблематики отношений между верой и разумом, верой и знанием, то он означает прежде всего отрицание фидеизма, гностицизма и позитивизма откровения. Это фундаментальная целевая установка философского теизма и одновременно его базисная религиозная характеристика.

3. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ФИЛОСОФСКОГО ТЕИЗМА

Философский теизм в христианском культурном пространстве может принимать несколько основных форм. На мой взгляд, правомерно выделить следующие его формы: философское обоснование правомерности религии, выступающее в настоящее время преимущественно как апологетическое философское религиоведение; естественную теологию, т. е. философское богопознание, решающую задачи обоснования существования Бога, философской концептуализации природы Бога и осмысления отношений между Богом и миром; философский теизм как неотъемлемый, в некоторых отношениях конституирующий, компонент теологии, прежде всего систематической, западных христианских конфессий.

Эти основные формы так или иначе, в том или ином виде наличествуют на всем протяжении существования христианского философского теизма. Иными словами, речь идет об исторически сохраняющихся, пребывающих формах философского теизма. При этом каждая из форм демонстрирует историческую изменчивость, в некоторых случаях весьма динамичную. Конкретно-исторический облик каждой из этих форм всегда находится в сложной взаимовызывающей связи с другими формами и в первую очередь — с гештальтом христианской традиции в данную конкретную эпоху.

Основные формы философского теизма различаются по ряду признаков. Важнейшими являются различия по теоретическому целеполаганию и различия, связанные с тем, что можно было бы назвать «ноэтическими функциями веры». Коротко говоря, указанные формы философского теизма можно дифференцировать, исходя из определения того, какую цель преследует соответствующее философское рассуждение, и из того, какую роль в этом рассуждении играет содержание христианской веры.

3.1. В качестве первой формы философского теизма целесообразно рассмотреть философское религиоведение, решающее задачи апологетики.

Основным объектом философского изучения религии, сквозной темой многообразных философско-исследовательских подходов к религии являются религиозные верования. В основе выбора верований в качестве главного объекта философско-религиоведческого исследования лежит, по моему мнению, следующее общее представ-

ление о религиях, религиозных традициях: каждая религиозная традиция, по крайней мере крупная, есть целостное образование, организм, особым образом организованная религиозно-социальная жизнь. Такое образование конституируется, как считают, прежде всего посредством специфического понимания природы божества, мира и человека, выражаемого в определенных верованиях. В современной философии религии религиозные верования рассматриваются как то, что целесообразно, по моему мнению, назвать «идеационной основой религии».

Под верованиями подразумевается религиозное знание, причем такое, которое считается само собой разумеющимся. Верования — это то, что верующие, приверженцы той или иной религии знают о божественной реальности, о мире и о себе. Это знание лежит в основе религиозной практики и вообще действий верующих. Поэтому, как полагает современная философия религии, понятие «верования» правомерно применять и при обращении к тем религиозным традициям, где оно не употребляется.

Во всем религиозном комплексе верования, вероятно, в наибольшей степени пригодны для философского исследования. Философское изучение религиозных верований может быть ориентировано на решение двух противоположных задач: либо на доказательство противоречивости и философской несостоятельности этих верований, либо на их философское оправдание. В последнем случае мы имеем дело с апологетическим использованием философского знания. Общую предметную область основных разновидностей апологетического философского религиоведения образуют теистические верования.

Современные философы религии под теизмом понимают, как правило, множество определенных религиозно-метафизических утверждений, образующих основу, сущность теистических религий. Ядром такого множества являются те утверждения, которые тематизируют представления о Боге как бесконечной, вечной, несотворенной, совершенной личностной реальности. Бог сотворил все, что существует вне его, трансцендентен по отношению ко всему сущему, но сохраняет действительное присутствие в мире. При этом представители философии религии осознают, что теистические положения не исчерпывают полноты и своеобразия основных теистических религий, в первую очередь не исчерпывают присущих этим религиям представлений о живом Боге.

Апологетическое философское религиоведение преследует цель эксплицировать содержание теистических верований, а главное — оправдать и обосновать их правомерность и истинность посредством философской аргументации. В этом своем базисном устремлении философское апологетическое религиоведение по существу смыкается со следующей формой философского теизма — естественной теологией. Различие между ними состоит в том, что философское религиоведение концентрируется преимущественно на субъективной стороне религии, обосновывая правомерность религии как религиозного отношения, а естественная теология как философское богопознание обращается к объекту религии.

3.2. Итак, вторая основная форма философского теизма — естественная теология, фундаментальная установка и соответственно претензия которой заключаются в том, что ее рассуждения и построения являются теоретически правомерными с точки зрения принципов, господствующих во «всеобщем сознании» той или иной эпохи, т. е. в науках, в практической сфере в широком смысле. Естественная теология стремится постичь бытие и сущностные характеристики Бога только посредством «естественного» света разума, опирающегося на естественные данности человеческого существования и на данность природы. Ее основным инструментом являются доказательства бытия Бога. Она понимает себя как предступень или «предслово» веры, ведущие с помощью «естественного» разума к сверхъестественной вере.

Естественная теология является той частью метафизики, которая исследует сущее с точки зрения его последнего, лежащего по ту сторону всякого опыта основания. Ее предмет — это Бог: его существование, его сущность и его действие. Два базисных положения определяют суждения естественной теологии: во-первых, что присуще сущему как таковому, присуще и Богу, но особенным образом; во-вторых, что присуще случайно сущему как случайному, необходимо следует отрицать относительно Бога. Тем самым суждения естественной теологии строятся на принципе аналогии.

Говоря о естественной теологии, следует упомянуть и так называемую естественную религию, поскольку в новое время естественная теология нередко соединялась с естественной религией. Иногда термины «естественная теология» и «естественная религия» воспринимались даже как тождественные. Идея естественной религии как религии, базирующейся на естественном разуме, связана с деизмом и Просвещением. Крайние представители концепции естественной религии рассматривают все «позитивные», т. е. базирующиеся на откровении, религии, в том числе и христианство, как следствие процесса искажения и падения по отношению к некоей первоначальной нормативной естественной религии с ее основными идеями — Бога, свободы, бессмертия души. В противоположность естественной теологии понятие естественной религии не играет в современной теологии сколько-нибудь заметной роли. В рамках естественной теологии вера как бы в наибольшей степени исключена из философского рассуждения и его целеполагания. Не случайно применительно к этой форме философской теологии выдвигается постулат беспредпосылочности*.

Философский теизм в рамках естественной теологии — это те содержания, источником которых является только философский разум, опирающийся на опыт естественного человеческого существования, а соотнесение с откровением, религиозным опытом или ин-

* Термин «философская теология» может применяться как к конфессиональным, так и к внеконфессиональным философско-религиозным построениям. Термин «естественная теология» обычно использовался и используется для обозначения философско-апологетических и философско-конструктивных усилий, сопряженных с конфессиональной теологией. В данной работе используется обозначение «естественная теология», поскольку речь идет фактически о конфессиональной философской теологии.

туцией или носит итоговый характер, или вообще выносится за скобки. Естественная теология как философское богопознание является прежде всего дискурсивным способом философствования. Это определенная совокупность философско-теоретических утверждений и рассуждений. Таким образом, естественная теология есть теоретическое отношение к Богу, соответственно теоретическая разновидность религиозного отношения.

Естественная теология решает три основные тесно взаимосвязанные задачи. Она призвана, во-первых, доказать существование Бога; во-вторых, определить по возможности природу Бога; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и миром, Богом и человеком. Всякая конкретная естественно-теологическая концепция или центрируется на решении одной из указанных задач, или, если предпринимается попытка решить все эти задачи в совокупности, предстает как целостное, относительно автономное философское учение о Боге.

Каждое развернутое естественно-теологическое построение по своим принципам, задачам и функциям является, по существу, метафизической системой. Эта метафизическая система может быть развернутой, соответствующей критериям метафизической тотальности, но может решать и ограниченное число проблем философского теизма. Однако в любом случае основной принцип естественно-теологического рассуждения предполагает установку на метафизическую системность.

Смысл философского учения о Боге, разрабатываемого естественной теологией, не исчерпывается его пропедевтическими и практическими функциями. Такие представления о естественной теологии часто высказываются как ее приверженцами, так и противниками. На мой взгляд, глубинный смысл усилий по созданию философского учения о Боге проясняется лишь в свете вопроса античной философии об истинной природе божественного, противопоставляемой всяким мнениям, обусловленным человеческими устремлениями низшего порядка или человеческим невежеством. Постановка такого вопроса была истоком философско-метафизической теологии. Базисное устремление античной философской теологии постичь природу божественного саму по себе явилось одним из важнейших конституирующих импульсов (моментов) христианской теологии.

Выше была представлена программа естественной теологии в ее классическом облике. Такая программа может служить идентификационным признаком или определенным критерием оценки разнобразных концепций, в той или иной форме стремящихся к решению задач философского богопознания.

* * *

В целях более полной характеристики естественной теологии целесообразно сопоставить ее, во-первых, с внеконфессиональным философским богопознанием и, во-вторых, с собственно теологией западных христианских конфессий, прежде всего с систематической теологией.

Внеконфессиональная философская теология в отличие от естественной теологии ни в своих отправных моментах, ни в характере рассуждения, ни в результирующем построении не соотносится с «божественным откровением». Это означает, что она реализуется вне соотнесения с теологией западных христианских конфессий. Философская теология внеконфессионального типа реализует по существу программу превращения философии в религию. Прежде всего она концептуализирует Бога — «центральную религиозную действительность». А всякая такая концептуализация имплицитно и определенное отношение к Божественной реальности, т. е. конституирует основополагающее религиозное отношение. Кроме того, философское учение о Боге концептуализирует и характер отношений между Богом и миром, между Богом и человеком, а эта концептуализация определяет и вид религиозного отношения к миру, религиозного поведения в мире.

Разумеется, внеконфессиональное философское учение о Боге как онтологическая конструкция само по себе вряд ли способно конституировать целостное религиозное отношение. Тем не менее оно способно образовать основу определенной «философской веры».

Внеконфессиональная философская теология, верная своим принципам, является поэтому чем-то неправомерным с позиций конфессиональной теологии во всех ее разновидностях. Тем не менее, если говорить строго, внеконфессиональная философская теология является и в историческом и в логическом отношении продолжением естественной теологии. Естественная теология, или конфессиональная философская теология, методологически, говоря современным языком, представляющая мир не как творение, но как «чистый мир», «чистую природу», выступает уже как «предварительная форма» внеконфессиональной философской теологии. Они по существу тождественны в своих исходных посылах и средствах осуществления. Остается только различие по результирующему построению.

На мой взгляд, внеконфессиональную философскую теологию следует понимать как завершение базисной тенденции естественной, т. е. конфессиональной философской теологии, к обособлению от теологии откровения. Естественная теология, сопрягающаяся с «естественной религией», может претендовать не только на предшествование позитивной религии, но и на критические позиции по отношению к ней.

Различие конфессиональной и внеконфессиональной философской теологии определяется в конечном счете отношением к возможности и содержанию Божественного откровения. Это конституирующий принцип различения. Вместе с тем можно отметить и фундаментальную общность между этими типами философской теологии, заключающуюся в том, что важнейшей целью во всех случаях остается, по определению, философское богопознание в строгом смысле слова, т. е. философское богопознание, исходящее исключительно из естественных данностей человеческого существования.

Традиционно ситуация в отношениях между естественной теологией и систематической теологией западных христианских конфессий представляется довольно ясной в логическом отношении. Догматическая, или систематическая, теология как теология откровения содержательно расширяет и конкретизирует философское знание о Боге, полученное «естественным» философским разумом. Некое общее откровение, запечатленное в сотворенном мире, служит основой естественно-философского богопознания, а специальное историческое откровение, запечатленное в священных текстах и передаваемое в традиции, служит основой нормативного расширенного и единственно истинного знания о Боге, разрабатываемого на этой основе систематической теологией. Эта программа исходит главным образом из томистского представления об отношении между естественной теологией и теологией откровения, хотя сам Фома Аквинский не употребляет термин «естественная теология». Томистское понимание характера этих отношений оказало во многом определяющее воздействие на всю дальнейшую традицию.

Традиционное двухуровневое понимание отношения между естественной теологией и собственно теологией исходит, таким образом, прежде всего из разграничения компетенций. Дисциплинарные различия обусловлены, в соответствии с таким подходом, разными возможностями богопознания.

Философский разум, лишенный «сверхъестественного освещения», ограничен в своих возможностях постижения сверхъестественного божественного самооткровения. Поэтому даже тем философам, которые готовы или стремятся выполнять какие-либо религиозно-служебные функции, полагаются определенные, как правило, весьма жесткие пределы. Такова классическая модель отношений между естественно-теологическим и догматико-теологическим богопознанием. Она нашла свое наиболее последовательное воплощение в схоластической традиции — и в средневековой схоластике, и во «второй схоластике», и в неосхоластике. Как известно, она была даже догматизирована I Ватиканским собором.

Установка на то, что естественная теология как дело естественного человеческого разума должна получить дополнение и завершение в специальной теологии, опирающейся на откровение и веру, предполагает, что религия не может пониматься как нечто противоречащее разуму, нечто иррациональное. В соответствии с такой установкой между философским богопознанием и собственно религиозным отношением к Богу должна существовать какая-то общность.

Однако отношение к естественной теологии как к философскому богопознанию в указанном смысле в христианской традиции никогда не было однозначным. Отношение к античному философскому богопознанию на раннем латинском Западе было столь же двойственным, как и отношение к античному философскому наследию вообще. Программа христианской естественной теологии по существу окончательно оформилась только в пору расцвета средневековой схоластики.

Проблема естественной философской теологии получала различное решение в новое время. Это было связано прежде всего с оформлением в западном христианстве двух конфессий. Католицизм в общем и целом придерживался того отношения к естественной теологии, которое оформилось в рамках схоластики. Протестантизм, особенно на первых порах, в общем отрицательно относился к философской теологии в строгом смысле. Отношение конфессиональной теологии к философскому богопознанию в новое время определялось еще и таким важнейшим фактором, как оформление и развитие относительно автономной, т. е. не находящейся под жестким контролем, религиозно-институциональной идеологии философии. Особого внимания в контексте рассматриваемой проблематики заслуживает то обстоятельство, что развитие философии означало и появление автономных в указанном смысле философско-теологических учений, не всегда совпадающих с построениями конфессиональной естественной и систематической теологии.

Если попытаться охарактеризовать специфику отношения к философской теологии со стороны различных конфессий в настоящее время, то в самом общем виде можно сказать, что протестанты все чаще обращаются к проблематике, которую можно приблизительно охарактеризовать как «философская теология». В то же время католики проявляют все больший скепсис по отношению ко всякому богопознанию, независимому от откровения. По моему мнению, одной из важнейших причин некоторого изменения католических позиций в этом отношении является известный кризис неосхоластической философии.

В нашем столетии естественная теология, соответственно ее право на существование наряду с теологией откровения столкнулась с крайней формой отрицания в теологии К. Барта. Значительную роль сыграло критическое отрицание правомерности метафизики, исторически теснейшим образом связанной с естественной теологией, в философии М. Хайдеггера и в неопозитивизме. Не в последнюю очередь под влиянием этой критики в католической теологии произошли существенные изменения. Католические теоретики пришли в основном к согласию относительно того, что если смотреть с библейской точки зрения, то нет богопознания без, а соответственно до откровения и веры. Человеческий разум обладает тем не менее потенциалом естественного богопознания, поскольку может разрабатывать, если исходит из веры, подтверждающие, рациональные указания на существование Бога, опираясь на всеобщее, непрямое откровение Бога в творении.

В концептуальном плане основу напряжений между собственно конфессиональной теологией как теологией откровения и естественной теологией образуют опасения со стороны первой относительно того, что сам принцип естественной теологии предполагает, что она претендует в конечном счете на роль высшей инстанции, оценивающей веру и даже содержание богооткровения. Получается, как утверждают, что разум по существу задает содержание веры или выступает как некий гарант достоверности этого содержания. Если кратко подытожить подобные рассуждения, то можно

сказать, что теологи опасаются идеи о том, что разум, находясь вне веры, может представлять как нечто обосновывающее веру. Подчеркну, что опасение вызывает главным образом то, что разум может претендовать на подобные функции исключительно на своей собственной основе, т. е. с позиций полной автономии по отношению к факту и содержанию богооткровения.

Рассматривая программу естественной теологии, следует подчеркнуть, что сама идея возможности беспредпосылочного мышления, соответственно возможности «чистого» философского богопознания не согласуется с современными эпистемологическими представлениями. В соответствии с этими представлениями любое познание осуществляется уже в определенном контексте, в рамках унаследованного и наличного знания, в условиях обусловленности сознания процессом социализации и т. п. В связи с этим традиционный критерий демаркации между систематической теологией в строгом смысле и естественной теологией в строгом смысле утрачивает силу.

Тем не менее имеет смысл использовать классическую модель отношения между естественной теологией и собственно теологией в качестве отправной точки при исследовании многообразнейших форм богопознания, практически всегда являющегося тем или иным конкретным вариантом взаимодействия естественно-философского в строгом смысле и собственно теологического в строгом смысле богопознания.

Использование классической модели создает по крайней мере минимальные условия для различения указанных видов богопознания, представленных здесь в условно чистом виде, и соответственно для анализа познавательных возможностей и результатов конкретной теологической концепции.

3.3. Третья основная форма философского теизма может называться формой только условно, ибо связана с разнообразными вариантами использования философии в рамках систематической теологии. Философский теизм в этой форме открыто и даже подчеркнуто тематизирует веру в качестве и конституирующего принципа, и целеполагания соответствующего философского рассуждения.

Систематическая теология как «теология откровения» — это в минимальном определении отрефлексируемая и рефлекслируемая вера. Иными словами, теология — это вера, получающая рациональную тематизацию и осмысление. Христианская теология базируется на логосе, который в традиции западной христианской теологии преимущественно отождествлялся с философским разумом. Основополагающее использование разума означает, что теология осуществляется как разумно-познавательная деятельность в соответствии с важнейшими критериями теоретической деятельности, принятыми в западноевропейской культуре. К их числу относятся прежде всего рациональная обоснованность утверждений и использование понятийных средств выражения.

В известной мере упрощая, можно сказать, что философский теизм систематической теологии — это те содержания церковного учения вообще, и в первую очередь учение о Боге, которые разра-

батываются и которые можно оценить в соответствии со стандартами философского разума*.

Систематическая теология западных христианских конфессий представляет собой тематически дифференцированное и исторически изменчивое образование. Соответственно и философский теизм как способ использования философии в систематической теологии также представляет собой весьма многообразное явление.

При всем внутреннем разнообразии данной формы философского теизма представляется возможным выделить два основных направления использования философии в систематической теологии. Речь идет, во-первых, о философствовании как главном средстве метатеологической рефлексии и, во-вторых, о философствовании как содержательном компоненте догматической доктрины, в первую очередь учения о Боге. Если соотноситься с дисциплинарным членением современной теологии, то имеется в виду использование философии в фундаментал-теологических целях и внутри догматико-систематических теологических концепций.

Поскольку систематическая теология, как уже сказано, есть дискурсивное, понятийное познание, ориентированное на разработку какой-то совокупности теологических положений, претендующих на достоверность и истинность, постольку систематическое теологическое познание предполагает прежде всего строгую методологическую саморефлексию, призванную обосновать и подтвердить соответствие этого познания, по крайней мере некоторых его измерений, стандартам разумного — логического, научного и т. п. — познания. Метатеологическая, соответственно, фундаментал-теологическая рефлексия ориентирована в основном на оправдание притязаний теологии на научность. Обоснование научного статуса теологии означает в числе прочего ее интеграцию в интеллектуальную и культурную жизнь современного общества. Подтверждение респектабельного академического статуса призвано содействовать и преодолению кризисных явлений в жизни церковного христианства.

Говоря о втором основном направлении использования философии, следует отметить, что философский теизм — это в первую очередь теистическое учение о Боге систематической теологии христианских конфессий, поскольку это учение строится как философское или использует философию.

В связи с этим следует отметить, что неправомерно характеризовать теологическое учение о Боге систематической теологии западных христианских конфессий как исключительно философский теизм, как это делают довольно часто современные философы и теологи. Достаточно указать на то, что в догматической, систематической теологии разработка полного учения о Боге не может не включать христологическую и тринитарную проблематику. Не случайно в последнее время все чаще употребляется выражение «религиозный теизм».

* В современном понимании систематическая теология — это, прежде всего, определенные интеллектуальные, преимущественно академические дисциплины. Соответственно теология — это познавательное предприятие, так или иначе соотносящееся с принятыми культурными стандартами познания (см. гл. VI).

Концептуализация теизма как сугубо метафизического понятия была основной, если не исключительной, целью традиционной естественной теологии. В «теологии откровения» такой философский теизм дополнялся и углублялся посредством разработки проблематики троичности Бога. Можно с известной долей условности говорить о корреляции между философским, метафизическим теизмом и естественной теологией, с одной стороны, и между христологической, тринитарной проблематикой и систематической теологией — с другой. В то же время целесообразно иметь в виду, что философия использовалась и используется для осмысления христологической, тринитарной проблематики.

Подчеркну, что философский теизм как теологическое познание можно понимать как совокупность разновидностей теистической метафизики. Иными словами, это все философско-метафизические рассуждения, конституирующим принципом которых является представление о возможном или актуальном существовании божественной реальности, понимаемой совершенно определенным образом, а именно теистически.

На мой взгляд, смысловым ядром философского теизма является устремление к созданию всеобъемлющей философско-теистической метафизической системы. Все разновидности философского теизма, о которых шла речь, в действительности суть лишь в той или иной степени завершенные формы реализации этого принципиального устремления философского теизма. Сказанное можно выразить и таким образом, что теистическая метафизическая система есть сущностная основа главных форм философского теизма. Именно этим и объясняются внутренние структурные связи между различными формами философского теизма. Это связи такого рода, что одни формы тяготеют к завершению в других, в том смысле, что могут перейти в эти другие, а те, в свою очередь, могут подвергнуться деконструкции в первые.

ОБОСНОВАНИЕ ТЕИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ*

В современном западном философском религиоведении приоритетными направлениями являются исследование языка религии и эпистемологический анализ религиозных верований. Философско-религиозное эпистемологическое исследование образует по существу континуум с философско-религиозным лингвистическим исследованием. Основная задача лингвистического исследования, а именно изучение смысла религиозного языка, логически предшествует основным задачам эпистемологического исследования. В тех случаях, когда эпистемологическое исследование сопряжено с анализом языка, лингвистическое исследование носит инструментальный характер, т. е. подчинено эпистемологическим задачам. Здесь будут рассматриваться только те построения, относящиеся к указанным направлениям, в которых философское исследование религии ориентировано на решение апологетических задач.

1. ОБОСНОВАНИЕ ТЕИЗМА В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Философия религии неотделима от общей проблемной ситуации современной западной философии, одной из важнейших особенностей которой в нашем столетии явился так называемый лингвистический поворот. Лингвистический поворот в философии религии открыл перед ней новые исследовательские перспективы. Он означал прежде всего обретение определенной предметной области, отличающейся, с одной стороны, от трудно уловимой субъективной реальности индивидуального религиозного сознания, а с другой — от общих философско-теологических спекуляций. Уже не мир субъективной религиозной жизни, а общедоступные знаковые и языковые структуры образуют проблемное поле современной философии религии.

Однако язык религии, язык теологии всегда в той или иной степени был в поле внимания христианских мыслителей. Это обусловлено, с одной стороны, ролью священных текстов в христианстве, а с другой — пристальным вниманием к языку в европейской философской и научной традиции. Поэтому новизна лингвистического поворота в философии религии связана не только с выделением данной предметной области, но и с новизной подходов к языку религии.

* Анализ нынешнего состояния философского религиоведения в целом см. в кн.: *Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989. Ч. I.*

Появление аналитической философии религии как разновидности аналитического направления в философии было как бы предусмотрено историей этого направления. Оно зародилось в Англии в начале нашего столетия главным образом как своеобразная реакция на краткий расцвет «английского идеализма», прежде всего неогегельянского толка (Ф. Брэдли, Б. Бозанкет, Дж. Мак-Тагарт). Как известно, его основной темой стала тема абсолюта. Философская концептуализация ключевой метафизической проблемы предполагала определение взаимоотношений с теологией. Таким образом, британский идеализм второй половины прошлого и начала нынешнего столетия был нерасторжимо связан с метафизической и теологической проблематикой. Аналитическое движение, оформлявшееся и как реакция на эту разновидность идеализма, не могло поэтому не обратиться к философско-религиозной проблематике.

Обозначение «аналитическая философия», как известно, может относиться, особенно в настоящее время, к довольно широкому кругу явлений в философии. В данной работе выражение «аналитическая философия религии» используется применительно ко всей совокупности разнообразных философских работ, которые сфокусированы преимущественно или исключительно на изучении языка религии, прежде всего смысловой проблематики этого языка.

Ключевой проблемой аналитической философии религии стала проблема смысла языка религии. Именно в процессе анализа смысла религиозных высказываний, в первую очередь верований, аналитическая философия религии смыкается с философско-эпистемологическим исследованием. Нередко поэтому в настоящее время выражение «аналитическая философия религии» применяется и для обозначения эпистемологического анализа религии. С моей точки зрения, эти подходы различны, хотя и очень близки во многих случаях, особенно в англоязычной литературе. Определение проблемы смысла как ключевой при исследовании языка религии создает возможность как для типологического, так и для исторического членения аналитической философии религии.

Первый тип и соответственно определенный этап истории аналитической философии религии связан с попытками выработать некий фактуальный критерий смысла религиозных высказываний, который позволил бы жестко и априорно показать бессмысленность или по крайней мере некогнитивность религиозных высказываний, прежде всего теологических утверждений.

Второй тип, а также второй этап истории аналитической философии религии связывается с теми философскими подходами к языку религии, которые формировались как реакция на поиски жесткого смыслового критерия.

Оба типа можно рассматривать соответственно как критический и как апологетический этапы аналитической философии религии. Первый тип наиболее полно и наглядно воплощен в логико-позитивистской теории смысла, а логико-позитивистское отрицание осмысленности религиозного языка представляет собой самую радикальную критику религии в современной западной философии. По-

нятно, что это не могло не привести к появлению различных апологетических концепций как в философии, так и в теологии.

Предложенная здесь типологизация аналитической философии религии несколько отличается от обычных. Эти последние воспроизводят принятое членение аналитической философии вообще применительно к аналитической философии религии. Соответственно аналитическая философия религии членится на философию религии логического атомизма, логического позитивизма и на философию религии на основе обыденного языка или на основе философии позднего Витгенштейна. Иногда это деление делают более дробным за счет введения, например, философии религии критического рационализма. Используемая нами типология по существу сохраняет обычную, но лишь укрупняет ее. Сделано это прежде всего с целью оттенить сердцевинную проблематику аналитической философии религии.

Период наибольшей действенности основных позиций аналитической философии религии в их классической форме позади. Тем не менее они постоянно воспроизводятся как в первоначальном, так и в модифицированном виде. При этом зачастую основные подходы аналитической философии религии вступают в те или иные комбинации.

* * *

Попытаемся кратко резюмировать логико-позитивистские философско-религиозные позиции.

В логическом позитивизме критерий смысла был призван улавливать, является ли какое-либо высказывание, претендующее быть фактуальным, действительно фактуальным, т. е. высказыванием о каком-то положении дел в реальном мире. Такое высказывание должно быть эмпирически проверяемым, т. е. как минимум в принципе верифицируемым или в принципе фальсифицируемым. При этом неопозитивисты считают, что эмпирическая проверяемость является не только достаточным, но и необходимым условием фактуального значения высказывания.

Высказывания, выражающие теистические верования, не являются подлинными фактуальными высказываниями, равно не являются аналитическими высказываниями. Они не могут быть ни верифицированы, ни фальсифицированы, поскольку нельзя сделать эмпирические наблюдения, верифицирующие или фальсифицирующие существование или несуществование какой-либо трансцендентной сущности.

Поскольку утверждение о существовании Бога невозможно проверить эмпирически, то очевидно не выполняется необходимое условие для подлинного фактуального высказывания. Утверждение о существовании Бога не является поэтому подлинным фактуальным утверждением. Но ведь верующие считают, что когда они говорят о существовании Бога, то имеют в виду или утверждают определенный факт. Неопозитивисты приходят таким образом к выводу о неизбежной внутренней противоречивости и бессмысленности религиозных высказываний.

Фактуальная теория смысла сохраняет определенные позиции в современной философии религии. Тем не менее она не играет более столь заметной роли, как прежде. Основная причина, почему эта теория отодвинулась на периферию философско-религиозных дискуссий, заключается в том, что неопозитивистам так и не удалось сформулировать критерий фактуального значения таким образом, чтобы он мог действительно служить средством демаркации между осмысленными высказываниями науки и здравого смысла, с одной стороны, и бессмысленными метафизическими высказываниями — с другой. Антиметафизическая программа неопозитивизма, заключавшаяся в демонстрации полной бессмысленности метафизики, оставалась по существу нереализованной. Это имело, как мы увидим, самые непосредственные последствия для философии религии.

Мощный критический потенциал антитеологического эмпиризма означал огромную угрозу религии. Последняя представляла уже не как объект идейных споров, а как нечто просто бессмысленное. Даже в тех случаях, когда неопозитивисты признавали правомерность религии как жизненной позиции и эмоциональной установки, они были непримиримы в отрицании правомерности религии как определенного знания о действительности. На деле это означало совершенно отчетливое отрицание возможности всерьез обсуждать существование Бога.

Кроме того, указание на отсутствие познавательного смысла в языке религии зачастую воспринималось как свидетельство того, что религия во все большей степени отодвигалась в западных странах на периферию культуры.

Понятно, что подобная угроза религии со стороны философии вызвала к жизни интенсивные и разнообразные философско-апологетические поиски. Поскольку основным средством философской атаки на религию стала определенная теория смысла языка религии, то эти поиски велись именно в сфере проблематики смысла религиозного языка.

Можно вычленить две основные позиции, два основных варианта философско-апологетического ответа на «неопозитивистский вызов». Первый вариант заключается в том, чтобы признать неопозитивистскую теорию смысла, но при этом так переинтерпретировать смысл религиозных высказываний, чтобы показать неприменимость указанной теории к религиозному языку. Второй вариант связан с попытками вообще отказаться от неопозитивистской теории смысла и найти какую-либо альтернативу.

При переинтерпретации смысла религиозных высказываний фактуальный критерий смысла не отбрасывается и не пересматривается. Происходит сужение сферы его применимости в том плане, что отрицается его правомерность относительно религиозных высказываний. Другими словами, фактуальный критерий смысла лишается той полноты всеобщности, какой он наделялся в неопозитивизме.

Так, Ричард Брейтуэйт¹ считает, что принцип верификации применим к трем видам высказываний: высказываниям относитель-

но эмпирических фактов; научным гипотезам и прочим обобщениям эмпирического уровня; необходимым высказываниям логики и математики. Религиозные высказывания не подпадают ни под один из этих видов, так что к ним не следует применять принцип верификации. Однако из этого не нужно вслед за неопозитивистами делать вывод о бессмысленности религиозных высказываний. Религиозные высказывания, по Брейтуэйту, суть разновидность моральных высказываний. Как высказывания такого рода религиозные высказывания не являются бессмысленными, поскольку обладают отчетливой функцией в практической и духовной жизни религиозных людей: они выражают жизненную установку, намерения, приверженность определенному образу жизни.

Из позиций подобного рода особую известность приобрели воззрения Ричарда Хеэра². Для выражения своей точки зрения Хеэр рассказывает историю о безумце, которого никакие доводы не могут убедить в том, что он ошибочно смотрит на мир и совершенно неверно оценивает намерения окружающих его людей. Никакой опыт не воспринимается безумцем как свидетельство против его мнения о мире. Но это обстоятельство не позволяет считать мнение безумца бессодержательным. Все, что можно о нем сказать, это то, что оно отличается от нашего мнения. Это различие между мнением безумца и мнением здоровых людей Хеэр обозначает искусственным словом «блик». Под «бликом» он, вероятно, понимает некую базисную установку, которая фильтрует и организует опыт индивида. Как нечто предшествующее опыту такая установка не может непосредственно определяться опытом. Позиции верующих и неверующих определяются различными «бликами», поэтому вряд ли правомерно сопоставлять их позиции на основе опыта, как различные объяснительные гипотезы относительно действительности.

В теории «блика» Хеэра, получившей широкую известность, остается много неясностей, что дает повод для различных ее интерпретаций. Но при всех интерпретациях очевидно, что сам Хеэр склоняется к некогнитивистскому пониманию того, что такое «блик». В применении к религиозным высказываниям это означает некогнитивистскую интерпретацию смысла таких высказываний. Суть некогнитивистского подхода заключается в том, чтобы показать в данном случае, что религиозные высказывания вообще не являются утверждениями, если присмотреться к ним внимательнее. В концепциях Брейтуэйта, Хеэра и других подобных попытках религиозные высказывания понимаются как нечто экспрессивное — как выражение моральной установки, как определенный способ мировосприятия и т. д. В связи с этим религиозные высказывания лишаются по существу когнитивного содержания.

Все варианты философско-религиозной апологетики, обусловленные позитивистской угрозой, все разновидности того, что называют «христианским эмпиризмом», свелись в конечном счете к тому, чтобы представить теизм в качестве правомерной, более того, наиболее адекватной «перспективы», способа рассмотрения мира.

Философско-религиозный перспективизм стремится преодолеть критическую традицию, идущую от Юма и Канта до логического

позитивизма, в которой утверждается, что религиозные высказывания нельзя представить и оправдать ни как истины разума, ни как заключения на основе опыта. Суть философско-религиозного перспективизма заключается в стремлении автономизировать «религиозную перспективу». Автономизация означает утверждение смысла, конституируемого этой перспективой. Соответственно будто бы нейтрализуется опасность для религии, обусловленная позитивистским подозрением, что религия бессмысленна.

* * *

Как уже отмечалось, второй вариант ответа на «неопозитивистский вызов» заключается в отказе от неопозитивистской теории смысла. Это направление в современной аналитической философии религии представлено главным образом двумя позициями. Первая предстает как философия религии на основе философии обыденного языка. Вторая связана с философско-религиозным использованием теории «языковой игры».

Философия обыденного языка полностью отвергает представления о естественном языке как некоем суррогате идеального языка. Поиск какой-то скрытой «истинной» структуры естественного языка не имеет смысла, поскольку этот язык функционирует вполне адекватно в тех ситуациях, в которых используется. Значение слова определяется языковым сообществом. Поэтому нет нужды в уточнении и формализации естественного языка, нет нужды заменять реальный язык идеальным языком. Итак, философия обыденного языка признает разнообразные смысловые возможности языка, и эта принципиальная установка задает иную философско-религиозную перспективу.

Философско-религиозная программа философии обыденного языка заключается, если говорить кратко, в установлении того, можно ли осмысленно говорить о Боге в терминах обыденного языка. Решение этой проблемы связано в основном с теорией речевого акта, в первую очередь с концепцией Джона Остина. Теория речевого акта позволяет учесть содержательную и функциональную сложность всякого религиозного языкового образования, установить его типологическую принадлежность, осуществить привязку смысла религиозного высказывания к конкретному контексту этого высказывания.

Особое значение для философии религии приобрела теория «языковых игр» с точки зрения которой вопрос формулировался так: можно ли считать религию какой-то автономной «формой жизни» и «языковой игрой». «Это вопрос колоссальной важности для философии религии,— подчеркивает Уильям Олстон,— поскольку он оказывает глубинное воздействие на интерпретацию теологических понятий, на наше понимание природы и реальности Бога, а также на выбор оснований для утверждений о рациональности христианских верований»³.

Как известно, понятие «языковая игра» появляется в «Философских исследованиях» Людвиг Витгенштейна, который использовал понятия «языковая игра» и «формы жизни» с целью подчер-

кнуть тот факт, что знание языка — это не просто приобретение и владение словарем и правилами грамматики, а скорее представление о форме жизни. Язык является органической частью образа жизни той или иной человеческой группы. Значение высказываний вплетено в определенные действия в рамках соответствующего образа жизни. Тем самым значение не является вневременной идеей, тождественной для всех и всегда.

Языковые игры предстают как равноправные. Так, научная языковая игра имеет свои правила относительно того, что можно сказать осмысленно, но эти правила не имеют права на гегемонию над другими языковыми играми. Моральные и религиозные рассуждения обладают своей собственной значимостью, как и всякая отдельная языковая игра.

Сам Витгенштейн не соотносил непосредственно свои высказывания о религиозной вере с рассуждениями относительно языковых игр. Тем не менее разнообразные философско-религиозные построения, так или иначе опирающиеся на указанную теорию, нередко обозначаются как «неовитгенштейнианская философия религии».

Во второй половине 60-х годов Кай Нильсен ввел в оборот термин «витгенштейнианский фидеизм». Этот термин прижился в философии религии и его широко используют для обозначения определенной позиции, связанной с концепцией, которая провозглашает религию особой формой жизни и языковой игрой.

Возникает интересная ситуация. «Неовитгенштейнианская философия религии», концепция религиозной языковой игры, религии как определенной формы жизни принимается как прочно утвердившаяся позиция, с которой тем или иным образом должно соотноситься всякое серьезное философско-религиозное исследование. Тем не менее эта концепция предстает как безымянная в том плане, что ее нельзя идентифицировать с творчеством конкретных философов. Разумеется, эту концепцию увязывают с некоторыми именами, но при ближайшем рассмотрении мы убеждаемся, что ни у одного из упоминаемых философов указанная концепция не встречается в чистом или развернутом виде. Можно идентифицировать лишь определенные ее элементы. Сами эти философы чаще всего отвергают навязываемую им приверженность к концепции религии как формы жизни и языковой игры в том виде, в каком мы ее реконструируем ниже и в каком она фактически функционирует в современной философии религии. Так, работы авторов, имена которых наиболее часто ассоциируются с данной концепцией, были собраны в сборнике «Автономия религиозного верования». Все эти работы призваны ответить на вопрос, можно ли считать религию формой жизни, если понимать это выражение в смысле Витгенштейна. По мнению автора введения к сборнику, Фредерика Кроссона, «коллективное заключение гласит “нет”»⁴.

В связи с этим перед нами встает задача реконструировать программу «неовитгенштейнианской философии религии», «витгенштейнианского фидеизма» на основании отдельных положений как тех философов, чье творчество увязывают с этой программой, так и тех, кто отвергает ее.

Эта разновидность философии религии представляет религию как какой-то самостоятельный мир со своими автономными правилами осмысленности религиозных высказываний, обоснованности аргументации и критериями рациональности и истинности. Понятно, что такая философско-религиозная концепция обладает значительным апологетическим потенциалом, поскольку делает невозможной всякую критику религии с внерелигиозных позиций. Возможно, как утверждается, только имманентная критика, т. е. критика в пределах той же смысловой сферы. При этом предполагается, далее, что имманентная критика, по определению, означает признание осмысленности религиозной языковой игры. Соответственно религию можно представить как вполне правомерную и рациональную форму жизни.

Преимущества понимания религии как особой и автономной языковой игры усматриваются еще и в том, что оно позволяет избежать конфронтации с альтернативными светскими воззрениями на мир. Концепция языковой игры несет в себе, как считают, возможность решения проблем религиозного плюрализма и соответственно возможность нейтрализации негативных последствий религиозного релятивизма, являющегося очень распространенной реакцией на религиозный плюрализм. Каждая религиозная традиция предстает как уникальная автономная форма жизни и языковая игра. Религиозные традиции можно поэтому представить как несводимые друг к другу, как равноправные жизненные формы и языковые игры.

Основу возможности подобного философско-религиозного использования понятий «языковая игра» и «форма жизни» образует, по моему мнению, представление о логическом отличии религиозных верований от других видов верований — повседневных, научных, этических и т. д. Логическое своеобразие каждого вида верований имеет, как полагают, конституитивное значение для соответствующих языковых игр и форм жизни. Ведь даже мифы и метафоры указывают, как подчеркивается, на реальность.

* * *

В концепциях, где проблемы религиозного языка рассматриваются с позиции философии обыденного языка или теории языка как формы жизни, религиозный язык предстает как нечто спонтанное и экспрессивное по преимуществу. Проблемы бытийной укорененности религиозной формы жизни, объективной референции религиозного языка не получают какой-либо разработки. Смысл философского исследования религиозного языка усматривается в описании его функций и способов использования. Иными словами, исследовательские задачи понимаются в герменевтическом плане. Философия религии призвана, как утверждается, понять, а не оценивать или критиковать.

Все разновидности аналитической философии религии, преследующие апологетические цели, в принципе придерживаются одной стратегии, которая заключается в автономизации смысла религиозных высказываний и соответственно в иммунизации этого смысла

по отношению ко всем антирелигиозным и даже агностическим позициям.

На автономизацию смысла религии была ориентирована апологетическая стратегия тех философов, которые признавали позитивистский критерий смысла. Переинтерпретируя смысл религиозных высказываний или сам критерий, они по сути дела стремились развести научные и религиозные высказывания, наделив и те и другие своим особым смыслом. С провозглашением полной автономии смысла языка религии связано и апологетическое использование концепции религии как особой жизненной формы и языковой игры.

2. ФИЛОСОФСКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ТЕИЗМА

Эпистемологическая проблематика образует стержень философского исследования религии, по крайней мере современного. Такая роль эпистемологического подхода в философском религиоведении обусловлена тем, что этот подход предполагает оценку религиозного понимания действительности с внешних по отношению к религии позиций. Сопоставление с внерелигиозными стандартами познания и рациональности образует суть философского исследования религии в рамках европейской культуры, где оформились многообразные нерелигиозные способы отношения к действительности, причем такое сопоставление имеет место и при решении апологетических задач.

Философско-эпистемологический анализ религиозных верований выделяет в первую очередь определенную проблематическую ситуацию религии. Поскольку под эпистемологией в западной философии понимают теоретические рассуждения относительно природы, происхождения, источника, обоснованности, надежности и истинности знания, постольку проблематическая ситуация в данном случае выступает как ситуация сомнения в обоснованности, рациональности и истинности религиозных положений. Разумеется, философские сомнения относительно религии всегда так или иначе связаны с «практическим сомнением». В нынешних условиях эта связь особенно очевидна. При этом в отличие от прошлого не столько философское сомнение определяет практическое, сколько наоборот.

2.1. Философско-эпистемологический анализ религии ориентирован прежде всего на установление категориальной принадлежности религиозных верований. Адекватная категоризация религиозных верований создает, как считают, условия для правильного решения философско-эпистемологических проблем религии.

При определении эпистемологической категории религиозных верований основным является вопрос о том, следует ли относить их к категории гипотез. Понимание религиозных верований как гипотез позволяет одновременно предложить решение нескольких эпистемологических задач. Прежде всего верования предстают в таком случае как разновидность фактуального знания о действительности

и познавательного отношения к миру. В характеристике верований можно поэтому использовать многообразные подходы современной философской эпистемологии к изучению гипотез.

Джон Кинг-Фарлоу и Уильям Кристенсен⁵ утверждают, что следует принять аналогию между религиозными утверждениями и гипотезами. Под гипотезой понимается высказывание, которое выдвигается и отстаивается в «пробной манере» и преследует цель объяснить содержание нашего опыта. «Гипотетический подход», как окрестили свою философско-религиозную установку Кинг-Фарлоу и Кристенсен, призван показать, что вера вполне может пониматься как определенная разновидность «либеральной эмпиристской методологии», выступая в качестве альтернативы догматизму. Такой подход противопоставляется разнообразным формам современного «фидеистского волюнтаризма».

Кинг-Фарлоу и Кристенсен указывают основные условия, при которых религиозные верования могут считаться гипотетическими и претендовать в связи с этим на статус, аналогичный статусу научных положений. Религиозная идеология должна прежде всего, считают они, предлагать «оправдательное объяснение» существования вселенной и опыта жизни человека в ней. Такое объяснение должно быть, по крайней мере частично, причинным объяснением, аналогичным научному. Разумеется, религиозно-идеологическое объяснение обладает своей спецификой. Оно должно указывать на какую-то последнюю причину, задающую также и смысл и ценность существования.

Такое «оправдательное объяснение» является «объяснительной гипотезой». Соответственно характер приверженности такому объяснению является «открытым» и «пробным». Поэтому, если верующие, в частности теисты, желают быть рациональными в своей жизненной позиции, они не должны, во избежание догматизма, считать, что это «оправдательное объяснение» применимо ко всем случаям.

Альтернативой категоризации религиозных верований как гипотез является отнесение их к той или иной разновидности регулятивных правил, что позволяет наделять верования иным, в сопоставлении с гипотезами, эпистемологическим статусом.

Так, Дж. Уиттейкер⁶ стремится доказать, что религиозные верования следует относить к «категории принципов». «Мой тезис заключается в том, — заявляет он, — что религиозные верования типично выполняют роль принципов»⁷. Поэтому адекватное понимание эпистемологического статуса этих верований возможно только в свете «логики принципов». Вероучительные положения поэтому следует классифицировать как «дело принципов». Принципы — это основополагающие «недоказуемые утверждения», которые обосновывают и обуславливают дальнейшие суждения и действия.

Уиттейкер стремится обосновать категоризацию религиозных верований как принципов посредством сопоставления с другими возможными категоризациями, в первую очередь с категоризацией их в качестве гипотез. Гипотезы он представляет как недостоверные высказывания, истинность или ложность которых может быть

в принципе, если не на практике, установлена посредством какого-то фактуального исследования. Однако, отмечает он, мы не в состоянии собрать такие свидетельства относительно религиозных верований, которые позволили бы превратить веру в знание, т. е. достоверно подтвердить или опровергнуть указанные гипотезы. Религиозные верования сопротивляются всякой объективно обязательной форме рационального оправдания, что принуждает верующих придерживаться своих убеждений лишь «силой веры». Религиозные верования нельзя превратить в общепризнанное достоверное и гарантированное знание. «Религиозные верования, являющиеся в своей основе делом принципов, никогда не становятся знанием»⁸. Кроме того, в практической жизни верования функционируют как истины, определяющие конкретное поведение верующих, которые поэтому не могут воспринимать свои верования лишь как гипотезы.

Концепция Уиттейкера является, на мой взгляд, наиболее интересным вариантом нонкогнитивистского подхода к проблеме категориальной принадлежности религиозных верований. Отнесение этих верований к категории принципов не только означает утверждение фундаментального отличия религиозного понимания действительности от обыденного и вообще фактуального знания, т. е. утверждение нонкогнитивизма, каким его обычно представляют в современной философии религии, но и позволяет передать специфику религиозного отношения к действительности. Ведь характеристика религиозных верований как «дела принципов» предполагает понимание их как чего-то первичного, основополагающего и в то же время связанного с глубинной убежденностью и вовлеченностью.

Категоризация религиозных верований как гипотез делает возможным наделение их равноправным когнитивным статусом с фактуальным в указанном выше смысле знанием о действительности. Это открывает определенные апологетические возможности, поскольку можно представить религиозные верования как соответствующие наиболее распространенным в современной культуре стандартам знания. В то же время такая категоризация имеет значительные последствия и для критики религии, поскольку создает условия для эпистемологической проверки их правомерности в соответствии со стандартами, применяемыми к различным видам светского знания.

Иная категоризация как раз и позволяет вывести религиозные верования из ситуации нежелательного сопоставления их со светскими познавательными установками. «Негипотетическая» категоризация религиозных верований является разновидностью философского нонкогнитивизма в понимании религии. Как правило, нонкогнитивизм представляет собой апологетическую стратегию определенного вида.

2.2. Важнейшей областью современного философско-эпистемологического исследования религии являются проблемы обоснования, оправдания и рациональности религиозных, конкретнее, теистических верований. Эти проблемы давно находятся в фокусе

идейной борьбы вокруг религии. И это неудивительно, поскольку в рамках культуры, ориентированной на определенные стандарты в постижении мира и организации социальной жизни, неизбежна постановка вопроса о соответствии этим стандартам всех видов духовной, интеллектуальной и практической деятельности. Вследствие целого ряда исторических факторов вопрос о соответствии религии утвердившимся стандартам рациональности всегда был особенно острым для европейской культуры.

В рамках проблематики обоснованности и рациональности религиозных верований возможны две основные позиции, заключающиеся соответственно в философски аргументированном сомнении и отрицании правомерности этих верований с точки зрения разума и в философском подтверждении соответствия религиозных верований принятым или новаторским стандартам рациональности. Обе эти позиции противостоят фидеизму как утверждению безусловной правомерности содержания религиозных верований религиозно безотносительно к оценкам разума, философского в том числе.

С точки зрения нашей темы нас интересует только апологетическая позиция. В ее контексте следует выделить две разновидности. Первая заключается в утверждениях о том, что религиозные верования и рассуждения соответствуют тем же эпистемологическим стандартам, что и другие виды знания и познавательной деятельности. Чаще всего такой подход принимает форму оправдательного эпистемологического сопоставления религии и науки.

Другая разновидность состоит в стремлении показать, что религиозные верования являются вполне обоснованными, оправданными рациональными, даже если они не соответствуют определенным традиционно принятым философским стандартам обоснованности и рациональности религиозного знания. В центре философско-эпистемологической дискуссии последних лет относительно религиозных верований оказались как раз те концепции, в которых представлена эта позиция.

Эпистемологическое сопоставление религии и науки осуществляется в общем и целом с позиций когнитивизма — понимания религиозных верований как определенного фактуального знания, т. е. как знания о том, какова объективная действительность. Этот эпистемологический анализ отличается, однако, от сопоставления научных и религиозных представлений о бытии по содержанию. Практически отсутствуют работы, где такое сопоставление осуществлялось бы с противоположных, некогнитивистских позиций. Эпистемологическое сопоставление религии и науки с точки зрения некогнитивизма не имеет особого смысла, поскольку не имеет смысла сопоставлять в одной плоскости две совершенно различные функции. Религия рассматривается как спонтанное, хотя и выражаемое в системе верований, отношение к бытию, но при этом рассматривается со стороны своей доктринально-теологической формы. В силу этого эпистемологическое сопоставление религии и науки следует отличать от разнообразных попыток метатеоретического анализа теологии.

Ян Барбур⁹ осуществляет сопоставление моделей и парадигм в религии и науке прежде всего в методологическом плане. Он исходит из того, что в двадцатом веке влияние науки на религию определяется не столько отдельными теориями, такими, например, как квантовая физика, теория относительности, астрономия или молекулярная биология, сколько воззрениями на науку как на метод. В науке используются различные модели, выполняющие разнообразные функции. Барбур выделяет экспериментальные, логические, математические и теоретические модели. Особое внимание он уделяет последним, представляющим собой «воображаемый механизм или процесс, постулируемый по аналогии с известными механизмами или процессами»¹⁰. Отношение таких моделей к реальности следует понимать в перспективе «критического реализма», т. е. их не следует воспринимать ни как буквальные образы реальности, ни как «полезные фикции». Эти модели являются частичными и неадекватными способами представить себе то, что «не наблюдаемо».

Религиозные модели в некоторых отношениях подобны, считает Барбур, научным. В их основе также лежит аналогия между известным и неизвестным. Отсюда модели в религии обладают статусом, сходным со статусом научных моделей. И религиозные модели представляют собой частичные и неадекватные способы вообразить ненаблюдаемое. Они являются «символическими репрезентациями» тех аспектов реальности, к которым нет непосредственного доступа. Использование научных моделей для упорядочения наблюдений в чем-то имеет параллели с использованием религиозных моделей для упорядочения опыта индивидов и сообществ.

Однако наряду с подобиями Барбур вынужден признать и различия в использовании моделей в науке и религии, главное из которых заключается в том, что религиозные модели выполняют и некоторые некогнитивные функции, чего не делают модели научные.

Проводя сравнение функционирования парадигм в науке и религии, Барбур опирается в основном на разработки теории парадигм в современной философии науки, прежде всего в концепции Томаса Куна. На основании понимания парадигмы как «традиции, передаваемой посредством исторических образцов», он выделяет «объективные» и «субъективные» характеристики науки. Объективность науки связана с тем, что 1) конкурирующие теории не являются несоизмеримыми; 2) наблюдение в какой-то мере осуществляет контроль над теориями; 3) существуют критерии оценки, независимые от исследовательских программ. Субъективность науки связана с тем, что 1) все данные обременены теорией; 2) разработанные теории с трудом поддаются фальсификации; 3) нет правил выбора между исследовательскими программами. Все эти характеристики присущи и религии, с той только разницей, что «объективные» характеристики менее очевидны, чем в науке, а «субъективные» — более очевидны. «Однако во всех случаях, — подчеркивает Барбур, — наблюдается различие по степени, а не абсолютный контраст между «объективной» наукой и «субъективной» религией»¹¹.

Этот вывод, сделанный Барбуром при сопоставлении науки и религии в связи с функционированием парадигм, он воспроизводит и как общий итог всего исследования. Кроме того, он подчеркивает, что отношение и науки и религии к реальности можно охарактеризовать как «критический реализм».

Критический реализм избегает, с одной стороны, «наивного реализма», а с другой — «инструментализма». Наивный реализм неприемлем, поскольку модели не являются «буквальными картинками» реальности, а история науки характеризуется не столько накоплением и сближением результатов, сколько сменой парадигм. Таким образом, в изложении Я. Барбура религия предстает чуть ли не как наука, отличающаяся от прочих наук лишь предметом и коэффициентом «личностной вовлеченности». Такое впечатление создается за счет использования применительно к религии концептуального аппарата, разработанного философией науки. Но при таком подходе религия как особая форма жизнедеятельности человека в общем утрачивает свои специфические характеристики. Апелляции Барбура к «личностной вовлеченности» и «христологической модели» не спасает положение в этом отношении.

Эдвард Шен¹² выдвигает программу «когнитивной реабилитации религиозного рассуждения» и стремится реализовать ее посредством демонстрации подобия между «моделями объяснения» в науке и в «религиозном рассуждении». Эта реабилитация, считает Шен, может способствовать ослаблению воздействия скептических аргументов против религии, порожденных огромными успехами науки.

«Для того чтобы полностью восстановить когнитивную целостность религиозных высказываний, — заявляет Шен, — необходимо дать детальный анализ того, как они могут выполнять значительные теоретические и даже объяснительные функции в жизни человека»¹³. Более того, чтобы опровергнуть скептицизм в отношении религии, порожденный «парадигматической ролью» науки в познании мира, необходимо, по мнению Шена, показать, что познавательные функции религии подобны тем, которые выполняет надежная и авторитетная наука.

Ученый прежде всего по возможности четко очерчивает область своего исследования, затем делает предположение относительно существования некоторого механизма, ответственного за то, что имеют место выбранные для исследования события. Далее ученый обращается к изучению этого гипотетического механизма. С целью его изучения, этой «положенной им сущности», он использует аналогии с уже известными объяснительными механизмами для аналогичных с исследуемыми событиями.

Религиозное объяснение также должно конструироваться в соответствии с указанным образом. «Следует выбрать материал, подлежащий объяснению. Следует выбрать явления, аналогичные объясняемому. Нужно наделить новую полагаемую сущность (объяснительный механизм) объяснительными свойствами, известными по механизму, действие которого уже понято»¹⁴.

На основании такой стратегии можно будет, как надеется Шен, разработать исследовательскую программу, ориентированную на «функциональную характеристику Бога».

Таким образом, философско-эпистемологическое сопоставление науки и религии, предпринимаемое в апологетических целях, носит преимущественно методологический характер. Оно призвано показать, что познавательная деятельность в научной и религиозной сферах не являет каких-то принципиальных различий. Можно отметить, что такая апологетическая стратегия обладает особой ценностью в силу своего культурно-интегративного потенциала.

Вторую философско-эпистемологическую апологетическую стратегию составляют те построения, в которых утверждается, что несоответствие религиозных верований принятым критериям обоснованности и рациональности знания совсем не означает, что эти верования следует считать необоснованными, неоправданными или иррациональными.

Такая позиция противопоставляется традиционным воззрениям, согласно которым религиозные верования или представления правомерны и «оправданны» только в том случае, если опираются как на свидетельства в свою пользу на нерелигиозные верования и представления, не вызывающие никаких сомнений. В соответствии с такой позицией религиозные верования могут считаться рациональными, если они могут быть оправданы посредством нерелигиозных утверждений, полагаемых в качестве «базисных», т. е. считающихся в силу тех или иных причин самоочевидными.

Подобные воззрения в последние годы в англоязычной литературе обозначаются как «фундаментализм» (foundationalism). Философско-религиозный «фундаментализм» является специфическим преломлением соответствующей общей эпистемологической позиции. Речь идет об исключительно влиятельном способе понимания рациональности, очевидности, оправдания, познания и т. п., занимающем господствующее положение в философии со времен Платона и Аристотеля. С фундаментализмом связана и традиция естественной теологии, т. е. попытки доказать или продемонстрировать существование Бога. Эта традиция жива и сейчас, хотя после Канта она уже не выглядит столь впечатляющей, как у Ансельма, Фомы Аквинского, Оккама, Декарта, Спинозы и Лейбница.

Концепции, в которых отрицается фундаментализм, провозглашают сами религиозные верования «базисными», в том смысле, что они не нуждаются в обоснованиях через соотнесение с какими-то другими верованиями. Такие концепции не полагают наличие или отсутствие надежных внешних, т. е. нерелигиозных, свидетельских оснований в качестве критерия рациональности или иррациональности веры в Бога и соответственно критерия ее принятия или отрицания.

Наиболее видным приверженцем концепции базисности религиозных верований считается Алвин Плантинга.

Концепция базисности религиозных верований, которую Плантинга интенсивно разрабатывает в последние годы, не является его единственным философско-религиозным проектом. В свое время

широкий резонанс среди философов религии вызвала его работа «бог и другие сознания»¹⁵, где он стремился к «рациональному оправданию веры в существование Бога, каким он понимается в иудеохристианской традиции», посредством обоснования того, что телеологический аргумент в пользу существования Бога, который он считает лучшим из подобных аргументов, и аргумент по аналогии в пользу существования других сознаний обладают сходным эпистемологическим статусом.

В своей последней книге¹⁶, в которой он излагает свое философское кредо и отвечает на критику, Плантинга заявляет: «Одним из главных моих интересов всегда был интерес к философской теологии и апологетике, т. е. попыткам защитить христианство (или, более широко, теизм) от разнообразных нападков на него»¹⁷. Согласно Плантинге, «основная функция апологетики состоит в том, чтобы показать, что с философской точки зрения христианам и другим теистам нет нужды за что-то извиняться»¹⁸.

Плантинга говорит о том, что его как христианина беспокоят три обстоятельства: существование некоторых видов зла, тот факт, что многие достойные люди не принимают веры (представители академического мира в западных странах в своем большинстве полагают, что христианство является «интеллектуальным банкротом», не заслуживающим доверия со стороны разумного человека) и, наконец, трудности с нахождением надежных аргументов или свидетельств в пользу существования Бога.

Плантинга считает, что в споре относительно религии ключевым является вопрос о природе рациональности религиозных верований. «Атеологи» выдвигают нормативное требование по отношению к религиозному верованию, заключающееся в том, что это верование должно иметь определенное обоснование, подкрепляться какими-то внерелигиозными «свидетельствами». Свидетельства должны пониматься следующим образом: кто-то обладает свидетельством для высказывания p , только если он знает или рационально верит в другое высказывание d , которое поддерживает p и более того — на основе которого этот некто верит в p . Если бы доказательства теистов оказались успешными, то они, как считают «атеологи» и многие философы и теологи, могли бы послужить свидетельствами в пользу существования Бога для тех, кто верит в посылки данных доказательств.

Такие воззрения Плантинга называет «классическим фундаментализмом» (foundationalism).

Свою позицию Плантинга рассматривает как философское продолжение кальвинистской традиции, которая в общем и целом отвергает естественную теологию и соответственно классический фундаментализм. Правда, в то время «проблематика фундаментализма» не обсуждалась в таких терминах, какие используются сегодня. По мнению Плантинги, кальвинисты в вопросе о рациональности верований отстаивают три тезиса. Во-первых, теист, который считает веру в Бога чем-то базисным, т. е. не нуждающимся в обосновании, не нарушает тем самым какой-либо эпистемической нормы или обязательства. Нельзя считать веру в Бога иррацио-

нальной, если ее считают базисной в указанном смысле. Во-вторых, вера, не опирающаяся на обоснования, не свидетельствует о дефектах в познавательной деятельности. В-третьих, вера в Бога, опирающаяся на обоснования и свидетельства, не превосходит в эпистемологическом отношении веру, воспринимаемую как нечто базисное. Вера в Бога, включает Плантинга, не нуждается в свидетельской поддержке каких-либо других источников, для того чтобы считаться рациональной.

С моей точки зрения, концепция «базисности» религиозных верований полностью зависит от того, какой характер носит эта базисность, т. е. полагается ли она каждый раз теми или иными носителями религиозных верований или предлагаются какие-то эпистемологические основания для того, чтобы считать эти верования базисными. Если такие основания не представлены и все сводится к субъективному полаганию религиозных верований в качестве базисных, т. е. несводимых к другим, а потому неуязвимых для критики с позиций других верований, то мы имеем дело с новой формой фидеизма.

В рамках рассматриваемой философско-эпистемологической позиции наряду с концепцией Плантинги наибольшее внимание привлекли воззрения Нормана Малкольма¹⁹. Малкольм стремится, если можно так выразиться, философски обосновать «бесосновность» религиозных верований. В осуществлении своей цели он пытается опереться на Витгенштейна. Он утверждает, что «бесосновные верования» определяют жизнь не только детей, но и «образованных развитых взрослых». В качестве примера Малкольм приводит верование европейцев относительно того, что материальные вещи не перестают существовать без какого-либо физического объяснения. Он предлагает сопоставить это фундаментальное верование с верованием какого-либо другого общества в то, что материальные вещи могут действительно исчезать без всякой физической причины: «Если мы сравним их представление о том, что материальные вещи иногда действительно исчезают, — пишет Малкольм, — с нашим отрицанием этого представления, то мне не кажется, что одна позиция опирается на лучшие свидетельства, чем другая»²⁰. Малкольм аргументирует тем, что каждая позиция совместима с обыденным опытом. С одной стороны, верно, что такие вещи время от времени исчезают без сколь угодно адекватного объяснения. С другой стороны, довольно часто находится удовлетворительное объяснение подобных исчезновений.

При этом, считает Малкольм, наша установка в данном вопросе страдает безапелляционностью. Мы даже не хотим рассматривать противоположную позицию как хоть в малейшей степени вероятную. При этом никому не приходит в голову искать какие-либо основания для собственной точки зрения. Она просто образует неотъемлемый компонент нашего восприятия и отношения к материальным вещам. Следовательно, каждый человек живет и мыслит в пределах какого-то набора фундаментальных представлений.

Малкольм предлагает отказаться от присущего западной академической философии «преклонения перед свидетельством», отка-

заться от философских представлений о том, что объективная, зрелая установка означает приверженность верованиям только на основе свидетельств.

Эти рассуждения позволяют Малкольму сделать вывод о обоснованности религиозных верований, поскольку их можно причислить к обоснованным фундаментальным верованиям, а в силу этого следует отказаться и от требования их свидетельской обоснованности. «Религия является формой жизни, — заключает Малкольм, — это язык, воплощенный в действии, т. е. то, что Витгенштейн называет “языковой игрой”. Наука является другой такой игрой. Ни та, ни другая не нуждается в оправдании, ни одна не нуждается в оправдании больше, чем другая»²¹.

Примечательно, что и вторая из выделенных нами философско-эпистемологических стратегий выходит в конечном счете на уподобление религиозного отношения к действительности, по крайней мере в его познавательном аспекте, научному отношению. Как и в первом случае, такая стратегия призвана не только оправдать религию как особый вид познавательной деятельности, но и способствовать решению во многих отношениях ключевой для европейской культуры проблемы отношения между религией и наукой.

* * *

В европейской христианской традиции использовались в основном две стратегии подтверждения и обоснования правомерности тезиса. Одна стратегия, лежащая в основе традиции естественной теологии, состоит в стремлении поставить веру на надежную интеллектуальную основу. Ее суть заключается в нахождении надежных опытных и интеллектуально-рациональных свидетельств в пользу тезиса. Вторая стратегия заключается в провозглашении того, что христианская вера не нуждается в каких-либо внерелигиозных свидетельских и рациональных обоснованиях или что она рациональна сама по себе. Данные апологетические стратегии могут иногда взаимодействовать, но гораздо чаще приверженцы той или иной из них вступают между собой в спор.

Современное философское религиоведение, решающее апологетические задачи, воспроизводит обе эти стратегии. Первая из них отчетливо проявилась в рамках философско-эпистемологического исследования религии в виде попыток представить религиозное знание как дискурсивное и уподобить его научному рассуждению. Вторая просматривается как в нонкогнитивистском толковании смысла религиозных высказываний, так и в концепции базисности религиозных верований. Первая стратегия воспроизводится в более или менее традиционной форме, поскольку утверждается когнитивистский характер религиозного знания. Вторая же стратегия предстает в относительно новой форме — в форме обоснования того, что религия является определенной автономной сферой, обладающей своим языком, своими правилами и критериями рациональности и истинности.

Сторонники автономии религиозных верований различаются прежде всего в зависимости от того, как понимается такая автоно-

мия. Религиозные верования могут быть автономны как особая установка и отношение к бытию, как особая языковая игра, конституированная в рамках особой религиозной формы жизни, или как эпистемическая автономия. В последнем случае провозглашается, что религиозные верования равноправны в эпистемологическом отношении с другими верованиями.

Все варианты апологетики тем или иным способом решают одну из ключевых для современного философского религиоведения проблему — проблему когнитивизма, т. е. проблему того, являются ли религиозные высказывания и религиозные рассуждения знанием в смысле какого-то фактуального знания о действительности. В современной философии религии эта проблема чаще всего формулируется как «проблема когнитивности религиозной истины».

Спор между когнитивизмом и некогнитивизмом — это спор о том, следует ли понимать религиозные верования, религиозное осмысление бытия как нечто когнитивное, т. е. как знание в принятом в современной культуре смысле, или речь идет о чем-то, что лишь по форме является знанием в обычном смысле слова, но в действительности выполняет иные функции в жизни верующих.

«Неокогнитивистская позиция» заключается в том, что когнитивное понимание смысла религии должно уступить место личностно-субъективному, мистическому, практическому, инструменталистскому и т. п. пониманию. Религия, и прежде всего религиозные верования, суть не объективно-метафизические концепции или схемы, но личностно-субъективные состояния и переживания. Религиозная истина есть целостное или, точнее, целостно-аффективное состояние человека, а не какое-нибудь логическое, эмпирическое или метафизическое высказывание.

И для когнитивистов практическая, экзистенциальная, инструментальная истинность и ценность религии считаются очевидными. Другими словами, способность религии выполнять определенные функции в жизни человека, удовлетворять какие-то его потребности не вызывает сомнений. Когнитивисты обсуждают, по существу, только вопрос о том, является ли религиозная истина еще и когнитивной, т. е. воплощает ли она какое-то фактуальное истинное знание о Боге, мире и человеке.

Указанные выше апологетические стратегии нельзя однозначно соотнести либо с когнитивизмом либо с некогнитивизмом. Когнитивистские и некогнитивистские подходы возможны в рамках и той и другой стратегии.

ФИЛОСОФСКИЕ ОБОСНОВАНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

Теизм является фундаментальной религиозной установкой европейской цивилизации, и европейская философия неизбежно будет соотноситься в той или иной форме с теизмом, пока она остается европейской философией. Естественно-теологическое богопознание решает, как уже говорилось, три основные тесно взаимосвязанные задачи. Оно призвано, во-первых, продемонстрировать или подтвердить существование Бога; во-вторых, определить, по возможности, его природу; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и миром.

В истории христианской естественной теологии проблематика подтверждения бытия Бога всегда обладала несомненным приоритетом, несмотря на то что на протяжении весьма значительного периода этой истории существование Бога не подвергалось всерьез сомнению. Обоснования существования Бога посредством «естественного», т. е. философского разума разрабатывались в условиях, когда сомнение в этом существовании носило гипотетический, соответственно «несерьезный» характер. По существу безусловная уверенность в существовании Бога образовывала и культурный и интеллектуальный горизонт философско-теологических усилий подтвердить и доказать существование Бога*. Религиозное понимание мира и самопонимание человека были чем-то самоочевидным. В европейской культуре так было до периода утверждения и расцвета науки нового времени в XVII—XIX вв. Лишь в эпоху Просвещения сомнения и религиозный скептицизм становятся объектом серьезного выбора.

Философское обоснование существования Бога заключается в разработке философской аргументации в пользу наличного, «реального» бытия Бога. Во всех случаях средством обоснования выступает рационально-философское рассуждение, опирающееся на те или иные природно-космические, социально-исторические и индивидуально-жизненные явления, данные в человеческом опыте. Таким образом, из трех главных источников верования в существование Бога — разума, опыта и откровения — философско-теологические попытки доказать существование Бога основываются на опыте и разуме. Соответственно поиски новых опытных и мыслительных ресурсов всегда образуют суть попыток подтвердить на-

* Это не означает, разумеется, что в культурном сознании отсутствовала идея возможного несуществования Бога. Такая идея задавалась соответствующими библейскими содержаниями. Но, как и в Библии, так и в европейском культурном сознании до нового времени речь может идти лишь о весьма периферийной и малодостойной возможности.

личные или создать какие-то новые способы обоснования существования Бога. В традиции европейской философской и теологической мысли обоснование существования Бога сводилось главным образом к разработке так называемых доказательств такого существования. Многообразные усилия обосновать существование Бога можно разделить на три основные группы или направления. Используемое мною членение правомерно, думаю мне, в силу того, что каждое из выделяемых направлений может существовать относительно независимо от других.

Итак, философско-теологические усилия обосновать существование Бога реализуются как так называемые традиционные доказательства бытия Бога; философско-антропологические обоснования; обоснования существования Бога посредством анализа религиозного опыта.

1. ТРАДИЦИОННЫЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Прежде всего необходимо сказать несколько слов о терминологии. Для обозначения усилий, предпринимаемых с целью теоретического обоснования существования Бога, используются несколько понятий, основными из которых являются «доказательство» и «аргумент».

Понятие «доказательство» является традиционным. Оно в наибольшей степени связано с естественной теологией в традиционном понимании. И сегодня это понятие весьма употребительно. Однако используется оно, как правило, с оговорками, которые призваны показать, что «доказательство» не следует понимать ни в смысле классической философской теории, ни по аналогии с естественнонаучным или математическим доказательством. Подобные оговорки имеют целью, по существу, выразить оттенок проблематичности самого предприятия по теоретическому обоснованию существования Бога.

Это же обстоятельство призвано выразить и понятие «аргумент», практически вытеснившее понятие «доказательство» в современном англоязычном словоупотреблении.

Я буду использовать главным образом понятие «доказательство» в силу того, что оно, как уже сказано, является традиционным и наиболее точно, на мой взгляд, передает принцип естественной теологии, заключающийся в том, чтобы при доказательстве реального бытия Бога исходить из внерелигиозного опыта, из сугубо естественных, мирских данностей.

Разработка доказательств существования Бога обычно носит одновременно и историческую и систематическую форму. И позитивное и критическое рассмотрение, как правило, исходит из «классических» образов этих доказательств. Правомочность теизма очень часто ставится в зависимость от правомочности трех традиционных теистических доказательств — онтологического, космологического и телеологического. Эти доказательства демонстрируют удивительную историческую устойчивость, обусловленную не в последнюю очередь строгостью и четкостью аргументации этих доказательств.

«Онтологическое доказательство», «космологическое доказательство», «телеологическое доказательство» — все это кодифицированные обозначения для определенных устоявшихся типов аргументов, которые получили более или менее тщательную разработку и признание.

Использование современных логических, лингвистических и философско-языковых средств позволило уточнить логическую структуру доказательств, устранить семантические двусмысленности и синтаксические неточности.

Последнее обстоятельство способствует, однако, еще большей эзотеризации философской теологии, поскольку предполагает хотя бы минимальное овладение указанным теоретическим инструментарием.

Онтологическое доказательство (в своей наиболее известной форме разработанное Ансельмом Кентерберийским, а обозначение «онтологическое» получившее у Канта) обосновывает существование Бога, исходя из понятия Бога как реальности, больше или совершеннее которой нельзя помыслить ничего. Представить такую реальность, такое существо не имеющим реального бытия означало бы впасть в противоречие, мысля величайшее и всесовершеннейшее существо лишенным совершенства существования.

Таким вкратце можно представить онтологическое доказательство в его классической форме. В этой форме оно становилось объектом многих интерпретаций, попыток корректировки и усовершенствования, предпринимавшихся в истории с помощью философско-аргументативных и логических средств. В этой же форме оно становилось и объектом критики, и контраргументации, принявшей наиболее убедительный и известный вид у Канта. Кантовская критика заключается в отрицании того, что существование является предикатом, сопоставимым с другими свойствами, которыми может обладать или не обладать какая-либо сущность.

Казалось, Кант окончательно опроверг онтологическое доказательство. Это опровержение воспринималось как весьма чувствительный удар по естественной теологии. Тем не менее онтологическому доказательству суждено было пережить своеобразное возрождение в последние десятилетия. Это доказательство существования Бога вновь стало активно обсуждаться в философской и теологической литературе, в первую очередь в англоязычной. При этом речь идет о попытках осуществить новаторские разработки, а не просто об историко-философском или историко-теологическом интересе. Такой интерес к онтологическому доказательству, прежде всего к его версиям у Ансельма Кентерберийского и у Декарта, не пропадал никогда.

Толчок современной дискуссии вокруг онтологического доказательства был дан Норманом Малкольмом в 1960 г. в его статье «Онтологические доказательства Ансельма»¹, где он указал на наличие двух версий этого доказательства в «Прологионе». Одна содержится во второй главе, а другая — в третьей. Версия, содержащаяся в третьей главе, позволяет, по его мнению, по-новому взглянуть на это доказательство.

Однако к этому времени онтологическое доказательство уже в течение почти двух десятилетий самым активным образом разрабатывалось в новом ключе Чарльзом Хартшорном², который также ссылался на версию доказательства, содержащуюся в третьей главе «Прослогиона».

И Хартшорн, и Малкольм, и некоторые другие в своей реконструкции онтологического доказательства существования Бога сделали упор на то, что понятие Бога — это понятие существа, которое или необходимо существует, или необходимо не существует. Понятие существа, совершеннее которого нельзя себе представить, — это понятие существа, которое необходимо обладает существованием. Его не-существование просто невозможно представить. Понятие наисовершеннейшего существа не может быть понятием существа, которое может существовать, а может и не существовать. Таким образом, из самого понятия Бога явствует, что его существование или необходимо, или невозможно. Это существование, если следовать логике подобного рассуждения, было бы невозможным, только если бы понятие Бога было внутренне противоречивым. До тех пор пока не показана внутренняя противоречивость, некогерентность понятия Бога, его существование необходимо следует из его понятия. Поскольку же понятие максимально совершенного существа когерентно, то его существование логически необходимо.

Как видно, новая версия онтологического доказательства существования Бога опирается на модальные операторы случайности и необходимости.

Новая версия онтологического доказательства существования Бога может вызвать и вызывает два основных возражения. Первое связано с самим понятием Бога. Можно предположить, что столь сложное понятие содержит какие-то неизвестные противоречия, так что нет полной уверенности в том, что это понятие таково, что существование Бога необходимо. Второе возражение заключается в том, что в данной версии доказательства смешивается, по существу, фактуальная и логическая необходимость. Логическая необходимость не влечет экзистенциальную, или фактуальную, необходимость. Логическая необходимость является свойством определенных высказываний, а не положения дел самих по себе. Фактуальное высказывание указывает на то, что есть какой-то случай реализации понятия. Другими словами, требуется еще демонстрация того, что осуществился переход понятия в реально-бытийный порядок.

Смысл космологического доказательства заключается в вопросе о том, почему вообще есть действительность, т. е. речь идет о знаменитом вопросе, сформулированном Лейбницем, «почему существует нечто, а не ничто»³. Логическую структуру космологического доказательства существования Бога можно представить следующим образом. Исходным пунктом всегда является факт опыта, случайный и конечный характер которого ясен. Базисный принцип — принцип каузальности как действенная, целевая, образцовая причинность позволяет нам сделать заключение о существовании Бога. Опираясь на этот принцип, можно сказать, что есть одно-единственное заключение, а именно заключение от относительного к аб-

солютному. При этом одни видят проявление относительности в случайности, а другие скорее в конечности.

Базисное представление, лежащее в основе космологического доказательства, можно попытаться резюмировать следующим образом. Интуиция бытия позволяет по аналогии постичь бесконечное бытие, чистый акт бытия, но существование Бога можно утверждать лишь посредством аргументации, исходящей из испытываемой реальности. Заключить, что Бог есть и затем квалифицировать его, — вот цель рационального рассуждения, его исходный пункт — знание пространственно-временной реальности, опыт которой имеет познающий субъект.

Однако точнее было бы говорить не о космологическом доказательстве, а о «космологических доказательствах», поскольку речь идет о группе доказательств, объединенных целым рядом общих моментов. Важнейшим из таких моментов является тот, что все доказательства исходят из «действительности мира», точнее — из определенных сущностных характеристик этой действительности. Другими словами, космологические доказательства отталкиваются от тех свойств, которыми обладает всякий пространственно-временной порядок.

Три первых из знаменитых «пяти путей» Фомы Аквинского являются фактически определенными вариантами космологического доказательства. После Фомы Аквинского все обсуждения того доказательства, которое Кант назовет позднее «космологическим», вплоть до наших дней так или иначе соотносятся с тем, что предложил великий средневековый мыслитель. Исторически сложилось так, что обсуждение и использование космологических доказательств свелось в основном к обсуждению и использованию той версии космологического доказательства, которая исходит из относительности или случайности мирского сущего. Этот вариант космологического доказательства был представлен в «третьем пути» Фомы Аквинского.

О случайном существовании чего-либо можно говорить, если логически возможно, что оно существует, и логически возможно, что оно не существует. Актуальное существование чего-либо можно объяснить только как результат деятельности какой-то сущности, существование которой логически необходимо. Так можно кратко выразить суть современных подходов к космологическому доказательству.

Важнейшей посылкой космологического доказательства является представление о том, что никакое случайное существование, никакой случайный факт не могут быть удовлетворительно объяснены посредством случайных причин. Это же правомерно и относительно совокупности случайных фактов. В данном контексте не имеет значения, обладает ли совокупность случайного существования временным началом в том смысле, что у нее есть первая инстанция, первое звено. Это посылка теснейшим образом связана с «принципом достаточного основания». Принцип достаточного основания в истории философской мысли получал различное толкование. Его понимали и как необходимую истину, и просто как эмпи-

рическое обобщение, и как предпосылку всякой рациональной деятельности, в том числе познавательной. В связи с проблематикой космологического доказательства важно то, что вообще признается принцип достаточного основания в какой-либо форме.

Телеологическое доказательство существования Бога опирается на идею о том, что наблюдаемый в природе порядок является результатом замысла и действия разумного всемогущего устроителя. Ее суть заключается в утверждении, что порядок в природе не может носить случайный характер.

История телеологического доказательства — это не только история попыток дать соответствующее истолкование многообразным формам порядка и целесообразности жизни природы, но и история стремлений включить в «опытную основу» этого доказательства новые сферы природного, социального, личного бытия.

Определенные формы телеологического доказательства можно обнаружить уже в греческой философии — по некоторым свидетельствам, у Сократа, затем у Платона, Аристотеля, в стоической философии. Это доказательство встречается и в ранней схоластике, в частности, у Вильгельма Коншского, Петра из Пуатье. Оно разрабатывается и в поздней схоластике, и во «второй схоластике», в частности Ф. Суаресом.

Телеологическое доказательство бытия Бога соответствует пятому из знаменитых «пяти путей» Фомы Аквинского, разработанных им в «Сумме теологии». Наиболее четкую формулировку оно получило, однако, в «Сумме против язычников».

В XVIII столетии телеологическое доказательство стало основой всего строения естественной теологии, носившей форму физико-теологии. Само это обозначение предложил Уильям Держэм. Особенностью этой физико-теологии являлось стремление придать толкованию природы антропоцентрическую направленность. Телеологическое доказательство, образовавшее основу физико-теологии такого вида, носило по существу более, если можно так выразиться, дерзкую и претенциозную форму, чем это было у Фомы Аквинского.

Те варианты телеологического доказательства, которые предлагались в XVIII и XIX столетиях, обращались к тем же природным явлениям и антропологическим данностям, что и наука. Но научные теории далеко не всегда могли быть согласованы с интерпретациями, требуемыми самим принципом телеологического доказательства. Это обстоятельство в сочетании с философской критикой привело к значительной интеллектуальной дискредитации данного доказательства в тот период.

В первой половине нашего столетия внимание привлекли принятые Ф. Р. Теннантом⁴ усилия с целью расширения опытной основы телеологического доказательства. Теннант предложил учесть в перспективе телеологического доказательства обстоятельство, что природа могла бы и не содержать все те условия, которые требуются для появления животной жизни и сознания; учесть, далее, тот факт, что вселенная демонстрирует наличие определенной рациональной структуры и интеллигибельна в известной мере для человеческого разума; принять во внимание эстетические аспекты

природы, а также наличие морального сознания и возможность реализации моральных идеалов. Суть аргументации Теннанта заключается в утверждении о том, что мир вполне представим и без всех этих явлений и есть основание считать их наличие свидетельством в пользу существования могучего и благоволящего разума.

Следует отметить, что все попытки разработки телеологического доказательства, предпринимаемые в настоящее время, ориентируются на одну из сфер опыта, указанных Теннантом. Отмечу, что при этом преимущественное внимание уделяется условиям появления жизни, прежде всего человеческой. Сочетание структурных компонентов и эволюционных процессов вселенной, являющихся специальными условиями возникновения человеческой жизни, получают истолкование, которое целесообразно назвать «провиденциальным». Указывается, что эти условия образуют слишком сложную связь, чтобы их можно было объяснить простым случайным стечением обстоятельств или неорганической и органической эволюциями. Такая связь может быть осуществлена только мудрой божественной мощью, реализующей определенный замысел.

* * *

Мне представляется, что весьма существенным недостатком нынешней ситуации с доказательствами существования Бога является рассмотрение каждого из них в относительной изоляции как друг от друга, так и от какой-либо метафизической основы.

Доказательства существования Бога в своей классической и традиционной форме, как правило, составляли часть какой-либо эксплицированной метафизической системы. Кроме того, они всегда были компонентом религиозно-идеологической системы. Так что вместе они образовывали многогранный горизонт понимания данных доказательств и их функциональный контекст.

Современные философы и теологи при рассмотрении традиционных доказательств существования Бога с точки зрения их актуального философско-теологического статуса и функциональной ценности, как правило, не эксплицируют свои метафизические позиции или свое отрицание какой-либо метафизики. В ситуации отсутствия общего явного или неявного метафизического горизонта обсуждение доказательств бытия Бога, попытки их оживления или реконструкции не ведут к согласию, поскольку нет согласия относительно исходных условий, посылки аргументации. Соответственно неизменно подвергается сомнению статус каждой индивидуальной попытки актуализировать традиционные доказательства существования Бога.

По моему мнению, только доказательства, развертывающиеся в каком-либо эксплицированном метафизическом или философско-теологическом контексте, являющемся составным моментом метафизического рассуждения, могут осуществить свое предназначение — теоретически подтвердить утверждения о существовании Бога. Только метафизическое рассуждение, эксплицировавшее свои посылки, может либо обосновать когнитивные притязания либо указать на ограниченность таких притязаний, что имеет принци-

пиальное значение для естественной теологии как разновидности христианского богопознания.

Наконец, только в контексте метафизического систематического рассуждения можно предпринять попытку осуществить переход от какого-либо философского понятия Бога, концептуализируемого в доказательствах, к собственно религиозным представлениям о Боге. Другими словами, только в этом случае доказательства существования Бога могут обладать религиозно-функциональной эффективностью.

В связи со сказанным представляется, что среди разнообразных попыток философско-теоретического обоснования существования Бога наибольшего внимания заслуживают те, которые вплетены в ткань того или иного метафизического систематизированного учения о Боге.

Ниже будут воспроизведены в несколько реконструированном виде два философско-метафизических учения о Боге, представляющих собой систематизированное единство доказательных обоснований существования Бога.

В концепции Хейнриха Бека⁵ в полной мере реализована традиционная программа естественной теологии как философского богопознания. Это касается как понимания природы естественной теологии, так и целеполагания концепции — воспроизведения «классического философского теизма». В исходных посылах, методах, в характере развернутого рассуждения воспроизводятся традиционные философско-теологические подходы.

Традиционность понимания природы естественной теологии проявляется прежде всего в концептуализации характера отношения между нею как некоей естественно-разумной, «всеобще-человеческой теологией» и «специальной теологией» как «теологией откровения». В противоположность всякой теологии, выводимой из предпосылок веры, философская теология, считает Бек, претендует на то, чтобы непредвзято ставить вопрос о Боге и рассматривать его посредством свободной игры строго философских методов. При этом появляется основание для критической проверки теологических позиций, определяемых верой. Путь «естественного» богопознания начинается с миропознания и продвигается к подлинному богопознанию, поскольку мир постигается не как последняя и абсолютная действительность, а как «образ» таковой. Бог философски постижим не непосредственно в себе самом, а только посредством отдаленного подобия в «зеркале» мира. Философское познание действительности — это по существу «путь от миропознания к богопознанию». Лишь такой способ познания Бога возможен для человека. Философское богопознание заключается в том, чтобы сделать видимым Бога как возвышающегося над миром и пребывающего в нем, по отношению к которому мир есть лишь подобие. Это возможно потому, что Бог пребывает в мире как его сокровенная основа. Если бы это было не так, то Бога нельзя было бы постичь в мире и исходя из мира. В свою очередь мир понимается как «связь всей действительности, подвластной условиям пространства и времени».

Поскольку безусловный Бог не может быть постигнут непосредственно путем естественного человеческого познания, то метод познания должен создавать условия возможности для того, чтобы видеть Бога сквозь вещи мира. Он должен вести к основанию вещей. Этот метод опосредования познания, как утверждает Бек, и есть доказательство. Доказательство представляет собой метод познания, осуществляющегося рационально, т. е. в контролируемых понятийных высказываниях.

Бек считает, что адекватным методом для доказательства существования Бога должно стать нисхождение в бытийное основание, или сведение данного в опыте физического мира к его непосредственно более не воспринимаемому основанию. Речь идет, таким образом, о «редуктивно-метафизическом методе».

В целях утверждения существования Бога необходимо прежде всего обнаружить в «бытийной конституции» мира нечто такое, что позволило бы утверждать его существование, ибо «бытийной конституции» мира недостаточно для того, чтобы мир в ней получал свое самообоснование. Отсюда вывод, что мир обосновывается какой-то другой сущностью, которая коренится в себе самой и является самодостаточной.

Развертывание доказательства существования Бога членится на три шага, или положения, причем первые два положения являются посылками, третье — следующим из них заключением. «Обобщая, можно сказать, — пишет Х. Бек, — что законное доказательство существования Бога имеет своим исходным пунктом мир как опытную данность, который постигается в своем бытийном характере как то, что не коренится в себе самом. (Содержание 1-й посылки.) Доказательство преодолевает этот мир посредством “положения о требовании достаточного основания”. (Содержание 2-й посылки.) Таким образом, это доказательство достигает своей цели — основания, трансцендентного по отношению к миру, которое следует определить как “Бога”»⁶.

В гносеологическом плане, отмечает Бек, понимание истины первой посылки следует из опыта. Поскольку нечто возникает, изменяется и переходит, постольку оно являет свое непостоянство и тем самым являет себя как нечто, не существующее необходимо из самого себя.

Понимание истинности второй посылки вытекает не из опыта, а из сравнительного анализа сущностных структур, а именно сопоставления смысловых содержаний «не из самого себя быть» и «быть из чего-то другого». Их необходимая связь очевидна. Если сущее не основывается на самом себе, то основывается необходимо в чем-то другом, иначе оно основывалось бы на ничто и само «из своей основы» было бы ничем. Это называется «принципом достаточного бытийного основания». Здесь необходимо одно замечание.

Разнообразие мира, многообразие его аспектов обуславливают конкретизацию и дифференциацию «общей базисной структуры» доказательства существования Бога. Так, мир можно рассматривать как целое или в какой-то его отдельной части, к примеру в человеке, который противостоит миру как целому. Мир, рассмат-

риваемый как целое, составляет основу для космологического подхода, в котором не тематизируется особое положение человека, а преимущественная апелляция к человеку составляет смысл «антропологического подхода». Время и пространство указывают два различных пути в рамках космологического подхода.

При каждом из этих подходов опосредующая процедура, а именно «принцип достаточного бытийного основания», осуществляется в особой форме. В первом случае — как «положение о движении»: все движущееся опирается на что-то движущее или, точнее, всякое возникающее сущее коренится в каком-то другом сущем, из которого оно проистекает. Во втором случае — как «положение о порядке»: всякий порядок коренится в каком-то устройтеле порядка. В третьем случае — как «положение о реальной возможности сущностной цели»: всякое базисное устремление сущего коренится в реальной возможности цели, к которой оно устремлено.

В зависимости от той или иной интерпретации принципа достаточного бытийного основания и Бог предстает соответственно в первом случае как вечный, во втором — как устроитель, в третьем — как абсолютное «ты» для человека.

Первый космологический подход «от движущегося к абсолютному двигателю» имеет следующую структуру: 1) мир существует как эволюционный процесс, как постоянно находящееся в процессе возникновения сущее; 2) это сущее коренится в каком-то другом сущем; 3) мир коренится в каком-то другом и отличном от него, но не возникающем и временном, а надвременном и вечном сущем, являющем черты Бога. Такое доказательство ищет движущее начало динамичного подвижного и изменяющегося во времени мира в надвременном существовании Бога. Космос в целом представляет собой подвижное сущее, во всех своих частях находящееся в процессе возникновения. Мир носит временной характер, т. е. это сущее в постоянном переходе от еще-не-бытия будущего к более-не-бытию прошлого.

Каков источник этого подвижного бытия мира? Возможны, как считает Бек, только два ответа. Это бытие либо возникает из ничего либо из какого-то сущего. Первое невозможно. Если бы бытие коренилось в ничто, то в своей основе оно было бы ничто, т. е. не было бы бытием. Необходимо, чтобы вновь возникающее бытие какого-то сущего проистекало в конечном счете из какого-то другого сущего, в котором оно уже содержится в «своем целом позитивном содержании». Этот способ рассуждения опирается на метафизическое положение о движении, означающее: все, что в движении (точнее: переходит от небытия к бытию), движется каким-то другим сущим.

В рамках этого первого доказательства остается сделать последний шаг. Необходимо доказать, что движущее бытие является Богом в традиционном смысле, т. е. доказать, что это бытие абсолютно, надмирно и имеет личностный характер. Итак, совокупность движущегося сущего предполагает, в соответствии с «положением о движении», отличное от нее сущее. Это сущее само уже не движущееся и тем самым независимое от какой-либо причины сущее.

Оно абсолютно. Как абсолютное и невозникшее, соответственно как отделенное от всей совокупности сущего, это бытие надмирно. Абсолютное бытие как источник бытия всего сущего является и источником бытия всех духовно-личностных содержаний мира. Это означает, что оно содержит в себе и личность. Оно не может быть недуховным и доличностным бытием. Личностность абсолютного бытия доказывается еще и тем, что как надвременное и надпространственное оно нематериально. «Самостоятельное чисто имматериальное сущее, — отмечает Бек, — означает личностный дух»⁷.

Структура второго космологического подхода — «от устроеного к устроителю» — такова: 1) мир существует как порядок; 2) всякий порядок предполагает отличию от него основу порядка; 3) пространственно-временной порядок мира коренится в отличной от него действительности, которую следует определить как Божественную. Это доказательство, как и первое, опирается на идею целостного космоса, только рассматривает его в статическом аспекте порядка, а не в динамическом аспекте движения и эволюции.

Мир содержит различные порядки и сам представляет собой определенный совокупный порядок, некий всеохватывающий порядок бытия. В соответствии с указанным выше метафизическим положением о необходимом основании порядка этот совокупный порядок предполагает нечто устрояющее, организующее. Поскольку это организующее возвышается над всяким порядком и само не нуждается в какой-либо основе, оно абсолютно и надмирно. Как возвышающаяся над всяким порядком материального эта организующая основа всякого порядка носит духовно-личностный характер. Таким образом, основа упорядоченного сущего предстает как абсолютная, надмирная духовная личность.

Третий, антропологический, подход «от человека к абсолютному ты», как уже говорилось, опирается на идею человека как части космоса и имеет следующую структуру: 1) есть человек как обусловленное и ограниченное «я», устремленное к какому-то безусловному и безграничному «ты»; 2) такое сущностное устремление основывается на реальности цели; 3) Бог существует как основа человеческой личности.

Специфические человеческие акты познания, действия, устремления к счастью выражают «сущностное отношение» человека к абсолютной и надмирной божественной личности. В соответствии с метафизическим положением о реальной бытийной возможности сущностной цели такое сущностное отношение не направляется к чему-то невозможному. Значит, реально возможна абсолютная, надмирная личность. А в божественном сущем реальная возможность тождественна реальной действительности.

Все доказательство существования Бога, разработанные Бекон, демонстрируют трехчленную структуру. Первая посылка всех доказательств действительно фиксирует определенную данность опыта. Мир действительно находится в постоянном движении, все сущее возникает и преходит. Мир демонстрирует и наличие какого-то порядка в сущем. Разнообразные бытийные структуры правомерно квалифицировать как свидетельство организованности соот-

ветствующих сегментов бытия. Очевидно, что решающее значение в доказательствах существования Бога, предлагаемых Бекем, имеет вторая посылка. В своей сути она сводится к констатации того, что бытийная конституция космоса или такой его части, как человек, фиксируемая опытом, не является и не может быть чем-то самодостаточным, объясняемым из себя, и нуждается поэтому в каком-то внеположном основании. Главное заключается в том, что Бек не доказывает, а просто полагает такую недостаточность, такой неполноценный онтологический статус мира и человека. Наконец, представляется довольно произвольным характер отождествления основы бытия, утверждаемой Бекем, с Богом позитивной религии.

В основе данных доказательств существования Бога, как и всей философско-теологической концепции Бека, лежит базисная посылка о том, что мир в своей конституции и в своих феноменах являет действительное присутствие Бога. Всякий естественно-теологический проект предполагает, что мир прозрачен относительно Бога, виден выдающемуся глазу, понятен понимающему разуму. Именно эта посылка, носящая в своей сути внефилософский характер, определяет все рассуждения Бека. Переход от опытных данностей к существованию Бога, причем Бога теистической традиции, носит форму некоторой интерпретации, определяемой внефилософской, в строгом смысле слова, посылкой.

Специфика концепции Вельте⁸ заключается прежде всего в том, что традиционное философско-теистическое понятие Бога сопряжено с нетрадиционными способами подтверждения существования Бога. Вельте исходит из того, что «данность» Бога людям не является «самоочевидной», что явствует, по его мнению, хотя бы из того факта, что сегодня многие люди не верят в Бога. Соответственно Вельте стремится указать ряд путей, на которых можно встретить и «увидеть» Бога, т. е. испытать его реальность. Такой опыт мог бы послужить основой для разработки «понятия Бога».

Вельте намеренно не употребляет выражение «доказательство существования Бога» с тем, чтобы избежать ложного представления о доказательстве в смысле современной точной науки. Хотя пути указания на существование Бога не связаны с традиционными послылками, тем не менее они являются, как подчеркивает Вельте, продуктом «позитивного методического сознания», заключающегося в том, чтобы продвигаться к истине «плановмерно и на основе очевидных фактов».

Для первого пути Вельте избирает прежде всего три «базисных факта», независимых от состояния индивидуального или общественного сознания, от ситуации той или иной эпохи. Первым из таких фактов является «наше наличное существование». При этом следует, подчеркивает Вельте, исключить, оставить за скобками возможные интерпретации этого существования. Этот факт сам по себе представляет «неоспоримое основание» для всех дальнейших рассуждений. В общем Вельте ищет такую основу для подтверждения существования Бога, которая будет независимой от всякой

культурной обусловленности, а главное — будет обладать иммунитетом по отношению ко всякой критике.

Второй факт, раскрывающийся на почве первого,— это «опыт ничто». Мы знаем, что мы не всегда существовали и не всегда будем существовать. Этот негативный факт очевиден для человека, осознание его не является частью или следствием какого-то истолкования бытия. Трудно сказать, на чем собственно основывается достоверность этого положения. Тем не менее несомненно, что нет ни одного человека, о котором нельзя было бы сказать: его когда-то не было и когда-нибудь его снова не будет. Это же можно сказать и о надындивидуальных человеческих образованиях — социальных институтах, культурах и т. д. Ничто человеческое не в состоянии избежать небытия. Небытие всякой человеческой реальности следует назвать «ничто». «Ничто», «опыт ничто» в концепции Вельте образует сердцевину попыток философски подтвердить существование Бога. Более того, осмысление этого опыта призвано нести основную нагрузку в экспликации сущности Бога.

«Ничто» потому представляет собой опыт, что является в каком-то смысле данностью человека. О «ничто» как о данности опыта можно что-то сказать, поскольку человек что-то испытывает, когда испытывает «ничто». Действительно, «ничто» — это иное наличного бытия. При этом оно испытывается в наличном бытии. Само наличное бытие проявляется как место опыта или данности «ничто». «Ничто» есть именно в наличном бытии как его иное, а не вне его. Наличное бытие наполнено «ничто» там, где оно испытывает ничто, но также и там, где оно отказывается от этого опыта. «Ничто» наполняет и проникает наличное бытие. Наличное бытие и «ничто» — это не две отдельные сферы, они друг в друге. «Ничто» как данность предстает в двух временных модусах — как прошлое небытие и как будущее небытие.

«Ничто» нельзя рассматривать как субъект или как вещь, которая носит название «ничто». Следует отказаться от «вещной модели ничто». «Ничто» — это отрицание всего. Однако в опыте «ничто» есть «измерения», которые можно назвать. Прежде всего можно говорить о «бесконечности ничто». Это молчащая пропасть, в которую человек погружается все глубже и безвозвратнее. Невобразимая бесконечность «ничто» является его «экстенсивным измерением». «Интенсивным измерением» является «неотвратимость ничто». Оно поглощает всякое бытие.

Поскольку «ничто» неизбежно, его можно назвать «чем-то безусловным». Оно грядет, берет и хранит. Можно привезти камни с Луны, но нельзя вернуть ничего из «ничто». Опыт «ничто» — это безусловный опыт в совершенно конкретном смысле.

Третий факт — это базисная установка человеческого бытия, проявляющаяся в вопрошании о смысле бытия. Вопрос о смысле, явно или неявно, сопровождает человека всю жизнь. При этом человек не только спрашивает о смысле своего существования, но и предполагает такой смысл, когда действует. Под смыслом понимается то, что может оправдать и наполнить как жизнь в целом, так и отдельные действия человека.

Само действие дает какой-то утвердительный ответ на вопрос о смысле. Что бы мы ни делали или что бы ни оставляли без внимания, мы исходим из предпосылки, что делание или забвение имеют смысл. Устремленность к смыслу проявляется во всех отдельных и конечных целях. Но то обстоятельство, что ни в каком конечном смысловом образовании человек не находит удовлетворения, означает, по мнению Вельте, что всякое конечное бытие всегда предполагает некий «тотальный смысл».

Три факта, три характеристики человеческого существования при рассмотрении их в совокупности могут привести к двум основным противоположным утверждениям. Первое гласит, что поскольку всякое наличное бытие неизбежно поглощается бесконечным «ничто» как чем-то уничтожающим, то вообще нет смысла в человеческом существовании. «Ничто» разрушает всякий смысл. Соответственно второе ему противоположно и гласит, что все имеет какой-то смысл. Об этом свидетельствует и голос совести. Иными словами, «ничто» не следует интерпретировать как просто уничтожающее «ничто». «Осмысленное человеческое бытие возможно только тогда, — утверждает Вельте, — когда ничто в его бесконечности и в его неодолимой мощи не есть пустое ничто, а скорее сокрытие, или сокрытое наличие бесконечной и безусловной смыслозадающей и смыслогарантирующей силы»⁹. То есть, несмотря на свою темноту и феноменальную негативность, «ничто» являет все же позитивное содержание. Оно показывает измерения бесконечности и безусловности. Его мощь заключается в том, что оно все являет в образе тайны. Ведь тайна — это то, показывая себя в бесконечной значимости, очевидно скрывается в темноте своей негативности. Все эти рассуждения подводят Вельте к тому выводу, что «вера в бесконечную, безусловную мощь, которая хранит и определяет всякий смысл, может быть разумно обоснованной верой. Однако ее принятие покоится на прозрениях, которые ни для кого не являются обязательными. Но это не означает, что не может быть действительных прозрений»¹⁰.

Второй путь обоснования существования Бога, исходящий из «ничто» как предшествующего всякому человеческому и сопряженному с человеческим бытию, призван показать, что «ничто» как божественная тайна не только сообщает смысл всему сущему, но и является первоосновой и истиной всего сущего. Если первый путь связан с рассмотрением «ничто» как безусловного будущего всего человеческого, то второй путь — с рассмотрением «ничто» как абсолютного предшествования человеческому существованию.

Неоспоримо и банально знание о том, говорит Вельте, что мы существовали не всегда. Не всегда существовал и мой мир как именно мое жизненное пространство. Вельте не отрицает наличия космическо-физического процесса, предшествующего всякому человеческому существованию, но утверждает при этом, что этот процесс «непредставим». Когда какое-либо наличное бытие возникает из «своего ничто» или «небытия», отталкивает его от себя, но в то же время снимает его в себя, то предстает мышлению как не-

что неясное. У мышления возникает потребность в объяснении. Мышление прибегает к ряду последующих объяснений факта возникновения и существования, но никакой ряд внутримировых объяснений, даже научных, не может, по мнению Вельте, до конца удовлетворить человеческую мысль. Когда ряд последующих объяснений не устраняет непостижимость мира, то ответ на вопрос «почему?» следует искать в каком-то принципиально ином направлении. Это изменение направления означает качественное изменение, «скачок», а не простое продолжение ряда вопросов.

Вельте подчеркивает, что такое изменение направления для вопрошания не является «чем-то обязательным», но оно возможно и разумно. Это изменение заключается в том, что вопрос обращается от предметов и обстоятельств в мире к «фундаментальному факту» — основе мира в целом. Вопрос формулируется следующим образом: «Почему вообще есть нечто, а не ничто?» Этот вопрос включает в себя все вопросы относительно происхождения всего конкретного сущего. Вопрос предполагает что-то иное по отношению к сущему, предполагает не-сущее как основу сущего. Он проецирует основу сущего в «ничто по ту сторону всякого сущего». Речь идет при этом не о «пустом ничто», а о таком, что скрывает нечто.

Вельте, очевидно, стремится избежать обвинения, выдвинутого М. Хайдеггером против христианской теологии, а именно обвинения в превращении Бога в некое сущее. Рассмотрение «ничто» в качестве Бога действительно позволяет выйти за пределы «онтологического», в хайдеггеровском смысле, рассуждения. Однако та онтологическая определенность, если можно так выразиться, которую указывает для «ничто» Вельте, явно недостаточна для отождествления «ничто» с Богом в традиционном его понимании. «Измерения ничто» с трудом можно признать атрибутами Бога в привычном смысле слова. Если бы Вельте претендовал не на концептуализацию теизма, причем в традиционном классическом варианте, то он был бы вправе отождествлять Бога с ничто. Но вряд ли правомерно представлять ничто как Бога в русле той традиции, в соответствии с которой он всегда наделялся всесовершенной полнотой бытия.

В многовековых напряженных усилиях создать убедительные доказательства существования Бога проявлялось желание не только подтвердить онтологический статус божественной реальности, но и показать интеллигибельность этой реальности. Рациональность приверженности религии ставилась в тесную зависимость от философской обоснованности доказательств существования Бога. Доказательства были призваны подтвердить интеллектуальную респектабельность религиозных верований и тем самым избавить эти верования и религиозный опыт от подозрения в субъективизме или ложности. И в настоящее время те, кто отстаивают необходимость разработки философских доказательств существования Бога, полагают, что отсутствие этих доказательств или демонстрация их несостоятельности может подорвать позиции религии.

2. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОБОСНОВАНИЯ БЫТИЯ БОГА

Антропологические обоснования существования Бога могут принимать различные формы. Это обусловлено, прежде всего, сложностью феномена человека и соответственно многообразием философско-антропологической проблематики, образующей основу таких обоснований.

Все разнообразие актуальных и возможных философско-антропологических обоснований существования Бога можно разделить условно на две группы. К первой следует отнести те философско-антропологические построения, в которых существование Бога доказывается посредством концептуализации онтологического образа человека. Иными словами, сама природа человека, его состав, если говорить традиционным языком, призвана указать на бытие Бога.

Ко второй группе целесообразно отнести философско-антропологические обоснования существования Бога, реализуемые через определенные тематизации характера отношений между человеком и Богом. Ключевым моментом здесь является указание на такие характеристики существования человека в мире, которые предполагают неизбежность отношений с Богом.

Разумеется, в действительности всякое философско-антропологическое обоснование существования Бога всегда содержит и элементы онтологического образа, и тематизацию отношений с божественной реальностью, варьируются лишь конкретные пропорции того и другого подходов. Тем не менее членение философско-антропологических обоснований на указанные две группы оправдывается тем, что позволяет внести относительный порядок в разнообразие попыток антропологического обоснования существования Бога.

Первую группу целесообразно обозначить как «философско-религиозные антропологические обоснования», а вторую — как «трансцендентал-теологические обоснования». Соответственно будут использоваться понятия «философско-религиозная антропология» и «трансцендентал-теология».

2.1. Христианская традиция, как и всякая другая религиозная традиция, обладает определенными базисными антропологическими представлениями, т. е. своим образом человека, и философско-религиозная антропология стремится к воспроизведению философскими средствами этих представлений.

Прежде всего христианская традиция утверждает богоподобие человека. Все христианские антропологические представления и учения являются, по сути, попытками осмысления этого основополагающего утверждения, призванного охарактеризовать сущность человека. Сама драма существования человека в христианском понимании обусловлена его богоподобием.

Как правило, представители философско-религиозной антропологии претендуют на концептуализацию целостного образа человека, тем не менее дух как структурный компонент играет роль определяющей доминанты в их построениях. Отношение к духу всех

остальных составляющих, биофизических и психических, определяет характер антропологической целостности. Специфика философско-религиозной антропологии обусловлена прежде всего тем, что бытийная антропологическая структура посредством духа предстает в ней как разомкнутая вовне, в некоторую «трансцендентность». Более того, утверждается бытийная укорененность в этой трансцендентности. Богоподобие человека, его метафизическое достоинство в христианской идейной традиции всегда по преимуществу виделось в его духовности. Это связано не только с утверждением духовной природы творящей причины. Именно дух в христианской идейной традиции предстает как то, что способно вывести человека за пределы мира, сделать его причастным божественному. Иными словами, дух выступает как условие возможности трансценденции человека, что, в свою очередь, обуславливает и объясняет всю драму его земного существования.

Естественно, что именно на философскую концептуализацию духа человека и направляются основные усилия представителей философско-религиозной антропологии. Ясно, что теоретическая убедительность концептуализируемого образа человека зависит в первую очередь от теоретической обоснованности концепции духовной структуры.

Хотя представители философско-религиозной антропологии по-разному решают задачу концептуализации духа человека, общим для них является стремление отождествить духовность с так называемой «открытостью человека миру», а последнюю истолковать в смысле его открытости Богу и соответственно представить как нечто богоданное. Открытость миру предстает как соответствующий божественный проект относительно человека, как основа его богоподобия.

Открытость человека миру понимается в основном как априорная поведенческая структура, определяющая специфику отношения человека к миру. Это понятие осмысливается главным образом через соотнесение с иными формами поведения, прежде всего с формами поведения животного. Особого внимания заслуживает развертывание идеи открытости человека миру у Макса Шелера, поскольку именно в его концепции был вновь философски актуализирован традиционный мотив сопоставления человека с животным, и космологическая экспликация открытости человека миру сплывалась с философско-религиозным его истолкованием.

Истолкование открытости миру в смысле богооткрытости человека связано с использованием феноменологического учения об актах. Сама способность человека к духовным актам, как их понимает феноменология, истолковывается как нечто необъяснимое в рамках естественной реальности. Соответственно эта способность возводится к творцу и объявляется богоподобной. Таким образом, дух предстает либо как условие возможности уникальной поведенческой структуры, либо как некая способность к определенным актам сознания и как совокупность таких актов.

Основным идейно-теоретическим источником философско-религиозной антропологии явилось творчество основоположников не-

мецкой философской антропологии Макса Шелера, Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена.

Воздействие Шелера на философско-религиозную антропологию определяется широким интересом к его основным философско-антропологическим идеям. К их числу следует отнести прежде всего принцип философско-доказательного соотношения образа человека с божественной реальностью, а также идею открытости человека миру. Истолкование открытости человека миру в смысле его определенной надмирности, утверждение, что условием ее возможности является богооткрытость человека, т. е. в конечном счете соответствующий замысел Бога-творца, для философско-религиозных антропологов выступает как основное средство соотношения человека с Богом. Широкое применение нашли и другие идеи Шелера, особенно те, которые характеризуют дух человека.

Идея Плеснера об экс-центрической позициональности человека, в соответствии с которой последний постоянно выходит за пределы мира, также может использоваться для философского обоснования «надмирности» человека. Философско-религиозные антропологи по-своему интерпретируют и ряд других характеристик человеческого бытия, вытекающих из тезиса об экс-центрической позициональности.

Разнообразное применение находят и идеи Гелена. Так, его основополагающее утверждение о биологической неспециализированности человека истолковывается в смысле служебной специализированности психофизической организации человека по отношению к духу. Эта служебная специализированность должна в конечном счете предстать как соответствующий замысел Бога-творца.

Наиболее полно идеи немецкой философской антропологии использованы в концепции Ганса-Эдуарда Хенгстенберга, основой философской антропологии которого послужили идеи Шелера и Гелена. Хенгстенберг стремится продемонстрировать, что «онтологический» и «личностный» смысл человека находятся в необходимом отношении к Богу, а объективная базисная установка человека по отношению к бытию находит свою кульминацию в «религиозной объективности». Хенгстенберг начинает с феноменологического описания основных поведенческих характеристик человека, которые затем получают религиозно-метафизическое и в конечном счете теонимное истолкование.

Феноменологическое описание человека концентрируется на характеристике способности человека к объективности как определенной поведенческой структуре. Это описание призвано показать, что отношение человека к миру, все способы его поведения в мире свидетельствуют о его способности к «объективности», являющейся базисным определением человека. «Под объективностью,— пишет Хенгстенберг,— мы понимаем такую установку, которая предполагает обращение к предмету, исходящее из интересов самого предмета, свободное от соображений пользы. Такое обращение может реализовываться как созерцающее постижение, как практическое действие или как эмоциональная оценка»¹¹. Объективность, таким образом, означает, что человек способен понять «бытийный про-

ект» того или иного сущего и готов способствовать реализации этого проекта. Хенгстенберг утверждает, что объективность как форма поведения человека только для человека, является его специфическим достоянием. «Базисная установка объективности,— пишет он,— присуща только человеку. Легко показать, что она в принципе отличается от всех коррелятивных способов поведения животного»¹².

Объективность является надживотной формой поведения человека, о чем свидетельствует возможность выбора между объективностью, необъективностью и утилитарной установкой. Принципиальное решение за или против объективности бесосновно, здесь правомерно говорить об «абсолютном индетерминизме». Характер решения зависит не от силы разума или силы воли, а связан с послушанием или непослушанием по отношению к «призыву бытия обращаться с ним объективно». Человек не может не знать о своих базисных решениях, но это не значит, что решение принимается как рационально осознанное. Это не предметное знание о собственных действиях, а непредметное познание, совершающееся в сфере надсознательного, качественно отличной от сферы рационально-предметного сознания.

Поскольку решение за или против объективности определяет характер вытекающей из него мотивации и соответственно действий, то Хенгстенберг называет такое решение предрешением. Оно обозначает результирующую совокупность действий конкретного человека. Предрешение — это его свободное самоопределение.

Присмотримся внимательнее к рассуждениям о предрешении, образующим один из узловых моментов в антропологической концепции Хенгстенберга.

Характер предрешения определяет, как настойчиво подчеркивает Хенгстенберг, отношение человека к бытию. В этой связи, казалось бы, он должен отчетливо определить основания и характер принятия столь фундаментально важного для человека образа действия. Однако ссылки на надсознательную неопредмечиваемую сферу, где осуществляется это предрешение, не обладают какой-либо объяснительной ценностью. Хенгстенберг не в состоянии хоть как-то охарактеризовать ее, он только называет ее надсознательной. Но где и как в таком случае осознается тот «призыв бытия обращаться с ним объективно», ответом на который и должно быть предрешение в пользу объективности? Вероятно, Хенгстенберг мог бы ответить на этот вопрос, только сославшись на какую-то «последнюю», не осознаваемую до конца связь творения, каковым в его представлении является человек, с его Творцом. Однако он всячески избегает вводить в контекст своих феноменологических исследований непосредственные ссылки на божественную реальность как неуместные в данной части его концепции. Но если бы даже он и сослался на божественную реальность, то такую ссылку нельзя было бы считать приемлемым доказательным объяснением. Можно высказать предположение, что простая ссылка на Бога в данном контексте не могла бы считаться и теологическим объяснением, поскольку Хенгстенберг не указывает, почему такое предре-

шение и характер его принятия являются определенным божественным замыслом относительно человека. Тем не менее приведенные рассуждения Хенгстенберга можно считать определенным антропологическим указанием на существование Бога.

Способность человека принимать решение «за или против» объективности призвана пролить свет, согласно Хенгстенбергу, и на другие измерения человеческого бытия: смыслосозидающую деятельность человека, его биологическую организацию и «общинную», т. е. социально-историческую жизнь. Описание этих измерений должно дать феноменологически полную картину человеческого бытия и послужить надежным основанием «метафизики человека».

Решение «за или против» объективности есть одновременно решение «за или против» смысла. Хотя способность постигать и задавать смысл является важнейшей характеристикой человека, тем не менее, по мнению Хенгстенберга, невозможно дать адекватное определение понятию смысла. Однако, полагает он, действие человека можно считать осмысленным тогда, когда принятие позитивного предрешения вытекает из его сознательной инициативы. Реализация смысла означает, что человек вступает в «объективную» связь с вещами. Хенгстенберг подчеркивает, что в процессе реализации смысла человек завершает свое объективное отношение к миру, реализуя тем самым и свою человечность.

«Объективность» является и принципом биологической организации человека. «Человеческая материя», по его утверждению, организована таким образом, чтобы сделать возможным для человека объективную установку по отношению к миру, соответственно объективное поведение в мире.

Хенгстенберг отмечает, что характеристика человека как существа, биологически неспециализированного, неверна. Органы человеческого тела лишь постольку не специализированы, поскольку за ними не закреплены жесткие биологические задачи в смысле детерминированности средой, т. е. неспециализированными их можно считать только с узкой биологической точки зрения, не признающей принципиального биологического своеобразия человека. Эта точка зрения предполагает в качестве догмы, что человеческая биология должна анализироваться в терминах животной биологии. В соответствии с этим она должна быть чем-то замкнутым, не допускающим какого-либо внебиологического определения. В лучшем случае подобное внебиологическое определение должно быть чем-то надстроенным над животной биологией. Действительно, с этих позиций, как указывает Хенгстенберг, отсутствие у человеческого органов специализированности в смысле жесткой функциональной зависимости от среды можно квалифицировать как неспециализированность. Но именно в отсутствии такой жесткой зависимости и проявляется специфическая специализированность человека: — специализированность для объективности. «Человек, — подчеркивает Хенгстенберг, — через свою специализированность для объективности обрел свою постоянную природу»¹³. Эта особенность специализированности человека, отражающая специфичность челове-

ческой биологии, определяется метабиологическим принципом. Соответственно всякие характеристики человека как существа «недостаточного», так и не обретшего или еще не обретшего свою природу, неверны.

Хенгстенберг сам сопоставляет свою позицию с позициями Гелена и Шелера. Ни Гелен, ни Шелер не утверждали, что биология человека определяется метабиологическим принципом. Гелен отстаивал позиции биологического монизма, а Шелер провозглашал принципиальный дуализм духа и жизни.

В основе подхода Хенгстенберга к проблеме биологии человека лежит идея Гелена о человеке как уникальном «проекте» природы, получающая здесь совершенно иное истолкование. В антропологии Хенгстенберга специфика биологической организации человека является результатом действия внебиологического принципа, воплощенного в понятии духа человека, соотношенным с трансцендентно-божественной реальностью.

Объективность, которую человек должен реализовывать во всех сферах своей жизнедеятельности, достигает кульминации в религиозной объективности, так связано с бытийным достоинством ее объекта. Хенгстенберг так определяет религиозную объективность: «Сущее, к которому мы здесь стремимся, не таково, что может утрачивать или приобретать, бытие, оно не зависимо и от нашего благорасположения. Оно есть в силу своей безусловной полноты. Наша любовь поэтому здесь превращается в поклонение. Мы испытываем радость, что это высшее есть и что оно таково, каково есть. Ядро благочестия — обращение к Богу ради Бога, поскольку Он есть, каков Он есть, а не поскольку мы чего-то ожидаем от него или испытываем страх перед ним»¹⁴.

Таким образом, в феноменологической части своей концепции Хенгстенберг стремится показать, что все аспекты жизни человека определяются его способностью к объективности как некоторой поведенческой структурой в широком смысле слова.

Результаты феноменологического рассмотрения в мире-бытия человека, по намерениям Хенгстенберга, должны быть подвергнуты метафизической обработке. Это означает, что в соответствии с его методологической программой должен быть поставлен вопрос: «Каково основание человеческой способности к объективности, и на каком основании он вынужден принимать решение за или против объективности»¹⁵. Трансцендентально-метафизический вопрос об условиях возможности феноменологически выявленных характеристик сущего ориентирован на выявление онтологического принципа этого сущего.

Принцип, на основании которого человек способен к объективности, не может, считает Хенгстенберг, совпадать с какой-нибудь отдельной способностью человека — рассудком, волей, чувством и т. д. Любая из них может служить как объективности, так и необъективности. Кроме того, способность к объективности в равной мере может проявляться и в интеллектуальной, и в волевой, и в эмоциональной сферах. Искомый принцип не расщепляется на отдельные способности, но представляет онтологическую основу всех этих

способностей. Кроме того, принцип, лежащий в основе способности к объективности, не может быть чем-то, что является общим для человека и животного, поскольку животное неспособно к объективному поведению. Соответственно данный принцип в человеке должен быть чем-то не только метафизиологическим, но и метапсихическим. Эти рассуждения подводят Хенгстенберга к выводу о том, что им должен быть «духовный» принцип. И действительно, «Вслед за Шелером, — заявляет он, — мы называем этот принцип «духом»»¹⁶.

Но Хенгстенберг следует за Шелером не только в обозначении. Он воспроизводит принципиальный теоретический ход Шелера и полярно разделяет дух и остальную сферу человеческого бытия, которую так же, как и Шелер, называет жизнью. Он пишет: «Отсюда вытекает прежде всего двуполюсность человеческого существования: дух, как один полюс, противопоставляется другому, который мы вслед за Шелером хотели бы назвать жизненным полюсом. Этот полюс, в свою очередь, существует в полярном напряжении между физиологической и психической сферами»¹⁷. Хенгстенберг подчеркивает, что дух отличается от психического гораздо сильнее, чем психическое от физиологического. Человек, руководствующийся объективностью, аргументирует Хенгстенберг, способен при определенных обстоятельствах принести жизнь в жертву.

Хенгстенберг не удовлетворяется простым указанием на дух как основу объективности. Метафизика духа должна выявить, каким образом дух делает человека способным к объективности. «Дух потому является принципом объективности, — пишет Хенгстенберг, — что в нем и через него мы обладаем способностью осуществлять духовные акты»¹⁸. Следовательно, действительность духа реализуется в духовных актах. Соответственно анализ духовного акта и призван определить природу духа. Духовный же акт, в свою очередь, определяется исходя из сущности как коррелятивной ему предметности, поскольку духовный акт — это та духовная действительность, которая соответствует прозрению сущности.

Сущность конституируется в признаках, но она не разложима на признаки, соответственно сущность не анализируема. Сущность проста. Она не только проста, но и действительна, поскольку действительны конституирующие ее признаки. Действительность сущности означает, по мнению Хенгстенберга, ее индивидуальность.

Характер сущности указывает на характер акта, который, как и сущность, не только прост, но и действителен. Действительность акта проявляется в том, что он участвует в индивидуализации того, кто его совершает. Наконец, действительность акта обусловлена его связью с пространственно-временными условиями, а именно акт возникает только «здесь» и «сейчас». Пространственно-временные условия возникновения акта включают и психофизические условия. Для того чтобы возникли определенные акты, требуется соответствующее состояние нашего организма, чувственные восприятия, представления. Психофизическая обусловленность не означает, что соответствующие условия являются причиной возникновения акта. Акт сохраняет свою самостоятельность, несмотря на оп-

ределенную зависимость от психофизических условий. Такая самостоятельность делает возможным сохранение одного и того же акта при изменяющихся психофизических условиях. Это означает, что однажды возникший акт воспроизводится, вновь возникает при встрече с предметами того же ряда, что и предмет, относительно которого он некогда возник. Самостоятельность по отношению к психофизическим условиям является для Хенгстенберга важнейшей онтологической характеристикой акта и сущности как его предмета.

Самостоятельность по отношению к психофизическим условиям предполагает также отсутствие у актов становления, что указывает, по мнению Хенгстенберга, на некую «прафеноменальность актов», под которой понимается несводимость бытия какого-либо сущего к бытию другого сущего. Акт не сводим ни к психофизическим условиям своего возникновения, ни к каузальному воздействию объективно сущего, на которое он направлен. Если бы причиной возникновения акта было объективно существующее, то акт не мог бы быть выражением спонтанной личной обращенности человеческого духа к бытию. Акт нельзя вывести из другого акта, так как всякий отдельный акт связан с индивидуальной сущностью и поэтому необходимо изначален.

Но если дело обстоит таким образом, т. е. акт не выводим ни из сущего, ни из другого духовного акта, то правомерно задать вопрос, результатом чего является духовный акт? Предваряя этот вопрос, Хенгстенберг вводит в контекст философского рассуждения Божественного Творца. Прафеноменальность, утверждает он, не исключает «отношения к Творцу». Объективность Творца состоит именно в том, что, воззвав нечто к бытию, он наделяет это нечто бытийной самостоятельностью, предполагающей самостоятельность действия. В применении к актам это означает, что «Творец вызывает акты к бытию такими, что они являются одновременно деятельностью личностного духа в его встрече с сущим. Это единственное онтологически возможное высказывание, которое можно сделать относительно вопроса о происхождении актов»¹⁹.

Хенгстенберг, по сути, достиг для себя цели своего философско-антропологического построения. Итак, специфика существования человека связана с его способностью к объективному отношению к бытию, а эта способность объявляется обусловленной способностью реализовывать духовные акты, в которых прозревается сущность. Способность к реализации духовных актов, как утверждается, может стать понятной только, если прибегнуть к представлению о Творце, поскольку ее, как стремится доказать Хенгстенберг, нельзя вывести из земных условий бытия человека. Все предшествующее теоретическое построение должно подводить к выводу о том, что в своей основе специфика человеческого бытия обусловлена соответствующим замыслом Божественного Творца. Здесь наглядно реализуется принципиальная программа философско-религиозной антропологии: антропологическое построение должно указать на существование Бога, а это указание, в свою очередь, задает горизонт антропологического исследования.

Учение об актах является, по сути дела, философско-антропологическим указанием на существование Бога. Только привлечение божественной инстанции может объяснить возникновение и способ функционирования такой специфически человеческой характеристики, как способность к осуществлению духовных актов, какими их представляет Хенгстенберг.

Онтология акта служит в концепции Хенгстенберга основой онтологии духа. И акт, и дух в онтологическом отношении характеризуются простотой, надвременностью, отсутствием становления, независимостью от психофизических условий и прафеноменальностью.

Различие между духом и актом состоит в том, что дух осуществляет предшествующее актам движение к целому сущего. Несмотря на свою надвременность, дух подвержен изменению, связанному с тем, что каждый акт изменяет его отношение к миру. Дух есть нечто самостоятельное и тем самым служит гарантом бытийного постоянства «самости».

Хенгстенберг подчеркивает прафеноменальность акта и его функциональную независимость. В связи с этим, естественно, возникает вопрос о взаимодействии духа с другими элементами антропологической реальности. Если относительно воздействия духа на них Хенгстенберг пытается что-то сказать, представляя дух в качестве некоего метабиологического принципа, то об обратном воздействии речь вообще не идет. Но трудно представить себе некую интегрированную целостность, не имея представления о характере функционального взаимодействия ее составляющих.

Метафизика, или онтология духа, дает возможность Хенгстенбергу перейти к соответствующему метафизическому истолкованию жизненного полюса, т. е. психофизической структуры человека, через исследование взаимоотношений метабиологического принципа и психофизической организации человека. В целях определения этих взаимоотношений Хенгстенберг представляет биологическую структуру человека в виде пирамиды.

На самом нижнем уровне мы обнаруживаем атомы и молекулы. Определенное множество молекул образует клетку, а их множество образует тот или иной орган. Отдельные органы объединяются в целостность. По мнению Хенгстенберга, существуют три позиции в понимании принципа этого объединения. В соответствии с первой принципом объединения органов в целостность является само тело, предстающее в этом случае как вершина экзистенциальной иерархии, как завершенная целостность, объединяющая в себе подчиненные целостности. Эту позицию Хенгстенберг называет натуралистической. Она противоречит, по его мнению, как результату феноменологического рассмотрения человека как существа, способного к объективности, так и результатам метафизического исследования человеческого духа. Если придерживаться натуралистической позиции, то человек обладает структурным строением животного. Но животное не способно к объективной установке по отношению к миру. Согласно этой позиции человек состоял бы только из тела, а дух стал бы чем-то излишним. Эта позиция неприемле-

ма для Хенгстенберга, утверждающего, что тело представляет собой незавершенную целостность.

В соответствии со второй позицией роль принципа, объединяющего органы человеческого тела и управляющего ими, играет дух. Эту позицию Хенгстенберг называет биологистской, поскольку дух здесь отождествляется с жизненной функцией. Смысловое назначение духа исчерпывается в данном случае поддержанием жизни определенного витального целого. Эта позиция неприемлема для Хенгстенберга потому, что не признается метафизическое своеобразие духа. Хенгстенберг ссылается при этом на Шелера, который считал, что дух трансцендентен по отношению ко всем биологическим жизненным целям.

Сам Хенгстенберг придерживается третьей позиции, в соответствии с которой отдельные органы объединяются в человеческое тело посредством духа, не утрачивающим при этом своего метафизического своеобразия. «Тело,— заключает он,— постоянно субстанциализируется, не становясь при этом субстанцией»²⁰. Подобное экзистенциальное строение человека обуславливает его уникальное положение в космосе, в «царстве творений». В этом строении существует разрыв, которого нет в других живых существах. Но самое своеобразие состоит в том, что этот разрыв преодолевается посредством того самого принципа, который послужил его причиной и ради которого этот разрыв существует,— посредством духа. Человек существует через этот разрыв, не утрачивая единства своей сущности.

Отношение между духом и телом человека носит характер выражения духа в материи. Дух образует из хтонических элементов тело как специфически человеческое материальное единство. Он сообщает телу определенный порядок, обладает определенной властью над ним. В силу этого отношение между духом и телом обозначается как «авторитарное участие». Дух сообщает телу не только порядок, но и известную самостоятельность. Авторитарное участие в связи с этим переходит до известной степени в «отношение партнерства».

Отношение духа и тела является определенным смысловым процессом. Конституирование тела может, по Хенгстенбергу, рассматриваться как цель этого процесса, а сохранение и развертывание человеческой сущности — как его критерий и исполнение. Только посредством духа, сотрудничающего с телом, человеческая личность может создавать различные смысловые образования.

Можно утверждать, что так называемая «метафизика живого тела» лишь конкретизирует принципиальное положение об антропобиологической специфике, обусловленной ее служебной соотносительностью с духом как метабиологическим принципом, выдвинутое в феноменологической части концепции Хенгстенберга. Такой же конкретизацией этого положения является и учение о психической стороне жизненного полюса человека, ключом к пониманию которой служит то обстоятельство, что «психическая сторона человеческой витальности специализирована для объективности так же, как и физическая»²¹.

Подобно телу, «я» не обладает изначальной целостностью и самостоятельностью, и лишь посредством духа психические хтонические компоненты оформляются в целостность «я». Хенгстенберг подчеркивает, что не следует «я» понимать в смысле некоей души, существующей в человеке наряду с духом. Существование такой души означало бы разрушение единства человеческого бытия. Функциональное назначение «я» в структуре человеческой целостности — «психическое выражение» духа, подобно тому как тело выполняет функцию физического выражения духа. Тело и «я» разуют определенное жизненное единство, гарантом коего в конечном счете является дух, сообщающий им это единство в процессе своего «словесного» самовыражения. Тело и «я», пишет Хенгстенберг, возникают на основе общей жизни, которая индивидуализирована в каждом человеке. Но они в то же время являются чем-то большим, чем жизнь: они суть «слова» духа, возникающие из жизни и выходящие за ее пределы. Это отличает тело от животного организма, «я» — от витальной души животного.

Рассмотрение отдельных «конституционных областей» человеческого существования лежит в основе исследования Хенгстенбергом целостности человеческого бытия и личности человека. Это исследование призвано дать «окончательное метафизическое определение» отдельным конститутивным областям.

Полная формула конституции человеческой личности в концепции Хенгстенберга гласит: человеческая личность конституируется в духе, жизни и принципе личности. Все эти конституенты выполняют особую онтологическую функцию. Дух является ближайшей целью экзистенциальной самореализации. Для духа витальный слой тела и «я» играют служебную роль. Жизнь (тело и «я») определяет, напротив, способ бытия духа, способ, которым он себя выражает и представляет. «Особая онтологическая функция принципа личности... не состоит в том, чтобы образовывать единство духа и жизни. Она состоит скорее в определении способа, каким реализуется это единство, вырвирующееся от человека к человеку»²².

После рассмотрения всех «онтологически-конститутивных» моментов Хенгстенберг предлагает следующее «полное сущностное определение человека»: «Человек — это личность, которая уникально и индивидуально конституирована в духе и теле. Она преодолевает свою уникальность в необходимых общинах, которые, в свою очередь, уникальны и неповторимы».

Расчленив антропологическую целостность на относительно самостоятельные компоненты, Хенгстенберг неизбежно должен предпринять значительные усилия для того, чтобы как-то интегрировать их в целостный образ. Эти усилия воплощаются в утверждениях о процессе конституирования в целостность, о принципе конституции, о посреднических функциях принципа личности и т. п.

Развертывание бытия и сущности человека свидетельствует, по мнению Хенгстенберга, о том, что человек обладает «онтологическим смыслом», который, однако, не является самоцелью, поскольку призван служить реализации личностного смысла. «Онтологиче-

ский смысл лишь тогда полностью исполнен, когда он вливается в личностный и становится через это плодотворным... Но мы лишь тогда достигаем полного сущностного определения человека, когда рассматриваем оба смысла, от которого человек постоянно получает свой онтологический смысл и во исполнение предназначения которого он реализует свой личностный смысл»²³.

Таким образом, итогом философско-антропологических усилий Хенгстенберга является теономное сущностное определение человека, выступающее как развернутое философско-антропологическое обоснование существования Бога.

2.2. Важнейшей разновидностью антропологических обоснований существования Бога являются различные «трансцендентал-теологические» концепции. Трансцендентал-теологическое теоретизирование представлено во всех основных разделах систематической теологии — догматике, фундаментал-теологии, этике.

При трансцендентал-теологическом подходе поворот к субъекту, осуществленный в философии нового времени, выступает исходной герменевтической позицией для теологии. В определенном смысле трансцендентал-теология является продолжением трансцендентал-субъективной линии европейской философии нового времени. Все теологические высказывания получают антропологическую укорененность в том смысле, что предполагается невозможность сделать какое-либо теологическое высказывание о Боге, которое не было бы одновременно высказыванием о человеке, и наоборот. Посредством трансцендентал-философского анализа познавательных и деятельных свершений субъекта выявляется полагаемая с этими свершениями «трансценденция к бытию вообще» как «базисная конституция человека». Таким образом, «всякая попытка обнаружить в субъекте априорную предуказанность на предмет веры, — правомерно констатирует Л. Грубер, — должна быть квалифицирована как трансцендентал-теологическая»²⁴.

Сердцевину трансцендентальной теологии образует интерпретация трансцендентальности человека как чего-то недостаточного самого по себе. Такая недостаточность понимается как неподвластность трансцендентальной сферы самому человеку. Человек обладает способностью к опыту, он способен осуществлять акты восприятия, созерцания, мыслительного синтеза, но эту способность он получает от Бога. Отсюда цель — показать, что условие трансцендентальных возможностей человека, т. е. его возможностей быть субъектом опыта, носит транс-субъективный характер. Бог и предстает как такое условие. Трансцендентальная теология реализует важнейшие цели философского богопознания посредством философско-трансцендентального исследования субъекта опыта, причем ее приверженцам представляется, что трансцендентальную сферу человека, его личностную субъективность правомерно соотносить с личностным Богом.

С моей точки зрения, трансцендентал-теологические концепции можно разделить на две основные разновидности. Первую образуют концепции, которые фокусируются на трансцендентально-

сти как таковой, т. е. на условиях возможности человеческого опыта вообще. Вторую разновидность составляют концепции, носящие форму определенных философско-антропологических построений, теоретический стержень которых образует трансцендентально-философский анализ познавательной способности человека. Соответственно варьируются и усилия по обоснованию существования Бога, являющиеся основной задачей указанных концепций. В первом случае подобные обоснования тяготеют к традиционной форме доказательств, а во втором — к развернутым построениям, где обоснования бытия Бога носят более опосредованный характер.

Обратимся прежде всего к тем трансцендентал-теологическим построениям, которые можно квалифицировать как трансцендентальные доказательства бытия Бога. Такая квалификация правомерна, потому что, во-первых, само рассуждение в этих построениях воспроизводит теоретический принцип традиционных доказательств бытия Бога и, во-вторых, в качестве исходной опытной основы этих рассуждений берется факт трансцендентальности человека со всеми ее возможностями.

Ричард Шеффлер отмечает, что в настоящее время спор между критикой религии и ее апологетикой развертывается главным образом вокруг вопросов об условиях, от которых зависит, имеют ли религиозные высказывания и религиозные способы поведения какую-то опору в реальности и обладают ли они вообще каким-нибудь содержанием и смыслом. Обсуждение этих вопросов, по мысли Шеффлера, должно сопрягаться с трансцендентальной философией. «В сегодняшних историко-философских условиях,— считает он,— осмысленное философское обсуждение Бога возможно только с позиций трансцендентальной философии»²⁵.

Под трансцендентальной философией Шеффлер понимает философский способ постановки вопросов и аргументации, имеющий дело с условиями, от которых зависит, становится ли опыт возможным. Все варианты трансцендентальной философии исходят из трех посылок. Во-первых, возможность опыта не является чем-то самоочевидным. Во-вторых, сфера этой возможности ограничена определенными условиями. В-третьих, эти условия можно назвать.

Отличие своей позиции от позиции Канта Шеффлер видит в том, что трансцендентальность, т. е. «акты человеческого созерцания и мышления» не есть нечто самодостаточное. По мнению Шеффлера, эти акты не могут сами по себе организовать множество восприятий в какой-то упорядоченный контекст опыта и тем самым дать человеку доступ к «объективности».

Сердцевину концепции Шеффлера образует утверждение о том, что саму человеческую трансцендентальность следует воспринимать как «случайный факт». Она не может получить обоснование через предметность мира, поскольку эта, предметность сама становится возможной только посредством трансцендентальности. Другими словами, предметы эмпирического опыта не могут выступать в качестве условий возможности человеческой трансцендентальности. Эти рассуждения подводят Шеффлера к выводу о том, что условием возможности человеческой трансцендентальности мо-

жет быть только Бог. «Кто понимает Бога как условие для самораскрытия трансцендентального горизонта,— пишет Шеффлер,— кто, таким образом, осуществляет философскую теологию как трансцендентальную теологию, тот сделает вывод, что этого Бога следует считать непредметным основанием всех предметов, безымянным условием всякого названия и всякой названности, светом, делающим видимыми все предметы, но остающимся при этом невидимым»²⁶.

Главный аргумент в пользу «случайности» факта человеческой трансцендентальности, в пользу ее неподвластности самому человеку Шеффлер видит в исторических кризисах «горизонтов опыта», в разрывах исторической преемственности.

Сегодня стало очевидным, что даже люди одной эпохи живут в «высшей степени различных» исторических мирах, что они организуют свои восприятия в совершенно разные опытные комплексы. Ситуация тем более усугубляется, когда речь идет о различных эпохах и культурах. Перед лицом этих обстоятельств крайне трудно говорить о каком-то едином горизонте опыта для всех людей.

Когда коллективное «я» исторически воспринимает себя как идентичное «я», несмотря на осознание границ между эпохами, оно приобретает понимание того, что сохранение или восстановление его идентичности не является чем-то само собой разумеющимся и гарантированным. Коллективное «я» осознает, что сохранение или восстановление его исторической идентичности не зависит от него самого. Возникает вопрос об условиях, которые делают это возможным. «То условие, которое делает возможным восстановление “я”, прошедшего сквозь кризис исторического сознания, могло бы,— утверждает Шеффлер,— быть названо “Богом”»²⁷.

Аналогичную аргументацию Шеффлер применяет не только к коллективному, но и к индивидуальному «я». И в индивидуальной жизни есть различные исторические эпохи. «Индивидуально-исторический опыт» таков, что собственно «я», каким оно было в прошлом, зачастую кажется человеку чем-то чуждым, а то и непонятным. Поэтому и индивидуальная жизнь человека может, считает Шеффлер, служить контекстом осмысленной «речи о Боге». Бог и в данном случае выступает у Шеффлера как условие сохранения или восстановления исторической идентичности «я», причем условие, неподвластное самому человеку.

Итак, по мысли Шеффлера, Бог предстает как важнейшее условие возможности трансцендентальности человека, как условие возможности его жизни, поскольку эта жизнь немыслима вне связи с опытом. Указание на то, что Бог выполняет такую функцию, следует воспринимать как доказательство его существования.

В констатирующей части Шеффлер дает убедительные феноменологические характеристики исторических аспектов индивидуального и коллективного «горизонта опыта», обращая особое внимание на то обстоятельство, что преемственность восприятия и соответственно вообще исторического мира сохраняется, несмотря на очевидные «исторические разрывы».

В той же части своих рассуждений, которые призваны служить указанием на существование Бога, Шеффлер по существу не приводит никаких доводов, кроме повторяющегося утверждения о том, что если бы не Бог, то феноменологически зафиксированный опыт был бы невозможным. Но использование ссылки на Бога в качестве объяснительной инстанции могло бы быть правомерным только в том случае, если бы выявили свою несостоятельность или неудовлетворительность аргументы, так сказать, более низкого порядка. Или если бы такие аргументы сами указывали на необходимость объяснения какого-то более высокого порядка. Никакого анализа подобных аргументов в концепции Шеффлера нет.

Трансцендентальное доказательство практически у всех авторов имеет одну и ту же структуру. Своего рода резюмирующим вариантом трансцендентального доказательства существования Бога можно считать вариант, представленный Иоганном-Батистом Лотцем.

Лотц претендует на то, что трансцендентальное доказательство объединяет в себе все типы традиционных доказательств существования Бога. Он соответственно подчеркнуто употребляет слово «доказательство бытия Бога» в единственном числе, поскольку, по его мнению, есть только одно такое доказательство. Многие доказательства суть лишь различные оформления этого одного доказательства.

Лотц говорит о доказательстве, исходящем из «действительности мира и человека», т. е. об апостериорном доказательстве. «Доказательство бытия Бога исходит,— пишет Лотц,— из человека, самореализующегося в мире, как из чего-то несомненно существующего, или действительного. Восхождение к Богу осуществляется как экспликация того, что всегда и необходимо со-происходит в этой самореализации, соответственно как разворачивание вовнутрь, а не добавление извне. Другими словами, доказательство идет по пути трансцендентальной экспликации или продвижения к основе, делающей возможной самореализацию человека»²⁸.

Обычные доказательства, отмечает Лотц, оставляют без внимания процесс человеческой самореализации. Здесь Бог лишь добавляется к миру и человеку посредством доказательства.

И.-Б. Лотц верно фиксирует то обстоятельство, что апостериорные формы доказательств бытия Бога, как правило, представляют Бога в качестве какого-то дополнения к миру. Но движение «внутри» человеческого существования, человеческой «самореализации», образующее суть трансцендентального доказательства, так же приходит в конце концов к указанию на основу, имманентную действительность и одновременно внеположность которой еще требуется обосновать.

В качестве образца философско-антропологических концепций, основу которых образует трансцендентальный анализ познавательной деятельности человека, целесообразно рассмотреть концепцию Эмериха Корета²⁹.

Корет стремится показать теоморфность сущностной структуры человека, что по определению требует философско-антропологиче-

ского удостоверения существования личностного Бога. Он полагает, что осмысление сущности человека должно исходить из феноменов существования человека в мире, в связи с чем подчеркивает, что философская антропология, стремящаяся по возможности полно познать человека, должна прежде всего постичь, что такое мир человека, каковы его базисные структуры. С этой целью необходимо определить, в каком смысле здесь понимается мир.

Мир в космологическом смысле следует понимать как объективную действительность, как она есть сама по себе. Этот мир не мыслится в соотношении с человеком как мир для нас. Такое понятие мира есть абстракция и непригодно в качестве «понятия мира человека».

Но мир можно понимать в социологическом смысле, как общественно-исторический, как жизненное пространство человека в социальном, политическом и культурном отношениях. Корет считает, что и это понятие мира непригодно в качестве «понятия мира человека». Оно, с одной стороны, слишком узко для обозначения совокупного контекста человеческого существования (для этой цели больше подходит космологическое понятие мира), а с другой — слишком широко для обозначения конкретного жизненного контекста того или иного человека, той или иной группы людей.

Трансцендентальное понятие мира у Канта также не может, по мнению Корета, служить понятием мира человека. Мир для Канта — это совокупность всех явлений, т. е. совокупность всех возможных предметов опыта. Такое понятие мира отражает представление о том, что человек как чистый субъект противостоит миру объектов. Это представление неверно, поскольку человеческая ситуация — это ситуация диалектической самореализации и реализации мира, самопонимания и миропонимания.

Наиболее конкретно и полно, считает Корет, ситуацию человека в мире выражает феноменологическое понятие мира, связанное с учением Гуссерля о жизненном мире, где человек и мир предстают в своей взаимообусловленности. Дальнейшее развитие оно получило у М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Р. Бульмана, Г.-Г. Гадамера и др. «В духе этого феноменологически-антропологического понятия мир, — пишет Корет, — можно определить как целостность нашего конкретного жизненного пространства и горизонта понимания»³⁰. Неисчерпаемость опыта, как теоретического, так и практического, наглядно показывает, что мир в этом смысле принципиально не может быть фиксированной величиной. Опыт постоянно перешагивает границы того или иного нашего мира опыта и понимания. Наш мир — это открытый мир с подвижными границами.

Понятие открытости человека миру, одно из основных понятий современной философской антропологии, имеет у Корета двоякий смысл: человек открыт миру и его мир — открытый мир. Как и другие антропологи, он определяет содержание данного понятия через противопоставление человека животному. Подобно Шелеру, Плеснеру, Гелену, Хенгстенбергу и другим Корет отмечает способность человека в отличие от животного занять позицию по отноше-

нию к «сомиру», к своим побуждениям. Дистанцирование человека по отношению к своей жизненной ситуации, отделенность от нее являются базисной структурой человеческого поведения, имеющей в высшей степени позитивный смысл, поскольку осуществляет «функцию опосредования». Корет считает возможным свести три основополагающих антропологических закона Г. Плеснера к закону опосредованной непосредственности. Реализуя себя, человек опосредует свой мир через познание, деятельность, оформление. Но, опосредуя мир, человек опосредует и себя самого в этом своем мире.

Опосредование предполагает отрицание непосредственного, так как человек отделяет себя от непосредственно данного. Отрицание непосредственного выражается уже на уровне биологии человека в его неспециализированности, которую можно считать недостатком, по мнению Корета, только с животнo-биологической точки зрения, поскольку для человека она служит условием возможности опосредования действительности в человеческий мир. Базисная структура поведения человека, представшая как опосредование непосредственного, выражает его базисную свободу.

В контексте этих рассуждений Корет стремится использовать одно из основных теоретико-концептуальных средств современной философско-религиозной антропологии — истолковать то или иное свойство человека, выявленное светским философским знанием, как соответствующий замысел Бога-творца. В конечном счете дистанция человека по отношению к миру и самому себе и вытекающая из нее способность к опосредованию непосредственности, указанные Плеснером, должны быть, по замыслу Корета, представлены как знак особой избранности человека в рамках творения и его предназначенности к господству над остальным творением, в силу чего их следует рассматривать в свете теистических представлений.

Базисная свобода является условием возможности всех видов поведения человека в мире. Это утверждение Корет стремится подтвердить анализом одного из важнейших жизнепроявлений человека — познания. Сущность познания составляет мышление. Для человека не существует чисто чувственного восприятия, оно всегда пронизано мышлением, и в этом состоит его отличие от чувственного восприятия животного. Человеческое мышление обладает способностью образовывать понятия. Корет сопоставляет вещь и понятие: вещь конкретна и единична, понятие, напротив, абстрактно и всеобще. Понятие может быть соотносено со множеством различных вещей. Это возможно потому, что способы бытия вещи и понятия принципиально различны. Материальные вещи в своем существовании связаны с пространством и временем. «Чисто мыслительное смысловое содержание, которое мы постигаем в понятии, не связано, — подчеркивает Корет, — с конкретным местом в пространстве и времени. Оно уже не подчинено законам пространства и времени, т. е. преодолевает измерения материального, ограниченного пространством и временем бытия»³¹. Способность человеческого мышления к образованию понятий, дистанцированных по отношению к материальному бытию, истолковывается Коретом как

подтверждение базисной свободы человека — его сущностной характеристики.

Корет далее утверждает, что способность образовывать понятия характеризует дух человека только негативно, т. е. как нечто, выходящее за рамки материального бытия. Философский анализ мышления призван дать и «положительное определение» человеческого духа, а следовательно, сущности человека. Мышление в определении Корета есть познание, осуществляющееся посредством суждений. Суждение утверждает, что нечто есть таково. Утверждая бытие какого-либо сущего, характеризуя его, суждение помещает это конкретное бытие в бытие вообще. Утверждение бытия какого-либо сущего в бытии вообще означает, что в суждении происходит соположение бытия вообще. Корет подчеркивает, что мышление как познание посредством понятий и суждений возможно только в горизонте бытия вообще. Это выявляет базисную структуру нашего мышления, которому принципиально открыта «совокупность бытия».

Анализ природы мышления позволяет «положительно» определить сущность человеческого духа. Он не только выходит за рамки вещно-материального бытия, но и в определенном смысле преодолевает, как считает Корет, ограниченность конечного бытия и выходит в бесконечную ширь бытия в целом. «Каждая реализация познания и воления обусловлена горизонтом бытия вообще... В каждой реализации познания и воления, даже если она направлена непосредственно на конечное сущее, — пишет Корет, — происходит выхождение к безграничной целостности бытия... Выхождение к безграничной целостности бытия всегда означает имплицитное выхождение к бесконечному бытию Бога, которое конституирует безусловность и безграничность бытийного горизонта»³².

Но это не означает, что человеческий дух перестает быть конечным духом и приобретает актуальную бесконечность, что сделало бы человека Богом. Способ бытия человеческого духа обозначается схоластическим термином как виртуальная бесконечность.

Понимая под личностью сущностное единство тела и духа как индивидуальную самость, реализующуюся в сознательном самообладании, совокупную действительность отдельного человека, который реализует себя как некую целостность и испытывает себя в качестве такой целостности, Корет вновь указывает на трансцендентную структуру человеческой самореализации, в соответствии с которой человек тем в большей степени реализует свою сущность, чем в большей степени он выходит за пределы самого себя. Так как тело и дух не являются двумя различными сферами, а дух реализуется в теле и тело есть среда существования духа в мире, то имманентность и трансценденция образуют нерасторжимую диалектическую связь. Трансценденция необходимо связана с реализацией в мире, она осуществляется как выхождение за пределы имманентности.

Трансценденция духа в имманентности пространственно-временного процесса является условием реализации истории. Отсюда следует, что поскольку исторический процесс в значительной мере

определяется трансценденцией человека к безусловному, то смысл истории не может заключаться только в эмпирическом протекании событий, в пространственно-временной имманентности исторического процесса. История не движется к какому-то внутриисторическому, достижимому, конечному состоянию, как бы утопически его ни представляли. «Сама история требует — если она в целом вообще должна иметь смысл — надысторического завершения. Только отсюда, — провозглашает Корет, — история получает смысл»³³.

Вопрос о смысле истории нерасторжимо связан у Корета с вопросом о смысле жизни человека. Корет считает правомочным сделать следующий вывод из своего исследования: «При всей обусловленности конкретных жизненных отношений человек испытывает себя в горизонте абсолютного. Человек всегда предполагает — хотим мы этого или нет — абсолютное, как условие собственной возможности, которое образует последнюю и безусловную смысловую основу человеческого бытия»³⁴. Эта основа способна задать смысл всему остальному смысловому ряду бытия только в том случае, если сама не обусловлена и не ограничена содержанием какой-то имманентной бытийной или ценностной сферы. Подобная основа должна быть «абсолютно трансцендентной величиной».

В антропологической концепции Эм. Корета главным средством философски доказательного соотнесения образа человека с Богом, соответственно средством обоснования Бога является трансцендентальный анализ познания. Своеобразие этой концепции заключается как раз в том, что такой анализ образует, по существу, основу всего философско-антропологического рассуждения.

Таким образом, если у Шеффлера трансцендентально-философское обоснование существования Бога представляет Бога только как условие возможности трансцендентальности как таковой, т. е. способности человека к опыту вообще, то Корет стремится сделать такое обоснование фундаментом более или менее развернутого философско-антропологического построения.

3. ФИЛОСОФСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА КАК СРЕДСТВО УДОСТОВЕРЕНИЯ БЫТИЯ БОГА

Философский теизм во всех своих формах тем или иным образом связан с опытом. Прежде всего всякое философско-теистическое рассуждение как разновидность философствования вообще всегда так или иначе соотносится с «опытом мира» и с «опытом самого себя»*. Религиозный опыт как особая разновидность опыта в

* Такая общая связь философского теизма с опытом традиционно реализовывалась преимущественно в двух аспектах. Во-первых, философско-теистическое теоретизирование, опиравшееся на ту или иную философскую систему или форму философского рассуждения, воспроизводило характер отношений между мышлением и опытом, присущий этой системе или форме рассуждения. В качестве примера достаточно упомянуть, что отношение между опытом и мыслью в аристотелизме воспроизводится во всех основных формах томизма. Во-вторых, указанная связь находила воплощение в стремлении философско-теистического рассуждения конструктивно использовать опыт. Речь идет о стремлении опереться на «религиозные потенции» опыта, т. е. представить его в целом или отдельные его сегменты как нечто, спонтанно порождающее религиозный поиск человека. Как правило,

философском теизме используется весьма широко. Проблема удостоверения существования Бога на основе религиозного опыта в последние десятилетия приобрела особое значение для естественного богопознания. В условиях, когда все шире распространяется убеждение в том, что бесперспективны всякие попытки аргументативно доказать существование Бога, некоторые философы склонны считать, что знание о существовании Бога, а также другое, сопряженное с этим религиозное знание можно получить или подтвердить только посредством какого-то непосредственного сознания или интуиции, т. е. посредством религиозного опыта.

Этот вопрос находится в центре внимания многочисленных исследований религиозного опыта. Философское обоснование существования Бога с помощью религиозного опыта необходимо носит опосредованный характер, а конкретно — характер определенной исследовательской реконструкции религиозного опыта.

Опыт, или переживание Бога, носит характер непосредственной психологической убежденности, лично окрашенного совокупно-го видения, являющегося для субъекта опыта чем-то безусловным. Существование божественной реальности для него интуитивно достоверно. Однако для того чтобы эта индивидуальная интуитивная достоверность приобрела универсальное измерение, стала чем-то всеобщим, содержание опыта необходимо описать, истолковать и проверить посредством каких-то внеопытных критериев. Как раз это и стремится сделать философское исследование религиозного опыта, ставящее перед собой апологетико-конструктивные цели. Представляется, что ключевой философской проблемой при исследовании и осмыслении религиозного опыта является проблема связи между религиозным опытом и верованиями как идеационным компонентом религии. В конечном счете к ней могут быть возведены почти все основные философские проблемы религиозного опыта.

Индивидуальный религиозный опыт может получить связанное, оформленное, аргументированное или доктринальное выражение только через соотнесение с наличными в данном социальном пространстве религиозными верованиями или представ в виде каких-то новаторских верований. Другими словами, верования являются по-существу единственным средством «теоретического выражения» религиозного опыта.

Религиозный опыт может восприниматься как средство обоснования или подтверждения существования Бога только при условии, что он будет представлен как нечто, спонтанно порождающее те или иные религиозные верования, или как нечто, служащее свидетельской опорой для каких-либо религиозных верований. Разумеется, речь идет в первую очередь о веровании в существование Бога. При этом религиозный опыт может быть признан в качестве средства обоснования существования Бога, если будет аргументи-

такое устремление предстает как какая-либо разновидность доказательств бытия Бога, где опыт рассматривается в качестве исходного содержания соответствующего философского рассуждения.

рованно показано, что он является единственным или по крайней мере важнейшим источником соответствующего содержания верования. Таково, на мой взгляд, важнейшее условие возможности всяких попыток использовать религиозный опыт в целях подтвердить существование Бога посредством определенной философской интерпретации этого опыта.

Если рассмотреть философское религиозоведение, изучающее религиозный опыт, с такой точки зрения, то можно увидеть следующее постоянно воспроизводимое здесь противоречие. С одной стороны, очевидно стремление осуществить реконструкцию религиозного опыта, позволяющую представить его как подтверждение существования Бога. С другой стороны, философы справедливо указывают на ту роль, которую играют религиозные верования в возникновении и оформлении самого религиозного опыта.

В связи с этим целесообразно обратиться к концепции шведского философа Карла-Рейнгольда Брокенхильма³⁵, представляющую собой наиболее полную разработку проблематики религиозного опыта в новейшей литературе.

Основу аргументации Брокенхильма образует утверждение о том, что если принять такую метафизическую систему, как «теизм иудеохристианской традиции», то создаются все условия считать, что «значительный класс религиозных опытов» является «правдивым», т. е. соответствует действительности. Принятие этой «объяснительной метафизической системы» дает прежде всего «независимые аргументы» в пользу существования объекта, о котором говорит религиозный опыт. Его поэтому, считает Брокенхильм, уже нельзя классифицировать как просто иллюзию. В свете этой системы религиозный опыт может получать и естественное, и сверхъестественное объяснения. Наконец, эта система дает набор критериев для различения «подлинных» и «неподлинных» религиозных опытов. Они задаются свойствами высшей реальности, существование которой подтверждает указанная метафизическая система.

Таким образом, получается, что в концепции Брокенхильма религиозные опыты оказываются правдивыми в общем только потому, что есть такая «объяснительная метафизическая система», как «теизм иудеохристианской традиции». Но ведь эти опыты как раз должны подтвердить правомерность этой системы. Такое подтверждение и означает, по Брокенхильму, «правдивость религиозных опытов». По всему видно, что предложенный ход рассуждений не дает оснований считать их убедительными.

* * *

Прежде чем обратиться к анализу мистического опыта, считающегося обычно «парадигмой» религиозного опыта, следует предупредить, что нас будет интересовать не проблематика мистицизма вообще, но только его конкретной разновидности — теистического мистического опыта. В связи с этим необходимо прежде всего определить, существует ли вообще такой вид мистицизма, а если да, то каков его статус.

Мистический опыт традиционно воспринимается как самими мистиками, так и теми, кто судит о нем с их слов, как опыт непосредственного живого контакта с так или иначе представляемой высшей, божественной в нашем случае реальностью. Такой контакт предстает в религиозном сознании как «единение» с этой реальностью, «растворение» в ней, «погружение» в нее, «восхождение» или «нисхождение» к ней. При этом состояния-переживания, так обозначаемые, воспринимаются как уникальные бытийные ситуации, как уникальные способы отношения к реальности, практически не имеющие аналогов в обычных сенсорных и интеллектуальных функциях сознания.

Из этой краткой характеристики мистического опыта следует в числе прочего, что возможность теистического мистического опыта совсем не является самоочевидной. Это так хотя бы потому, что теистический опыт предполагает сохранение в какой-то форме дуальности, а преобладающая тенденция в мистическом опыте, насколько можно судить на основании свидетельств мистиков, носит монистический характер.

Неоднозначный статус теистического мистического опыта явствует, например, из известных типологий мистического опыта. Но прежде чем перейти к их рассмотрению, надо сказать, что здесь возможны с формальной точки зрения следующие позиции: 1) утверждается существование только одного типа мистицизма, причем имеющего повсеместно в основном единообразное выражение; 2) существует один-единственный вид мистицизма, но он обладает разнообразными формами выражения, что связано с различиями в условиях существования мистиков; 3) есть несколько видов мистицизма, причем их существование безотносительно к религиозно-культурным перегородкам. Третья позиция получила значительное преобладание.

Первой наиболее крупной попыткой разработки типологии мистицизма на компаративистской основе можно считать книгу Рудольфа Отто «Восточный и западный мистицизм»³⁶. Эта работа, как и вся философско-религиозная концепция Отто в целом, оказала заметное влияние на западных исследователей мистицизма. Отто различает «два мистических пути». Первый путь «внутреннего видения», «погружения в себя» характеризуется так: «Отвращение от всего внешнего, уход в собственную душу, в ее глубину, знание о таинственной глубине и знание о возможности вернуться в эту глубину, войти в нее. Мистике этого первого типа присуще погружение, а именно погружение в себя с тем, чтобы во внутреннем придти к прозрению, найти здесь или бесконечное, или Бога, или брахмана»³⁷.

Второй путь Отто называет «видением единства». Вещи и процессы мира здесь уже не многое, разделенное, разорванное, но связанное как целое, единое. Каждое с каждым, и все со всем тождественно. При этом вещи претерпевают преобразование, они становятся прозрачными, светящимися и «визионерскими». Происходит отождествление не только вещей, но и созерцающего с созерцаемым. Но это отождествление отлично от отождествления при пер-

вом пути, поскольку еще не идет речь о «душе» и ее единении с высшей реальностью. При характеристике второго пути ключевым словом является «единство». «Не душа, внутренний человек, атман, брахман или божество и не сат или бытие, но единство»³⁸.

Уолтер Стейс³⁹, по сути дела, воспроизводит типологию Р. Отто. Он различает два типа мистицизма: «экстравертивный» и «интравертивный». Первый тип обозначает мистическое слияние с природным миром, а второй — достижение мистиком какого-то бессодержательного недифференцированного состояния как опыта «Единого». Второй тип мистицизма Стейс оценивает выше.

По Стейсу, экстравертивный мистицизм характеризуется следующими моментами: 1) все феноменальные объекты воспринимаются как нечто единое. Они сохраняют какие-то феноменальные признаки, но при этом воспринимаются как тождественные или как укорененные в лежащем в их основе единстве; 2) воспринимаемый мир предстает как живой, сознательный или как укорененный во всеобъемлющей жизни и сознании. Интравертивный мистицизм — это сознание единства, но сознание, совершенно лишенное обычного содержания. Испытываемое единство — единение с нирваной, Богом, всеобъемлющим «я». Интравертивный мистик не ощущает пространства и времени.

Отмечу, что выделяя в самостоятельную категорию «экстравертивный» мистический опыт, исследователи не указывают, каким образом в этом виде опыта внешние объекты сохраняют предметные контуры, если они, как утверждается, утрачивают четкую феноменальную определенность. Далее, при характеристике «интравертивного монистического опыта» остается неясным, что тут бессодержательно, недифференцированно — само сознание или вторгающаяся в него «реальность» и есть ли тут вообще какое-либо содержание.

Наряду с трудами Отто и Стейса наибольшую известность в области изучения мистицизма получили работы Р. С. Зенера. Отвергая распространенное представление о том, что мистицизм всегда и везде один и тот же, Зенер выделяет⁴⁰ следующие «радикально различные» типы мистицизма: паненгенический, монистический и теистический. Паненгенический (все во всем) мистицизм — это опыт мистического единства с природой, космосом. В этом виде опыта мистик осознает всю природу как нечто, содержащееся в его душе, или, наоборот, осознает себя как растворенного в природе. Преодолено пространство и время, мир предстает в неопишуемой красоте. Индивидуальная душа возвращается к состоянию изначальной невинности.

Монистический мистицизм — это опыт «недифференцированного единства», в котором преодолеваются пространство и время, а главное — исчезает всякая определенность чего-либо.

Теистический мистицизм означает погружение души в «сущность Бога», в котором полностью исчезают — или мистику так кажется — индивидуальная личность и весь объективный мир. Таков по преимуществу христианский и исламский мистицизм, а также мистицизм Бхагават-гиты. Происходящее или происшедшее с

ним в опыте воспринимается теистическим мистиком как следствие действия Бога, особо благосклонного к нему. Кроме того, в теистическом мистицизме важную роль играет мотив любви к богу.

Ниниан Смарт делит религиозный опыт на нуминозный и мистический. Нуминозный опыт при этом представляется Смарту в основном согласно известной концепции Р. Отто, а мистический опыт предстает соответствующим характеристике интравертивного мистического сознания, описанного другими исследователями. Концепция Смарта вызвала споры в связи с тем, что монистический и теистический мистицизм объединяются им в одну категорию.

Наиболее интересной и полной представляется типология мистического опыта, предложенная Уильямом Уэйнрайтом. Он признает правомерность деления на экстравертивный и интравертивный мистицизм, но при этом считает, что «любая адекватная типология должна признать существование нескольких типов экстравертивного мистического сознания и отличать монистический мистический опыт от теистического мистического опыта»⁴¹.

По Уэйнрайту, существуют по меньшей мере четыре различных типа экстравертивного мистицизма. Объектом всех этих видов опыта является природа, внешний мир. 1) Ощущение единства природы и собственного тождества с ней. Это ощущение сопровождается ощущением преображения и/или впечатлением вневременности. 2) Ощущение природы как живого присутствия. 3) Ощущение, что все прозрачно относительно вечного настоящего. Четвертый тип экстравертивного мистицизма связан с представлением о пустоте мира в мадхьямике.

Есть, по мнению Уэйнрайта, определенные основания считать, что существуют два различных типа интравертивного мистического сознания. Первый — опыт чистого пустого сознания. Мистик отвращает свое внимание от внешнего мира и освобождает свое сознание от понятий и чувственной образности. Но он не погружается в бессознательность, а сохраняет сознание — сознание ничто. Опыт и его содержание представляют недифференцированное единство.

Второй тип можно описать как «обнаженное» и любящее осознание Бога. Здесь мистик также отвращает внимание от внешнего мира и опустошает сознание. Но в отличие от первого типа этот вид опыта обладает иным объектом, хотя этот объект воспринимается смутно и нечувственно и его нельзя отождествить с чем-то в пространственно-временном мире или с этим миром в целом. Опыт, таким образом, носит скорее дуалистический, чем монистический характер. Отношения между мистиком и объектом его опыта в данном случае обычно выражаются посредством образности взаимной любви. В некоторых отношениях этот опыт подобен нуминозному опыту, поскольку оба дуалистичны. В обоих случаях испытывающий обычно не использует понятия и образы, предполагающие личность объекта.

Следует подчеркнуть, что стремление использовать мистический опыт в качестве оправдательной инстанции означает, прежде всего, что содержание этого опыта, будучи тематизировано, долж-

но подтвердить принципиальные доктринальные содержания религиозной традиции. Речь идет о том, что содержание мистического опыта должно подтвердить фундаментальные онтологические представления о высшей, божественной реальности, что включает, разумеется, подтверждение и самого существования этой реальности. В этом суть оправдательной в широком смысле слова функции мистицизма по отношению к религии. Все иные аспекты функционального использования мистицизма являются на деле производными.

* * *

Итак, мистицизм, воспринимаемый как опыт непосредственного контакта с высшей реальностью, какой ее представляет та или иная религиозно-метафизическая традиция, может выступать в качестве средства безусловного удостоверения ее основных содержательных моментов, только если будет обосновано, что он выступает как инстанция, порождающая эти содержания. Содержания опыта, ставшие публичными, — это вербализация и тематизация опыта. А вербализация и тематизация — это, по существу, интерпретация опыта. Возникает проблема отношения между опытом и его интерпретацией, т. е. содержанием, приобретающая особую остроту применительно к мистическому опыту, поскольку, согласно утверждениям подавляющего большинства мистиков, их опыт «невыразим».

В последние годы эта проблема выдвинулась в центр философского исследования мистицизма. «Если мистический опыт вообще доступен философскому анализу, — справедливо пишет П. Мур, — то главным методологическим требованием такого анализа является адекватное понимание различия между мистическим опытом и способами его интерпретации. К сожалению, это принципиальное различие зачастую чрезмерно упрощалось, а многие его аспекты оставались без внимания»⁴².

Первым отчетливо поставил проблему отношения мистического опыта и его интерпретации Н. Смарт. Он обратил внимание на то, что понятия, используемые в описаниях мистического опыта, различаются «по степени разветвления», т. е. по степени их зависимости от доктринальных схем той религиозной традиции, в которой живет мистик. По мнению Смарта, чем выше степень разветвления, тем менее гарантирована адекватность отражения мистического опыта в описании, в которое интегрированы понятия. Кроме того, следует, считает Смарт, проводить различие между интерпретацией мистического опыта самим переживающим его и интерпретацией этого опыта извне, с точки зрения постороннего. Первый вид интерпретации получает название автоинтерпретации, а второй — гетероинтерпретации.

Как видно, постановка указанной проблемы была связана с попыткой выявления типологии отношения между мистическим опытом и его интерпретацией. И разработка проблемы свелась в основном к установлению типологии этого отношения.

Наиболее интересную и полную типологию предложил тот же Питер Мур⁴³. Он указывает четыре возможных варианта такого отношения: 1) доктринальные интерпретации используются после завершения опыта. Это можно назвать «ретроспективной интерпретацией»; 2) интерпретация осуществляется или во время опыта, или сразу же по его завершении. Это «рефлексивная интерпретация»; 3) прежние верования, ожидания и намерения мистика служат причиной или условием определенных моментов опыта. У такой «инкорпорированной интерпретации» могут быть два варианта: а) идеи и образы отражаются в опыте в форме видений, голосов и т. п. (отраженная интерпретация); б) определенные верования или учения получают в опыте какой-то «феноменологический аналог» (ассимилированная интерпретация); 4) прежние верования, ожидания и намерения мистика не оказывают воздействия на его опыт. В этом случае можно говорить о «сыром опыте».

Следует отметить, что в своей сути проблема отношения мистического опыта и его интерпретации — это проблема того, оказывает ли интерпретация какое-то формирующее воздействие на сам опыт или интерпретация является чем-то, что накладывается на опыт в том смысле, что отражает его, высказывается о нем. Иными словами, следует ли мистический опыт рассматривать как какое-то «чистое» событие, получающее затем определенную вербализацию и интерпретацию, или понятийность, вообще содержания культурно-религиозной традиции изначально, «конститутивно» интегрированы в фактуру опыта и соответственно формируют его.

В последнее время при изучении данной проблематики основной упор делается на то обстоятельство, что интерпретация не является чем-то следующим за фактом опыта, за определенным мистическим состоянием. Подчеркивается, что интерпретация — это один из основных конституирующих факторов мистического опыта. Конкретно это означает, что дело обстоит не таким образом, что, скажем, мистик-индуист сначала имеет какой-то опыт, а затем описывает, интерпретирует его с помощью языка и символики индуизма. Скорее сам его опыт является индуистским опытом, т. е. это преобразованный, предвосхищающий индуистский опыт брахмана. Сходным образом нельзя сказать, что христианский мистик сначала испытывает какую-то неидентифицированную реальность, которую он затем именует Богом согласно указаниям своей традиции. Христианские представления заранее уже отчасти сформировали мистический опыт, что и делает его специфическим христианским мистическим опытом. Подобные рассуждения позволяют, к примеру, Стивену Кацу сделать вывод о том, что «формы сознания, которые мистик привносит в опыт, задают структурирующие и ограничивающие параметры того, каким будет опыт, и исключают то, что является «неиспытываемым» в данном конкретном контексте»⁴⁴.

Таким образом, можно, на мой взгляд, констатировать противоречие между устремлением к использованию мистического опыта в качестве средства, подтверждающего истинность теизма, и результатами философского анализа отношений между мистическим

опытом и его интерпретацией. Противоречие заключается в следующем. Современное философское религиоведение склоняется к мнению о приоритетном значении, формирующих функциях доктринальных содержаний в мистическом опыте, а использование мистического опыта как инстанции, подтверждающей правомерность этих содержаний, было бы возможно, только если бы удалось показать, что именно опыт как какое-то «чистое» и спонтанное событие порождает эти доктринальные содержания.

Моя точка зрения состоит в том, что религиозный опыт может иметь «свидетельскую ценность» только при условии, что он принципиально отличен от всякой метафизики, в том числе религиозной, что он представляется как сугубо спонтанный, уникальный и независимый способ отношения к бытию или к трансцендентной сфере, только при условии, что религиозный опыт представляет собой некую автономную сферу человеческого опыта, которая определяется только своим реальным или интенциональным объектом, своими имманентными закономерностями и правилами. Только в этом случае религиозный опыт мог бы претендовать и на эпистемологическую автономию.

Апологетическому философскому религиоведению не удалось продемонстрировать автономию религиозного опыта в таком смысле. Соответственно ему не удалось показать, что религиозный опыт правомерно использовать как средство обоснования существования Бога.

В то же время, исходя из такой констатации, не следует, по моему мнению, отрицать наличие специфического религиозного опыта в его многообразных формах. Не следует, далее, отрицать когнитивные возможности религиозного опыта. Суть дела в том, что эти когнитивные возможности не есть нечто, порожденное самим опытом. Познавательные содержания приходят в религиозный опыт извне, представляя собой ту или иную форму доктринально-метафизических содержаний конкретной религиозной традиции.

Следует отметить в заключение, что даже если верен осуществленный здесь анализ и религиозный опыт неправомерно использовать как средство обоснования существования Бога, это не означает какой-либо опасности для христианства или любой другой теистической религии, ждущейся на богооткровенном слове.

ФИЛОСОФСКО-ТЕИСТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ БОГА

Наряду с обоснованием существования божественной реальности важнейшими задачами естественно-философского богопознания являются определение, по мере возможности, природы этой реальности и осмысление характера ее отношения с миром.

Философско-теистические концептуализации природы Бога исторически весьма разнообразны. Воспроизведение в полном объеме этих концептуализаций во многом совпало бы с историей европейской метафизики в ее теологическом аспекте. Тем не менее с эпохи средневековья и особенно после Декарта естественно-теологическое понятие Бога воспроизводится в более или менее устойчивых содержательных контурах. Если отвлечься от философско-теологических построений в немецкой философии девятнадцатого века, то можно сказать, что именно это понятие доминировало в истории естественно-теологической и философской мысли.

В настоящее время философия религии и теологии соотносятся с этим понятием, причем в основном с тем его вариантом, который был разработан Фомой Аквинским. Важнейшим источником нынешней философско-теологической дискуссии является и критический анализ центральных положений указанного понятия у Декарта, Спинозы, Юма и Канта.

Оно нередко получает обозначение «метафизический теизм». Такое обозначение призвано в числе прочего указать и на отличия этого понятия как философского от собственно теологического, или догматического теистического понятия. Специфика последнего усматривается как в связи с «теологией откровения», соответственно в нормативном признании библейских содержаний, так и в преимущественно тринитарно-христологическом содержательном наполнении.

Нетрудно видеть, что здесь воспроизводится традиционная модель отношения между естественной теологией и теологией откровения, которая рассматривалась в первой главе. К этому вопросу мы вернемся при рассмотрении философского теизма в контексте современной систематической теологии.

В настоящее время все разработки философско-теистического понятия Бога можно разделить на те, где так или иначе воспроизводится классическое метафизическое понятие, и на те, где осуществляется поиск каких-либо альтернатив этому понятию. Такое членение определяет и используемый здесь подход к проблематике естественно-теологического постижения природы Бога.

1. КЛАССИЧЕСКИЙ «МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ТЕИЗМ»

Прежде чем предпринять попытку реконструировать классическое философско-теистическое понятие Бога, следует указать на связь этого понятия с основными доказательствами бытия Бога.

В естественной теологии доказательства бытия Бога и понятие Бога традиционно были взаимоувязаны. Их связь наиболее наглядно просматривается в логической зависимости того или иного содержания понятия Бога от способа, каким устанавливают и обосновывают его существование.

Исторически космологическое доказательство преобладало и соответственно в понятии Бога преобладали те содержания, которые можно получить посредством этого способа обоснования его существования. В главном космологическое доказательство представляет Бога как необходимое существо, являющееся причинной инстанцией по отношению к миру. Кроме того, из космологического доказательства в разнообразии его вариантов можно вывести и многие другие содержания и характеристики классического метафизического понятия Бога. При этом связь содержаний такова, что делает это понятие весьма когерентным. Это обстоятельство вкупе с тем, что данное понятие во многом соответствует базисной религиозной установке, обусловило, по-видимому, его историческую устойчивость.

При характеристике классического философского понятия Бога представляется целесообразным прибегнуть к одному различению, использовавшемуся в поздней схоластике. Это различение между метафизической и физической сущностью Бога.

Бог является праосновой мира, вообще всякого многообразного сущего. В нем коренится все, поскольку все исходит из него как первопричины, и влечется к нему как к последней цели, поскольку все участвует в его полноте и потому является подобием или, по крайней мере, хранит следы его величия. Сама праоснова как таковая коренится не в чем-то ином, но только в самой себе. Первая и последняя причина всего должна быть причиной самой себя. Бог как такая причина существует в силу абсолютной необходимости своей собственной сущности. Это из самого себя бытие. Поэтому в Боге полностью совпадают сущность и наличное бытие. Он не только обладает бытием как сущее, т. е. имеющее бытие, но есть само бытие, или есть субсистирующее бытие. В этом заключается метафизическая сущность Бога, посредством которой он конституируется и посредством которой отделяется от всего, что не является им самим.

Физическая сущность Бога охватывает вместе с субсистирующим бытием все его совершенства. Эти совершенства определяют конкретнее субсистирующее бытие, их называют свойствами, или атрибутами Бога. В самом Боге они не образуют множество, но суть простая и вместе с тем бесконечная полнота. Богу мы можем приписать лишь чистые совершенства, которые по своей сути означают чистое бытие (мудрость, благо, мощь), но не смешанные совершенства, в сущности которых бытие смешано с не-бытием или с несовершенством.

Лишь рассмотрение божественных свойств в отдельности позволяет образу Бога воссиять перед нами во всей своей возвышенности. Как само бытие Бог есть вся полнота бытия и потому бесконечен. Бог не ограничивается здесь никаким не-бытием и есть чистое бытие, чистая актуальность, которая с начала совершенно пребывает в себе, несмотря на то, что становление предполагает еще-небытие. Бог несказанно превосходит конечное, подверженное становлению сущее, т. е. трансцендентен по отношению к сущему, хотя и пребывает одновременно в нем как его прасно́ва, т. е. имманентен сущему. Поскольку телесное бытие содержит не-бытие, то Бог есть чистый дух. Вместе с тем Бог есть личное существо.

Если применить использованное здесь различие в целях характеристики современных естественно-теологических концептуализаций, более или менее позитивно соотносящихся с классическим философским понятием, то ситуация представляется следующим образом.

В характеристике метафизической сущности Бога основное внимание уделяется концептуализации Бога как все совершенного существа, или совершеннейшей реальности. Максимально совершенная реальность может быть определена как реальность столь большая и совершенная, что никакой актуальный или возможный мир не содержит что-либо превосходящее ее. В основном усилия современной естественной теологии сосредоточены на проверке того, является ли когерентным понятие абсолютно совершенного существа, каким его утверждает традиционный философский теизм.

Стремление к познанию физической сущности Бога заключается, как и прежде, в постижении атрибутов как его сущностных свойств. Ни систематическая теология, ни естественная теология в христианской традиции не претендуют на исчерпывающее и полное постижение природы Бога. Всякое постижение понимается как ограниченное по охвату и по глубине.

Естественная теология налагает на себя еще одно ограничение. Она стремится указать и осмыслить лишь некоторые основные атрибуты божества, в принципе доступные «естественному» человеческому разуму, сознательно отвлекаясь от того знания, которое стало достоянием человека благодаря самораскрытию Бога, благодаря божественному откровению. Традиционно приписываемые Богу атрибуты в различной мере поддаются философскому осмыслению.

Следует отметить, что современная естественная теология, соотносящаяся с классическим философско-теистическим понятием, не занимается концептуализацией каких-либо ранее не известных атрибутов как сущностных свойств бога. Разработка классического философско-теистического понятия Бога в современной естественной теологии, особенно англоязычной, — это по преимуществу концептуальный анализ божественных атрибутов, их совместности, сочетаемости и т. п.*

* В то же время демонстрация концептуальной несостоятельности, логической непоследовательности, несовместности божественных атрибутов является в настоящее время основным средством критики религии и теологии в рамках академической философии.

В охарактеризованном общем и преобладающем подходе современной естественной теологии к традиционному философскому теизму можно вычлени́ть два основных направления. Первое направление образуют попытки рассматривать всемогущество, всеведение, всеблагость, вездесущность, неизменность, нематериальность и т. п. как независимые, уникальные свойства, «образцово» представленные в Боге.

Альтернативное направление видит эти свойства в тесной взаимосвязи, причем представляет каждое как отличный аспект одного и того же первичного свойства, а именно божественного совершенства. Приверженцы этого направления исходят из того, что Бог воплощает каждое из своих свойств в степени не меньшей, но и не большей, чем требуется его совершенством.

Традиционный философский теизм — это по преимуществу философское осмысление таких «метафизических атрибутов», как простота, неизменность, вневременность и бесстрастность.

Божественная простота предполагает, что каждое из реальных свойств Бога тождественно с его другими свойствами и с его бытием. Так, знание Бога тождественно с его волей и мощью. А они тождественны с его бытием. Мудрость Бога и мощь Бога — различные моменты одной и той же бесконечно совершенной божественной жизни и деятельности.

Неизменность Бога следует из его простоты. Нечто является неизменным, если оно не может изменяться. Когда вещь изменяется, она сохраняет некоторые реальные свойства, утрачивает некоторые и приобретает другие. Это предполагает, что некоторые свойства не являются реальными, поскольку если два свойства тождественны, то нельзя обладать одним, не обладая при этом другим. Таким образом, если реальные свойства Бога тождественны, Бог не может реально изменяться. Бог есть неизменно то, что он есть. Его бытие, или природа, его всеохватывающее интеллектуальное видение и творящий акт, посредством которого он взывает все к существованию, по необходимости неизменны.

Бог вневременен. У Бога нет временной локализации или временного протяжения. В этом отношении он подобен абстрактным объектам, таким, как числа. Не следует представлять жизнь и деятельность Бога как находящиеся во времени. Эту жизнь не следует даже представлять как вечнодлющуюся. Временность — это свойство того, что Бог знает или волит, но не свойство акта знания или воли Бога. Поскольку естественное по необходимости временно и поскольку Бог есть отрицание естественного, то его отношение ко времени — это отношение того, кто вневременно вечен.

Атрибут бесстрастности будет рассмотрен в контексте проблематики отношения Бога к миру, поскольку он имеет ключевое значение в том контексте.

Рассматривая ситуацию с традиционным философским теизмом, с классическим метафизическим понятием Бога в современной естественной теологии, я сосредоточил внимание на анализе той ее части, где предпринимаются какие-то конструктивные усилия.

В то же время значительная часть работ в области философской теологии ограничивается простым воспроизводством того философского понятия Бога, которое в его традиционной, «классической» форме было реконструировано в начале данного параграфа.

2. ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС-ТЕИЗМ

В настоящее время наиболее влиятельной альтернативой традиционному философскому учению о Боге является учение о Боге процесс-теологии. Процесс-теология выдвигает претензию на преодоление ряда принципиальных изъянов традиционного философского теизма. Ядром процесс-теологии во всех ее вариантах является «процесс-теизм», т. е. теистическое «процессуальное понятие Бога».

Представители процесс-теологии полагают, что традиционный философский теизм является составной частью европейского классического метафизического мировоззрения. Это мировоззрение является чем-то во многом непонятным и неприемлемым для современного человека. По мнению Шуберта Огдена, одного из наиболее известных процесс-теологов, понимание реальности, нашедшее отражение в этом метафизическом мировоззрении, в своей сути таково: «Начиная с первых великих формулировок в творчестве Платона и Аристотеля определяющей характеристикой классической метафизики было разделение того, что дано нам в опыте, на два совершенно различных вида реальности. С одной стороны есть предстоящий нам мир становления, времени, изменения и реальных отношений, частью которого каждый из нас является самым непосредственным и очевидным образом... С другой стороны, есть совершенно иной мир вневременного, неизменного и несоотнесенного бытия, который единственно “реален” в полном смысле слова и потому единственно заслуживает эпитет “божественный...” Как следует постигать эти два мира, особенно в отношении друг к другу, всегда было проблемой для классических метафизиков»¹. Огден утверждает, что на Западе Бога постигали в терминах дневнегреческого метафизического дуализма. «Бог» обозначал трансцендентную божественную реальность, никак не зависящую от посюстороннего мира. Подобным образом человек-творец отделяет себя от продукта своего творчества. По мнению Огдена, в основе данной метафизической системы лежит представление о нашем мире как о чем-то нереальном и незначимом. А это явно противоречит фундаментальным мировоззренческим представлениям современного человека.

Процесс-теизм как основа нового метафизического учения претендует быть альтернативой классическому философскому теизму как основе классического метафизического мировоззрения. Философская процесс-теология ориентирована на создание философского учения о Боге в традиционном понимании этого термина.

Исходным материалом процесс-теологии являются прежде всего опыт, мир, естественная действительность. В этой действительности реальными являются процессы, события, а не субстанции мира. Процесс означает не только переход к какой-либо актуальности,

процессуальным по природе является существование и жизнь всех актуальных событий.

Весь космический процесс предполагает Бога как творца и как творческую силу. При этом процесс-теологи придерживаются разных воззрений относительно того, каким образом сам Бог включен в этот процесс.

В последние десятилетия философская процесс-теология предстает преимущественно в форме разработки наследия Альфреда Норта Уайтхеда и Чарльза Хартшорна. При этом она носит не столько конструктивный характер, сколько характер сопоставления с другими философско-теологическими позициями и защиты этого наследия от критики.

Определенное воздействие, хотя и значительно уступающее влиянию Уайтхеда и Хартшорна, оказывает на современную процесс-теологию философия Сэмюэля Александера (1859—1938)², считающаяся одной из крупнейших попыток создания универсальной метафизической системы.

Основным в метафизике Александера является всеохватывающая схема «эмерджентной эволюции». Основание этой схемы располагается «ниже» физико-химического уровня, точнее на субматериальном уровне — это само «пространство-время». Оно динамично, конституируется множеством точек-мгновений. Из него как из чего-то первичного возникает все. Следующий уровень — материя. Из материи возникает жизнь, но не как эпифеномен, а как новый уровень сложности. Есть разные уровни жизни, и на уровне организмов с высокоразвитой нервной системой появляется сознание. У Александера появляется еще один уровень — Божество. Таким образом, Бог вводится Александером в сам эволюционный процесс как его высшая цель. Идея Бога у Александера носит новаторский характер. Александер утверждает, что Бог, как и все, имеет физический и сознательный аспекты. Его тело — это все пространство-время, включающее все конечные сущие. В этом отношении Бог имманентен, но Бог трансцендентен в своей божественности. Носителем этой трансцендентности является та часть вселенной, которая еще «впереди».

Александер, таким образом, проводит различие между Богом и «Божеством». «Божество» обозначает своеобразный теологический процесс самореализации Бога. «Божество» трансцендентно по отношению к пространственно-временной вселенной. Бог в процессе эмерджентной эволюции вселенной движется к «Божеству» как к некоей вечной цели. С определенными оговорками можно сказать, что Бог есть вселенная, устремленная к Божеству. Она устремлена к реализации возможностей, содержащихся в Божестве, но мировой процесс, соответственно Бог, никогда не реализует всех возможностей, т. е. не становится Божеством в полной мере.

* * *

По прочно установившемуся мнению, Альфред Норт Уайтхед (1861—1947) является одним из крупнейших западных философов нашего столетия. Уайтхед приобрел славу прежде всего как логик,

математик и ученый. В последние десятилетия своей жизни он обратился к широкому кругу философских вопросов, в первую очередь метафизических и культурологических.

Философская концепция Уайтхеда преследует прежде всего метафизические цели, она ориентирована на постижение реальности в ее тотальности, а главное — в ее последних основаниях. Следует отметить, однако, что сам Уайтхед предпочитает термин «спекулятивная философия». «Спекулятивная философия, — пишет он, — это стремление создать связную, логическую, необходимую систему общих идей, в терминах которой можно проинтерпретировать любой элемент нашего опыта»³. Уайтхед называет также свою философию «философией органицизма», где слово «органицизм» указывает на концепцию реальности, в которой все аспекты опыта взаимосвязаны.

Мир следует осмыслять в терминах процесса. Нет какой-то статической субстанции, лежащей в основе вещей мира, тем более нельзя говорить о двух субстанциях — материи и духе. «Базисные реальные вещи, из которых состоит мир», Уайтхед называет «актуальным сущим». Мир-процесс заключается в становлении этих актуальных сущих. Каждое актуальное сущее биполярно. Оно обладает как физическим, так и психическим полюсом, хотя слово «психический» не обязательно подразумевает сознание.

Так как Бог является актуально сущим, то и он биполярен. Его психический, или «концептуальный» полюс, который Уайтхед называет его «изначальной природой», является неизменным, завершенным, он источник всех идеалов и новых возможностей. Бог обладает и «физическим» полюсом, «последующей природой», участвующим в творческом развитии мира. Уайтхед считает, что «концептуальная» сторона свободна, изначальна, вечна, актуально недостаточна и бессознательна. Другая сторона зарождается в опыте, проистекающем из временного мира, а затем интегрируется с изначальной стороной. Она детерминирована, незавершена, является последующей, длится всегда, полностью актуальна и сознательна. Концептуальный опыт бесконечен, а физический — необходимо конечен, так что с точки зрения своей последующей природы Бог ограничен и вовлечен в становление.

Все актуально сущие «участвуют» в том, что Уайтхед называет «вечными объектами». Последние в чем-то похожи на идеи Платона и являются универсальными качествами, но не имеют самостоятельного существования и реализуются только в каких-то сращениях актуально сущих в мире-процессе. А сами по себе они являются просто потенциальностями в изначальной природе Бога. Творчество Бога состоит в том, что является источником этих вечных объектов, т. е. всех возможностей. Они истекают из Бога и реализуются в актуально сущих. В то время как актуально сущие всегда становятся и продуцируют новое, вечные объекты фиксированы в своем бытии. Они всегда присутствуют в Боге, ожидая реализации. Актуальные сущие образуют связь. Идея связи позволяет Уайтхеду перейти от плюрализма множества актуально сущих к концепции органической вселенной.

Хартшорн, так же, как и Александер и Уайтхед, понимает свою философию как метафизику. Он не только постоянно соотносит свое творчество с традицией, но и проповедует довольно традиционное представление о природе философствования.

Хартшорн предлагает несколько определений метафизики. Эти определения в существенных моментах совпадают. Резюмируя, можно сказать, что он понимает метафизику как исследование наиболее общих свойств реальности в целом. Подобная всеобщность есть отличительная особенность метафизики в сопоставлении с науками. Метафизика стремится установить идеи или истины настолько общие, что никакие представимые факты или наблюдения не могут противоречить им. Более того, всякий опыт должен подтверждать эти истины. Речь идет о необходимых истинах. Эти истины не могут быть иными, поскольку относятся к общему во всех фактах.

Хартшорн характеризует свою философию различным образом, но чаще всего — как «неоклассическую метафизику» и как «неоклассический теизм». Обозначение «неоклассический» связано, по его собственным словам, с тем, что «хотя это и не образец того, что называют «великой традицией» или «вечной философией», данная система была разработана в тесной связи с великими метафизическими системами»⁴.

В качестве философской теологии система Хартшорна развертывается прежде всего как диалог с творчеством Фомы Аквинского. В связи с этим представляется верным утверждение Уильяма Олстона на этот счет: «Именно томистскую концепцию, или общие способы размышления о Боге, определенные Фомой Аквинским, Хартшорн считает своим главным соперником. Он также полагает, что одно из основных достоинств его позиции заключается в том, что она преуспевает в тех моментах, в каких потерпел неудачу Фома»⁵. При всей справедливости этого утверждения отметим, что в философско-теологической области таким же партнером по диалогу, как и Фома Аквинский, для Хартшорна всегда был Ансельм Кентерберийский.

Божество, каким его концептуализирует Хартшорн, отличается от классических философско-теистических представлений о нем. Бог у Хартшорна сохраняет обычные атрибуты трансцендентности, абсолютности, необходимости, бесконечности, неизменности и др., но в отличие от классического понимания природы Бога он наделяется у Хартшорна и такими атрибутами, которыми традиция наделяла исключительно тварное сущее. По преимуществу это свойства, являющиеся противоположностью обычных «классических» атрибутов. Соответственно Бог в философии Хартшорна предстает как трансцендентный—имманентный, абсолютный—относительный, необходимый—случайный, неизменный—изменчивый и т. д.

Хартшорн считает возможным приписывать противоположные метафизические категории одной и той же реальности — Богу. Тем самым Бог у Хартшорна предстает как «ди-полярная реаль-

ность», соответственно философско-теологическая концепция Хартшорна характеризуется как «ди-полярный теизм».

В своей основе изменение в концепции природы Божества связано с утверждением об ином, более тесном и взаимообразном отношении между Богом и миром. Природа Бога у Хартшорна концептуализируется в теснейшем соотношении с космическим процессом. Более того, они находятся по существу в причинной взаимосвязи. В первую очередь речь идет об ином, нежели при классическом подходе, понимании отношения Бога к времени, изменению и конечному существованию.

Космический процесс постигается Хартшорном как бесконечно изменчивый, динамичный, постоянно обновляющийся. Нет изолированных явлений, все взаимосвязано. Ткань процесса образуется «актуальными событиями». Тотальная связь между ними носит характер организмический и телеологический. Этот мир, этот процесс есть «тело Бога», его актуальная, конкретная, конечная, изменчивая и т. п. часть или сторона. Здесь нетрудно увидеть параллели с теорией эмерджентной эволюции Александра и космическим органицизмом Уайтхеда.

Космический процесс представляет собой постоянное становление. Поэтому основной современной философской задачей является разработка «метафизики становления». «Метафизика, как я считаю, — пишет Хартшорн, — ищет сущностную природу становления, которая сама не становится и не может прейти. Она ищет универсальный принцип относительности, обладающий абсолютным значением»⁶. Метафизика занимается становлением и относительностью как таковыми в отличие от эмпирических наук, занятых вещами и процессами, которые становятся и переходят.

«Становление», как и «относительность», чрезвычайно абстрактны. Относительность как таковая — это то, что не может не быть, ее существование не обладает какими-то специальными условиями. Относительность — это абсолютный принцип. Некоторые, замечает Хартшорн, могут воспринять это утверждение как противоречивое. Универсалии не должны быть, и часто не являются примерами самих себя. Конкретность не конкретна, относительность не относительна. В действительности она столь же абсолютна как абсолютность. В каком-то смысле она даже более абсолютна. «Если есть такая вещь как “абсолютное”, то это какой-то последний или высший вид относительности. И сходным образом, в соответствии с тем, что я называю “неоклассической метафизикой”, если есть вечное Бытие, то это какая-то последняя форма становления»⁷.

Абсолютное как постоянный стабильный момент относительности, бытие в становлении, абстрактное в конкретном, трансцендентное в имманентном есть сущность Бога. Очень важно помнить о том, что сущность Бога в концепции Хартшорна есть лишь одна сторона Бога, свою вечно незавершенную полноту Бог получает только в вечно становящейся актуальности, т. е. в мировом процессе. Отношение между этими сторонами бытия Бога, отношение между его сущностью и актуальностью лучше всего передает-

ся, по мнению Хартшорна, понятиями «творчество», «творческий синтез».

Идея «творческого синтеза» вышла на передний план философии Хартшорна лишь в последнее время. Не случайно изложение этой идеи открывает книгу «Творческий синтез и философский метод». Здесь «творчество», «творческий синтез» представлены как первый принцип, властвующий во всяком существовании, соответственно и в Боге.

Хартшорн отмечает, что различные идеи принимались философами в качестве фундаментальных. Примерами служат «субстанция», «материя», «форма», «бытие». До двадцатого столетия, по его мнению, вряд ли какой-нибудь философ видел в идее творчества фундаментальный принцип, категорию, применимую ко всей реальности. Творчество является первым принципом. Всякое сущее должно не только быть способно к творчеству, но всякое сущее должно действительно творить. «Быть значит творить».

Во всякий момент каждый человек совершает замечательный творческий акт. Он творит свой собственный опыт в данный момент. Причины, сколь бы много их не было, не могут полностью определять результат. Опыт — это единство, а не множество. Опыт в своем тотальном единящем качестве не описывается полностью посредством указания на то, что воспринимается и что помнится. Всякий опыт есть свободный акт, в своем окончательном единстве это «само-сотворенная» актуальность, увеличение суммы актуальностей еще на одну. «В этом последний смысл творения — в свободе самоопределения всякого опыта как нового, возникающего из предшествующего множества, в терминах которого это новое не может быть полностью описано с помощью какого-либо каузального отношения»⁸. Опытный синтез — вот решение проблемы «единого и многого». Опыт сводит вместе свои данные. Они остаются многими, но опыт, посредством которого и в котором они сводятся вместе, един. Всякий синтез является единой реальностью, не сводимой к взаимосоотнесенным частям.

«Творческий» означает непредсказуемый, не полностью детерминированный заранее каузальными условиями и законами. Соответственно это влечет какие-то дополнения к «определенности реальности». Всякое следствие есть в какой-то мере «эмерджентное целое». Эмерджентность — это не особый случай, а «общий принцип процесса». Человеческий опыт не является принципом реальности, он лишь одна из ее форм. «Давайте представим Вселенную как огромную систему обладающих опытом индивидов на бесчисленных уровнях. Каждый такой индивид в какой-то мере свободен, поскольку опыт — это отчасти свободный акт. Таким образом, творчество, эмерджентная новизна является универсальным»⁹.

Однако свобода творчества не является абсолютной. Ее пределы полагаются другими, уже состоявшимися актами свободы. Свобода, таким образом, резко ограничена, но свободой же. Опыт как эмерджентный синтез питается своими предшествующими продуктами и больше ничем.

Идея творческого синтеза в особенной мере пригодна для характеристики отношения между сущностью Бога и его актуальностью, между Богом и миром. Можно заключить, что Хартшорн представляет мир как тело Бога, а Бога — как дух и разум мира. При этом каждое событие, каждый человек обладают определенной свободой, а в конечном счете и бессмертием в памяти Бога.

В заключение следует отметить, что Хартшорн не полагает, будто Бог познаваем полностью. Метафизическое знание о Боге — это, по его мнению, знание о сущности Бога, но не о его актуальности. Хартшорн считает, что божественная актуальность несравнимо превосходит божественную сущность. Эта последняя сама по себе есть пустая абстракция. Посредством философской спекуляции можно знать только эту абстракцию. При этом Хартшорн не считает, что Бог его метафизики и Бог религии являются двумя совершенно различными сущностями. Все, что он хочет сказать, — это то, что есть разница между метафизическим знанием о Боге и знанием его в «личностной встрече» в религии. Религия, по мнению Хартшорна, интуитивна по происхождению, и задача философии заключается в нахождении разумных и логических способов для выражения этой интуиции.

Концепция Хартшорна является наиболее масштабной попыткой создания философско-теистического учения, предпринятой в послевоенные годы. Основной целью этого учения является прежде всего стремление выявить и устранить те недостатки традиционного философского теизма, которые давно стали предметом философской критики и источником затруднений для конфессиональной теологии. «В общем метафизика Хартшорна, — пишет Слаате, — принимает форму философской теологии, или естественной теологии неоклассического образца, которая и похожа и непохожа на теизмы прошлого. Одно из примечательных философских явлений нашего столетия, позиция Хартшорна представляет собой новую форму естественной теологии, в которой старые вопросы получают новые формулировки, так, чтобы религия уважалась, но при этом не принижались дела светской жизни»¹⁰. К этому следует добавить, что философия Хартшорна является, пожалуй, единственной за последние десятилетия попыткой создания философского учения о Боге как сердцевины и основы всеобъемлющей метафизической системы.

* * *

При всех различиях между классическим и метафизическим понятием Бога и процесс-теистическим понятием Бога у них есть одно весьма существенное сходство, обычно остающееся без внимания. Это сходство заключается в том, что и то, и другое понятие по существу суть философско-космологические понятия. Однако философское понятие Бога в процесс-теизме в большей степени пригодно для разработки и проблематики истории и антропологической проблематики. При этом — что особенно важно — процесс-теизм позволяет при попытках философского

осмысления Бога избежать антропологической редукции, столь характерной для философии и теологии нового времени, особенно в протестантизме. Таким образом, философский процесс-теизм позволяет наряду с полноценным осмыслением космического измерения проблематики Бога осуществить поворот и к истории, и к человеку.

Следует подчеркнуть в заключение, что перспективным может быть только такое философско-теистическое понятие Бога, которое имеет космологическое, социально-историческое и субъектно-личностное измерения.

ПРОБЛЕМАТИКА ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ БОГОМ И МИРОМ

Важнейшей задачей всякого богопознания является определение, по мере возможности, отношений между Богом и миром. К решению этой задачи стремится и естественная теология. Всякое более или менее развернутое естественно-теологическое построение содержит определенную характеристику этих отношений. Разумеется, есть и работы, специально посвященные этой проблематике. Стремление к осмыслению отношений между Богом и миром обусловлено самой сутью естественно-философского богопознания, исходящего, по определению, из «естественной» действительности, из «естественного» опыта человеческого существования. Человеческое рассуждение о Божестве не может не соотноситься с человеческими условиями существования, человеческим бытием в мире и соответственно и с самим миром.

Философия традиционно представала как наиболее полное и интенсивное осмысление человеческого существования, и философско-теологическое теоретизирование в полной мере воплощает в себе эту сущностную характеристику философии. Сама претензия философии в какой-то мере сопрячь представления о Божестве с определенными человеческими критериями разумности наглядно свидетельствует об этом. Естественная теология в своем осмыслении отношений между Богом и миром исходит из определенных устоявшихся представлений о природе этих отношений. Какие-то варианты возможны только в известных пределах.

В христианской теологической и философской традиции вопросы отношения между Богом и творением, Богом и миром, разумеется, играли весьма значительную роль. В процессе многовекового напряженного осмысления этих вопросов была разработана дифференцированная типология этих отношений. Эта типология, как и все содержание христианской теологической традиции, опирается на два источника — библейские представления и философскую рефлексию.

Христианская теологическая традиция при определении отношений между Богом и миром всегда стремилась избежать двух крайностей: пантеизма, т. е. отождествления Бога и мира, с одной стороны, и дуализма, т. е. полагания Бога и мира как двух совершенно отдельных и различных видов бытия — с другой. Основные типологические понятия, с помощью которых христианская теология во всех ее разновидностях осмысляет отношения между Богом и миром, — это понятия «теизм», «деизм», «пантеизм» и «панентеизм».

«Теизм» подчеркивает полную независимость и самодостаточность Бога. Только теизм в полном смысле утверждает творение мира Богом.

«Деизм» отрицает действительное присутствие Бога в мире после сотворения мира.

«Пантеизм» утверждает тождество Бога и вселенной. Бог предстает как универсальное присутствие, но не представляется как какая-то конкретная сущность. В настоящее время иногда дискутируется вопрос о том, как возможно квалифицировать отождествление Бога не с тотальностью сущего, а с базисной структурой реальности или с «основой бытия».

«Панентеизм» не отождествляет Бога с космосом, но и не разделяет их. Сущее есть часть Бога, но не сам Бог. Все эти виды понимания отношений между Богом и миром имеют множество концептуальных нюансов. Панентеизм в определенном аспекте можно рассматривать как разновидность пантеизма.

Устоявшиеся базисные воззрения, нашедшие отражение в данной типологии, определяют, по существу, содержание философско-теологической дискуссии по проблемам отношений между Богом и миром даже в тех случаях, когда не используются вышеуказанные понятия.

С моей точки зрения, все позиции в дискуссии по этим проблемам, ведущейся в настоящее время, можно разделить на две основные группы. Одну группу образуют те концепции, авторы которых предпринимают попытки показать, что отстаиваемое ими какое-то отклонение от традиционных ортодоксальных воззрений на отношения между Богом и миром ведет не к ереси, а наоборот — к единственно адекватному пониманию подлинной христианской интуиции. К другой группе относятся те, которые ставят цель обосновать истинность традиционного понимания отношений между Богом и миром. Этой цели они стремятся достичь главным образом посредством критического анализа предлагаемых новаций.

Выбор между этими позициями зависит от общего характера той или иной естественно-теологической концепции. Понятно, что при позитивной разработке или просто воспроизведении традиционных доказательств существования будут воспроизводиться и традиционные воззрения на отношения между Богом и миром. В то же время попытка альтернативной по отношению к классической концептуализации природы Бога может вести или даже предполагает определенные изменения в понимании характера отношений между Богом и миром. Так, очень многие философы и теологи считают, что отношения между Богом и миром в философско-теологической концепции Ч. Хартшорна следует охарактеризовать как пантеизм, хотя сам Хартшорн квалифицирует в целом свои позиции как «неоклассический теизм».

* * *

В центре современной дискуссии о характере отношений между Богом и миром находится вопрос о «бесстрастности Бога». Эта проблематика является в общем традиционной, ее истоки можно воз-

вести в христианской традиции по крайней мере к Августину. Главное здесь заключается в том, что обсуждение «бесстрастности Бога» предполагает прежде всего обсуждение того, способен ли мир и в первую очередь деяния людей в мире каким-то образом воздействовать на Бога, изменять его природу, состояние, действие. Считать, что Бог «бесстрастен», значит считать, что Бог творит, поддерживает мир и управляет им. Мир зависит от Бога в своем бытии и качестве. Однако при этом ничто не воздействует на Бога и ничто каузально не затрагивает его. Бог ни в каком отношении не зависит от мира.

Такие воззрения следуют как из определенных религиозных интуиций, так и из метафизических рассуждений. Религиозные интуиции, о которых идет речь, — это прежде всего чувство абсолютной, безусловно-односторонней зависимости от Бога, а также убеждение в том, что какое-либо страдание несовместимо с всесовершенством. Кроме того, можно упомянуть свидетельства религиозного опыта, в первую очередь свидетельства мистиков, о том, что божественная жизнь — это жизнь безусловной беспримесной радости и несказанного блаженства.

Бесстрастность явствует и из многих метафизических определений сущности Бога, прежде всего из представлений о Боге как абсолютно самодостаточном, причине самого себя, неизменном, вневременном и т. д.

В то же время представления о бесстрастности Бога также могут быть связаны с определенными религиозными интуициями, опытами, философско-теологическими рассуждениями. Они заставляют ставить под сомнение несомненно преобладающее в христианской традиции убеждение в бесстрастности Бога.

Действительно, бесстрастность Бога трудно согласовать с сострадательностью, уверенность в том, что любовь является основным определяющим свойством Бога, наиболее кратким и четким выражением его природы, также трудно совместить с бесстрастностью. Бесстрастность Бога предполагает нежелание или неспособность реагировать на изменяющиеся обстоятельства. Соответственно, Бог не мог бы в таком случае взаимодействовать с людьми, не мог бы поэтому иметь с ними личностные отношения. Кроме того, если Бог не изменяется ни самим собой, ни миром, он не может иметь целей, поскольку цели относятся к будущему, а будущее соотносено с настоящим посредством изменения.

В философско-теологическом плане основные трудности для представления о бесстрастности Бога связаны с атрибутом всеведения Бога. Приобретение какого-либо знания предполагает реальное изменение познающего, но не познаваемого. Далее, знание зависит от знаемого, в то время как объект знания не зависит от того, знают ли о нем что-либо. Если Бог бесстрастен, то всего этого нельзя сказать о его знании мира. Реальные свойства Бога в соответствии с концепцией бесстрастности не зависят от мира. Поэтому или знание Бога о творении не означает реального изменения его бытия, или его знание о мире не зависит от объекта.

Классические теисты считают, что знание Бога о мире реально изменяет его. Однако некоторые философы и теологи отрицают, что знание, которым он обладает, зависит от объекта. Бог знает случайные состояния вещей постольку, поскольку он является их причиной или взывает их к бытию. Знание Бога о случайных состояниях вещей является аспектом его воления, чтобы они были. Поэтому он не зависит от них. Такое рассуждение объясняет знание Богом случайных состояний вещей, не затрагивая представления о его бесстрастности. Но можно предположить, что Бог не является причиной некоторых случайных состояний вещей. Например, возможно, что некоторые человеческие деяния свободны в том смысле, что они не определяются предшествующими каузальными условиями или повелениями Бога. Но если свободные действия не определяются повелениями Бога, то Он не может знать их посредством знания своих начальных повелений. В случае свободных действий Бог, как получается, зависит от объекта, причиной которого не является. В такой ситуации Бог или не знает ничего о подобных свободных действиях, что противоречит его всеведению, или знание Бога о них зависит от действий, которые являются объектом его знания. Такое знание есть реальное изменение его бытия. Бог, поэтому не является полностью бесстрастным. Одно из его свойств — а именно знание о свободных действиях — зависит от мира.

Представляя все это многообразие воззрений за и против бесстрастности Бога, следует помнить, что все размышляющие на эту тему не сомневаются в том, что Бог бесстрастен по своей сущности, по своей природе. Иными словами, на природу или сущность Бога не могут воздействовать внешняя сила или даже он сам. Поэтому его сущность не только неизменна, но и неподвижна, т. е. Бог по ту сторону возможности изменения. Даже те, кто считает, что Бог страстен хотя бы в одном отношении, не полагают, что разговор о его бесстрастности совсем лишен оснований. Суть воззрений приверженцев представления о «страстности» Бога не в том, что нельзя говорить о бесстрастности Бога, а в том, что весь этот разговор несколько преувеличен. Они тоже всегда ортодоксально заявляют, что Бог бесстрастен по природе. То, что он существует, любящий, справедливый и непревзойденный, не может быть изменено даже самим Богом.

Таким образом, и те, кто привержен представлению о бесстрастности Бога, и те, кто в том или ином плане высказывают сомнения на этот счет, едины в том, что по своей сущности Бог бесстрастен и неизменен. Разница заключается в том, что первые не признают каких-либо иных возможностей, а вторые допускают, что в каких-то аспектах, связанных, например, с его волениями или аффективными моментами, Бог может изменить свое состояние или знание.

Наиболее полно вторая позиция представлена в философско-теологической концепции Ричарда Крила¹. Целесообразно в связи с этим реконструировать ее теоретическое ядро.

Р. Крил вычленяет четыре момента, четыре аспекта, в которых следует рассматривать проблему бесстрастности Бога. Бог может

быть страстен или бесстрастен по своей природе, воле, знанию и чувству. Такой подход позволяет, по мнению Крила, внести определенную строгость и ясность в весьма запутанную дискуссию по данной проблематике. Он пишет: «Сказать, что Бог бесстрастен по своей природе, означает сказать, что на его природу не может воздействовать какая-либо внешняя сила. Сказать, что Бог бесстрастен по своей воле, означает сказать, что на его волю не может воздействовать какая-либо внешняя сила. Сказать, что Бог бесстрастен по своим чувствам, означает сказать, что на чувства, или на качество внутренней жизни Бога не может воздействовать какая-либо внешняя сила. Сказать, что Бог бесстрастен по своему знанию, означает сказать, что на то, что знает Бог, не может воздействовать какая-либо внешняя сила»². Для Крила является бесспорным тот факт, что Бог должен быть бесстрастным и неизменным по своей природе.

Бесстрастность Бога по воле явствует из его всеведения и всемогущества. В своем всеведении Бог знает все, что можно вообще сделать. При этом знание может быть только о чем-то возможном или актуальном. Крил сосредоточивается прежде всего на том, что Бог знает весь спектр возможного. Весь спектр возможного Крил называет «пленумом». Вне зависимости от своего знания пленума Бог не мог бы знать своей мощи над случайностями, поскольку он не знал бы ничего о возможностях, которые он может реализовать. И обратно, без знания о своей мощи Бог не мог бы знать пленум как хранилище всех возможностей, так как нечто не может быть известно как возможность отдельно от знания о чем-то, что могло бы ее актуализировать. Далее, Бог не мог бы знать себя отдельно от пленума, потому что он не мог бы существовать отдельно от пленума. По необходимости, поэтому, зная себя, он знает пленум, а зная пленум, знает себя. «Пленум является предпосылкой божественной мощи и потому — предпосылкой божественного знания о всемогуществе»³. Пленум отличен от Бога, но не творится им. Это пассивное основание его всемогущества. Не будь пленума, Бог не был бы всемогущим, поскольку не было бы ничего, по отношению к чему он мог бы реализовать свое могущество. Соответственно без пленума не было бы Бога.

Неправомерно было бы считать, что Бог творит условие своего собственного всемогущества. До сотворения пленума Бог не был бы всемогущим и не был бы поэтому Богом. Следовательно, или пленум вечен и несотворен вместе с Богом, или нет Бога. Существование Бога влечет поэтому существование чего-то иного, чем Бог, чего-то, что пассивно содержит полный набор логических возможностей, т. е. пленум.

Бог и пленум зависят друг от друга. Возможности, составляющие пленум, ничто без кого-то или чего-то способного актуализировать их. Могущество же Бога не могло бы существовать без объекта приложения. «Абсолют, — утверждает Крил, — это просто Бог и пленум в их взаимной зависимости. Эта зависимость не налагает каких-либо ограничений на Бога, она является необходимым условием реальности Бога»⁴.

Здесь, естественно, возникает вопрос об онтологическом статусе «пленума». Крил признает, что крайне трудно ответить на этот вопрос. Он лишь ссылается на какое-то сходство этого понятия с понятием первоматерии у Аристотеля и Фомы Аквинского. «Для того чтобы завершить понятие Бога, мы нуждаемся в понятии чего-то, что не ограничивается каким-либо видом и что находится в отношении потенциальности ко всякому возможному виду случайного бытия, включая материальные сущие. Понятие пленума является как раз таким понятием. Оно поэтому не тождественно понятию чистой или первой материи, но оно как раз то, что нам нужно для того, чтобы осмыслить безграничность божественного творения»⁵.

Учение о пленуме позволяет, считает Крил, сохранить дух учения о творении, отказавшись от его буквальной формы. Крил считает, что понятие творения из ничего не является когерентным. Он не считает также, что это понятие следует из понятия Бога. Полнота понятия Бога, полагает Крил, может быть поддержана посредством другой теории божественного творения.

Крил указывает следующие причины неприятия учения о творении из ничего. Прежде всего это связано с его пониманием творчества. Творить, значит актуализировать возможности. Возможности — это всегда возможности чего-то, т. е. они пребывают в чем-то в том смысле, что это что-то может стать тем, о чем идет речь. Теизм отвергает идею о том, что возможности пребывают в Боге, так как это предполагало бы пантеизм, т. е. Бог становится тем, что сотворено, и мир поэтому есть Бог. Однако если возможности творения не пребывают в Боге, то должны пребывать в чем-то внешнем Богу, или в ничто. Но в ничто не может быть возможностей, в противном случае оно не было бы ничто, а было бы нечто. Поэтому творение из ничего предполагает или пантеизм (т. е. Бог должен творить из ничего, отличного от него) или абсурд.

Таким образом, Бог должен творить или из самого себя, что предполагает пантеизм, или из ничего, что предполагает абсурд, или из чего-то отличного от себя. Эта последняя традиция была отвергнута господствовавшей традицией, поскольку всегда вела к признанию ограничений Бога.

Крил выдвигает в своей теории пленума претензию на то, что можно избежать признания ограничений и в то же время избежать логических несуразностей, предполагаемых учением о творении из ничего.

Существование Бога, его природа, его знание о базисных возможностях и его воля вечны, т. е. «не-случайно актуальны», но его знание о мире не может быть вечным. Поскольку мир отличен от Бога, Бог пассивен по отношению к тому, что происходит в мире, даже если все происходящее в мире определяется полностью его волей. Если бы Бог знал о том, что происходит в мире, только посредством своей воли относительно мира, то он бы знал происходящее в общих чертах, но не знал бы сами конкретные вещи, участвующие в происходящем. Но будучи всеведущим, Бог должен

знать сами вещи и потому должен быть пассивным по отношению к конкретным вещам, самому процессу их конкретного существования.

Но в таком случае Бог должен быть пассивен по отношению к злу, наличному в мирском существовании, и соответственно, сострада, должен быть страстен по своему чувству. Крил отрицает страстность Бога по чувству. Он аргументирует свою позицию посредством ссылки на присущее божественной жизни невозмутимое блаженство, а также на то, что, творя свободные создания, он предполагает возможность злого выбора.

ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ И СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Типологическое исследование современного философского теизма завершается рассмотрением той его формы, которая образуется совокупностью разнообразных способов использования философии в рамках теологического комплекса западных христианских конфессий. Здесь соответственно речь идет об анализе основных функций философии внутри теологии как особого познавательного предприятия. Основные отличия этой формы философского теизма от других были рассмотрены в главе первой.

«Философский теизм» может относиться, по существу, к самым различным темам и подходам теологической рефлексии, поскольку «теизм» передает принципиальную, конституирующую интуицию христианской традиции*, а «философский» выражает безусловно приоритетный способ тематизации и осмысления этой интуиции в европейской культуре и западной христианской теологии. Соответственно всякий предмет и аспект теологического рассуждения может квалифицироваться как определенный момент философского теизма.

Вообще христианская теология в ее историческом оформлении теснейшим образом связана с историей европейской философии. Это в особенной мере касается наиболее «спекулятивных» компонентов этой теологии. Это верно также относительно и тех разновидностей христианской теологии, в которых отрицается необходимость и возможность связи с философией. В этом случае влияние философии осуществляется через общий культурный контекст.

Раннее христианство вступило во взаимодействие с античной философией как изначально нехристианским типом понимания бытия и теоретической деятельности. Такое взаимодействие определило и облик средневековой схоластической теологии. В новое время и в современную эпоху христианская теология также постоянно соотносится с философией. При этом прямое или опосредованное воздействие философии на теологию усиливается.

Христианская теология предстает прежде всего как особый вид духовно-теоретической и познавательно-научной деятельности. Это явствует из ее роли в процессе развития европейской мысли, из многовековой укорененности в европейских университетах. Университетский статус теологии как научной дисциплины или, точнее, как комплекса дисциплин предполагает, что специфика теоло-

* Разумеется, слово «интуиция» в данном случае выражает основополагающее понимание природы божества, опирающееся на канонические тексты этой традиции.

гии может быть определена посредством указания на своеобразие предмета, методов, познавательных интересов и функций.

Предметная область христианской теологии — это Бог, его отношение к бытию, миру и человеку, а также «верующее сознание» христианина. В истории протестантской теологии после Ф. Шлейермахера нередко именно «верующее сознание» объявлялось приоритетным предметом теологических усилий. Однако это расхождение снимается, если исходить из того, что теология есть определенная функция веры.

Проблематикой христианской теологии в широком смысле является христианская вера, христианская религия, опирающаяся на «богооткровение», на «христианское воззвешение», засвидетельствованное в Священном Писании. Христианская теология связана с жизнью христианского сообщества, с традициями и институтами жизни этого сообщества. Теология есть причастное, или вовлеченное, систематизированное теоретическое размышление о содержании и характере религиозной веры. Основным моментом в данной характеристике является «причастность». Действительно, участие в вере определяет теологию как особый способ размышления и теоретизирования. Участие в вере определяет не только содержание, но и базисные предпосылки самого рассуждения.

В общем, в основе теологии лежит явная или неявная, осознаваемая или бессознательная посылка о том, что конститутивным условием возможности теологии является самовоззвещение Бога через теолога.

В соответствии с фундаментальными представлениями христианства предмет теологии есть во многих отношениях возвышенная и непостижимая тайна. Это обстоятельство, однако, совсем не означает исключения разума, рациональности из теологии. Правоммерно, на наш взгляд, говорить о рациональности теологии как об определенной специфической рациональности, находящейся в сложных и многообразных отношениях с тем или иным эпохальным гештальтом рациональности, с иными ее культурными спецификациями.

Базисное отличие христианской теологии от всякой метафизики и философии религии следует видеть в том, что ее важнейшим конституирующим принципом является признание Иисуса Христа в качестве определяющего свидетельства откровения Бога. Все теологические направления, как в истории, так и современные, исходят из того, что их задача заключается в осмыслении личности и деяния Иисуса Христа как основополагающей данности христианской веры. Другими словами, все направления теологии исходят из откровения Бога в Иисусе Христе. Соответственно всякая христианская теология предполагает определенный минимум исторических высказываний, связанных с Иисусом Христом. В связи с этим можно утверждать, что базисным условием христианской теологии именно как христианской является возможность интерсубъективных, соответственно возможность — при определенных предпосылках — научных высказываний о событии богооткровения в Иисусе Христе.

Теология западных христианских конфессий представляет собой весьма плюралистическое образование. Плюралистичность западной теологии обусловлена целым рядом факторов, важнейшими из которых являются следующие.

Прежде всего сохраняется конфессиональное членение теологии. Экуменические усилия и тенденции нашего времени смягчают и релятивизируют конфессиональные различия, но не снимают их. Ситуация конфессионального «фундаментального выбора» продолжает оказывать влияние на теологическую работу. Каждая из конфессиональных теологий, в свою очередь, предстает как совокупность разнообразных концепций, школ и направлений. Такой концептуальный плюрализм теснейшим образом связан с идейно-научным и мировоззренческим плюрализмом, присущим современному западному обществу. Разумеется, теологический плюрализм является также отражением социальных позиций и интересов церквей, отдельных церковных группировок, а также отражением ситуации теологии в университетско-академическом мире. Наконец, теологический плюрализм — это многообразие отдельных дисциплин, образующих теологический комплекс западных христианских конфессий.

Теология западных христианских конфессий обладает энциклопедической структурой. Это совокупность различных по объекту и методам теологических дисциплин, находящихся в определенных отношениях и образующих определенное структурное единство. В рамках этого единства вычленяется ряд дисциплинарных комплексов. Такие комплексы чаще всего именуются: библейская теология, которая включает круг вспомогательных и вводных дисциплин, а также группы дисциплин, изучающие соответственно Ветхий и Новый завет; историческая теология, которая является церковной историей, подразделяемой на дисциплины в зависимости от эпох, а также историей догмы; систематическая теология, содержащая фундаментал-теологию, догматику, моральную теологию; практическая теология, в составе которой катехитика, религиозная педагогика, пасторальная теология, литургика, гомилетика.

Здесь представлена более или менее устоявшаяся, в каких-то отношениях даже классическая классификация. Разумеется, нередко встречаются те или иные модификации, состоящие в основном либо в иных обозначениях указанных здесь и некоторых других теологических дисциплин, либо в другом соподчинении отдельных дисциплин. Эти модификации связаны главным образом с конфессиональными, региональными и страновыми различиями.

При всех вариациях дисциплинарного членения теологического комплекса, связанных с конфессиональными особенностями и внутриконфессиональными дифференциациями, можно четко вычленить три основных направления теологической работы: экзегетическое и историческое; догматико-систематическое; практическая теология.

Все теологические дисциплины так или иначе используют философию, социальные, гуманитарные, а в некоторых случаях и естественные науки. Экзегетические и исторические дисциплины об-

ращаются главным образом к историко-филологическим и герменевтическим методам. Систематическая теология опирается преимущественно на разнообразные философские построения и методы. В практической теологии находят широкое применение гуманитарные и социальные науки.

Философско-теоретический инструментарий в той или иной форме применяется практически во всех разделах и компонентах теологического комплекса западных христианских конфессий. Даже в наиболее «нетеоретичных» дисциплинах используются те или иные компоненты логики, философии языка, самым активным образом применяются подходы и методы философской герменевтики, теории аргументации и т. п.

* * *

С точки зрения темы нашей работы наибольшего внимания заслуживают проблемы, связанные с ролью философии в разработке систематической теологии христианских конфессий, прежде всего в догматическом учении.

В 1600 г. реформаторский теолог Б. Кекерманн вводит понятие системы в раннепротестантскую теологию. С начала XVII в. понятие «систематическая теология» служит в основном для обозначения так называемой схоластической, тетической или академической теологии. При этом с самого начала остаются спорными характер отграничения систематической от библейской теологии, а также сфера ее компетенции.

В сегодняшнем теологическом словоупотреблении понятие «систематическая теология» обозначает, прежде всего, самостоятельную теологическую дисциплину или совокупность нескольких дисциплин, независимую по отношению к экзегезе или библейской теологии, истории церкви и практической теологии. Эта дисциплина возникает в связи с изменениями в понимании науки, в процессе которых и теология внутренне дифференцируется параллельно усиливающейся дифференциации отдельных наук. И в протестантской, и в католической теологии само понятие, функции и членение систематической теологии определяются довольно разнообразно. В протестантизме тенденция к плюрализму проявляется отчетливее, чем в католицизме. Протестантская систематическая теология понимается и институционализируется как отдельная особая, хотя и дифференцированная дисциплина. Католическая же систематическая теология чаще предстает как совокупность самостоятельных дисциплин, таких, как фундаментал-теология, догматика и этика.

Однако при всех конфессиональных и внутрикатолических различиях систематическая теология, особенно современная, решает фундаментал-теологические, догматические задачи, а также разрабатывает теолого-этическую проблематику.

Во всех разделах систематической теологии самым активным образом всегда использовалась философия. Оставляя в стороне этическую проблематику, я сосредоточу внимание на функциях философии по обоснованию теоретических притязаний теологии, а так-

же на основных моментах в использовании философии в качестве содержательных компонентов догматических построений.

Укажу две основные, на мой взгляд, связки проблематики философского теизма с систематической теологией. Во-первых, философия чаще всего служила предпочтительным средством рефлексивного обоснования теоретических притязаний теологии, средством оформления ее научного самопонимания. Во-вторых, именно философия всегда была важнейшим содержательным средством реализации теоретико-познавательных притязаний теологии.

Пунктом схождения, некоей общей зоной двух выделенных основных способов использования философии в рамках догматико-систематической теологии можно считать то обстоятельство, что современные догматические концепции, в первую очередь учения о Боге, включают философскую концептуализацию условий возможности «говорения» о Боге. Иными словами, теологическое учение о Боге содержит или предполагает рассуждение о собственных философских основаниях или, по крайней мере, условиях.

1. ПРОБЛЕМЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО САМООБОСНОВАНИЯ ТЕОЛОГИИ

Фундаментальная причина того, что теология нуждается в теоретическом самообосновании, заключается в самом понимании природы Бога в христианской традиции. Бог есть в конечном счете высшая и непостижимая тайна, соответственно всякое рассуждение о нем, особенно рассуждение, выходящее за пределы нормативно данного в священных текстах этой традиции, предстает изначально как нечто спорное и потому нуждающееся в обосновании права на существование.

Другая важнейшая причина состоит в том, что теология притязает быть познанием, причем носящим теоретический характер, а в некоторых своих компонентах и теоретико-спекулятивный. В соответствии с нормами и стандартами познания, принятыми в западной культуре, всякое знание обязано так или иначе обосновать свою правомерность.

Далее, потребность теологии в теоретическом самоосмыслении и самообосновании пристает в последние столетия из ситуации христианства в западном мире, основными моментами которой являются отделение церкви от государства, процесс приватизации религии и широкий плюрализм идейно-мировоззренческих, в том числе религиозно-мировоззренческих, социальных и политических позиций и установок.

Это означает, в числе прочего, что теология во все большей степени утрачивает свои прежние функции основополагающей и нормоопределяющей духовной и интеллектуально-научной инстанции. Такая ситуация не только побуждает ко все более активному размежеванию с иными культурными силами, но и приводит к тому, что теология все чаще становится предметом своей собственной рефлексии.

Наконец, теологии, понимающей себя как особый вид научного знания, постоянно приходилось и приходится защищаться от обвинений, выдвигаемых самой церковью и религиозными сообществами, которые сводятся в основном к утверждениям о ненужности «научной теологии» и о том, что теология должна служить сугубо практическим целям.

Обоснование теоретических притязаний теологии, осуществляется в основном по двум направлениям. Первое образуют исследования языка теологии. Второе — осмысление тех или иных аспектов проблематики «научности теологии». Следует отметить, что речь идет только о разработках, осуществляемых посредством философии или с помощью философии, но есть и собственно теологоязыковые и метатеоретические проблемы теологии, усилия по разработке которых весьма слабо связаны с философией. Между прочим, второе направление имеет явное преобладание, что связано с тем, что проблематика научности теологии вбирает в себя, по крайней мере в настоящее время, многие другие фундаментал-теологические проблемы.

В фундаментал-теологии осуществляется саморефлексия теологии. Чем сильнее становится угроза утраты контакта теологии с другими науками, тем в большей степени подчеркивается необходимость существования наряду с догматикой и этикой самостоятельной фундаментал-теологии, призванной рассматривать все те темы, которые традиционно воспринимались как пролегомены к догматике.

* * *

Интенсивное изучение языка теологии обусловлено в основном двумя причинами. Во-первых, необходимостью прояснения значения и смысла религиозных символов и понятий, а также многообразных высказываний, которые должны способствовать решению теологических проблем, преодолению кризисных явлений в теологии. Прояснение и логический анализ языка может, как надеются, привести его (язык) в соответствие с современной культурной ситуацией. Для этого нужно избавить семантику языка теологии и религиозного языка вообще от бессмыслиц и устаревших значений, внести синтаксическую строгость и ясность в религиозные высказывания.

Далее, с помощью прояснения и логического анализа языка теологии надеются достичь какого-то единства в христианской идеологии и практике. В связи с этим нередко подчеркивается, что христианский плюрализм приобрел такие формы и масштабы, что возникает реальная угроза «коммуникационного обрыва» между различными христианскими группами. При этом речь идет о значении и правилах употребления не только слова «Бог», но и других принципиальных и жизненно важных для христиан слов и понятий, таких, как «воскресение», «святость», «искупление», «грех» и т. д.

Во-вторых, осуществляемое теологами исследование и осмысление религиозного языка призвано служить ответом на критический

анализ этого языка в современной аналитической философии. Диалог между языково-аналитической философией и теологией является одним из наиболее приметных моментов современной философской и религиозной жизни. Без учета характера этого диалога нельзя понять и характера значительной части современной теологии, прежде всего англоязычной. Исследования языка теологии осуществляются преимущественно с использованием современной философии языка, в том числе в соотнесении с аналитической философией религии.

* * *

Обоснование теологией своего теоретического статуса, правомерности притязаний на истинность высказываний, прежде всего высказываний о Боге, претензий на соответствие стандартам академической теоретической респектабельности и т. п. чаще всего носит форму обоснования «научности теологии». В самом общем виде проблематика научности теологии — это проблематика истинности теологических, в первую очередь догматических, высказываний.

При указанном понимании научности истинность теологических высказываний увязывается с рядом условий, важнейшим из которых является всеобщность высказываний. Всеобщность в данном случае, во-первых, предполагает всеобщность понимания, т. е. возможность одинаково мыслить содержание одинаково оформленных высказываний; во-вторых, предполагает, что теологические высказывания подчиняются всеобщим понятным и принятым стандартам обоснования и доказательства.

Всеобщность является особо важным условием научности теологии потому, что неоднократно предпринимались попытки представлять теологию, теологическое рассуждение сугубо как выражение религиозного переживания и опыта, как тематизацию «экзистенциальной заданности» того или иного человека.

Всеобщность означает также выход за пределы субъективности веры в том смысле, что вера или ее ноэтические компоненты получают всеобщую тематизацию и становятся объектом теоретического осмысления.

Кроме того, проблема научности теологии — это и проблема ее понятности для не-теологов, соответственно проблема культурной всеобщности теологических высказываний. Понятность и соответственно коммуникативность теологических высказываний имеет и огромное прикладное значение, в частности, в сфере теоретического оснащения миссионерской и проповеднической деятельности.

Проблема «научности» теологии всегда имела и имеет совершенно определенный социально-институциональный подтекст. С эпохи средневековья, т. е. с эпохи оформления самопонимания теологией себя как науки, проблема научности теологии выступала в форме проблемы ее институциональной укорененности в университетах. Само существование теологии в рамках университетов, конститутивным принципом которых являлась идея науки и научности, было возможно уже тогда только при условии демонстрации

теологии в качестве научной дисциплины, соответственно демонстрации ее места в системе наук.

И сегодня право на существование в качестве университетской дисциплины может быть в действительности обосновано только посредством подтверждения научности теологии. Это и определяет, как один из важнейших факторов, жизненную важность для теологии «проблематики научности».

Западное христианство выработало целую традицию научно-теоретической рефлексии.

Не касаясь вопроса о «теологии Нового Завета», в частности «теологии Павла», которого многие современные теологи считают зачинателем теологии как развернутого и дисциплинированного размышления о Боге, можно исходить из того, что теология как истолкование текстов и рассуждение о Боге представлена уже у отцов церкви и в раннем средневековье. Такая теология с самого начала обладала своим, причем весьма достойным, местом в христианском сообществе наряду с другими формами и способами христианского существования, такими, как культ, возвешение, устройство церкви, действие в мире и т. д. Понятие теологии в узком смысле используется начиная с IV в. только применительно к учению о Боге и о троице, которое отличают от изложения божественного действия. Лишь в схоластике утверждается широкое словоупотребление, так что «теология» уже соотносится с научным рассмотрением всех содержаний веры, становится обозначением христианского учения в целом. Тем не менее теологии, мощно утвердившейся в христианской жизни, потребовался очень длительный период времени, чтобы выработать определенные средства саморефлексии, а затем прийти к отчетливому осознанию и осмыслению своеобразия своего труда.

Вслед за Августином священное учение понималось как мудрость в отличие от науки. Науки исследуют свойства земных вещей, а мудрость имеет дело с вечным, с Богом как высшим благом, ее цель — вечная общность с Богом. С возникновением университетов в XII и XIII вв. теология вступила в круг наук, которыми занимались на других факультетах. Все это вызвало интерес к вопросу о научном характере теологии. Отличие ее как мудрости от наук уже не было достаточным.

Сущность, предмет, цели и пути познания теологии становятся предметом ее эксплицитного размышления лишь во второй четверти XIII в. В это время теология могла оглянуться на более чем тысячелетнюю историю. К этому времени она уже обладала, с одной стороны, собственным предметом, а с другой — целым рядом направленных на ее самообоснование разработок. Эти размышления отличались в форму понимания теологией себя как науки.

Одновременно вследствие рецепции аристотелизма теология стала постигаться уже не как мудрость, но как наука. Фома Аквинский предпринял попытку обосновать ее как выводную теоретическую науку. Надстоящее знание, знание, покоящееся на «знании Бога и святых», должно обеспечивать очевидность истин веры, которые предполагаются как авторитет откровения, т. е. философия

долгое время считалась служанкой теологии. Такой подход был действителен долгое время, особенно в католической теологии вплоть до неосхоластики.

В новое время научность теологии была поставлена под сомнение. Это сомнение, которое до сего дня определяет обсуждение данной проблемы, вытекало из постулата о безграничной автономии и мощи разума. Этот постулат исключает знание, принципы которого связаны с авторитетом, не подлежащим вопрошанию и сомнению.

То обстоятельство, что опора на авторитет откровения составляет специфическое отличие теологии от мирских наук, аргументирующих исходя из очевидных принципов разума, отчетливо осознавалось и в зрелое средневековье. Однако тогда это не ставило под сомнение ее научный статус. Этот научный статус вызвал принципиальные сомнения тогда, когда появилась мысль о том, что не может быть какой-либо науки, если она не опирается на свободные от авторитета очевидные принципы. Предполагается, что не только логика аргументации на основе тех или иных принципов, но и само принятие этих принципов должно быть поставлено под контроль. В этом заключается природа науки как науки. Тем самым обоснование научности теологии оказалось увязанным с вопросом о том, может ли у нее быть обоснование, свободное от авторитета, опирающееся лишь на правильно понимающий себя разум.

Если понимать теологию как «науку веры», т. е. как развертывание веры, предпосылаемой как нечто данное и неприкасаемое, то теология должна признать эту веру как основу, норму и цель. Этим она вызывает подозрение в том, что зависит от точки зрения веры, не проверяемой рационально.

Данное возражение нельзя опровергнуть посредством ссылки на то, что решение подвергать все критико-рациональной проверке само базируется в конечном счете на иррациональном решении. Ведь тот, кто вообще прибегает к аргументации, уже всегда стоит на почве критической, связанной с правилами логики рациональности. Если, таким образом, теология учитывает возражения со стороны критики религии и критики теологии на основе общепринятой критической рациональности, то она должна уметь обосновать те высказывания, которые определяют самопонимание христианско-религиозного самосознания.

Казалось бы, фактически научный характер теологии явствует из того, что ее отдельные дисциплины работают с опорой на историко-филологические, философско-герменевтические и эмпирико-аналитические методы. Тем не менее ее научно-теоретический статус вряд ли достаточно прояснен этим. Ведь, как правило, теология должна не только заниматься церковью, но и быть «церковной» в основополагающем смысле. Ее церковный характер выражается главным образом в том, что католическая теология соотносится с обязательной для нее интерпретацией Писания и традиции со стороны церкви, а протестантская теология соотносится с нормами, задаваемыми Писанием и вероисповеданием.

Поскольку научность связана, по крайней мере, с формулированием свободных от противоречий, предметно-когерентных и рационально контролируемых высказываний, то теология не может соответствовать своей претензии на всеобщее признаваемую научность до тех пор, пока она не примирит это требование с притязанием быть «церковной наукой». Все попытки, предпринимаемые в интересах подтверждения научности теологии, сводятся последовательно к тому, чтобы обосновать теологию на базе философии религии или соответствующего общим академическим стандартам религиоведения. Такие попытки можно было бы реализовать только тогда, когда теология однозначно придерживается ориентации на строгую научность. Это может вести к требованию, чтобы теология отказалась от своего промежуточного положения как научной и церковной в пользу однозначно научного характера. Следует отметить, что протестантские философы и теологи осознают это обстоятельство.

Представители католической теологии не видят принципиального противоречия между научностью и церковностью. Они доверяют способности разума к постижению истины и доверяют способности к постижению истины церковь как совокупным сообществом верующих. Однако такая церковность предполагает, что теологи неукоснительно придерживаются общепринятых стандартов научности, а церковная инстанция с доверием прислушивается к их аргументам и в определенных пределах руководствуется ими. При таком подходе остается все же неясным, каким образом должна разрешаться ситуация, когда аргументация, соответствующая критериям научности, по самой своей логике перешагивает пределы, положенные для нее церковной инстанцией. Осмысление этой ситуации в католической теологии по-прежнему сводится, в конечном счете, к утверждениям о невозможности какого-то базисного противоречия между естественным и сверхъестественным разумом.

Все сомнения и возражения против научности теологии можно свести к возражениям и сомнениям, связанным, во-первых, с ее функциями, и, во-вторых, с ее методологическим принципом. С точки зрения функций научность теологии сомнительна в силу направляющего ее главного интереса — возведения и обоснования веры, особенно церковной. С точки зрения метода научность теологии сомнительна потому, что она исходит из определенной базисной предпосылки: она предпосылает основу христианской веры в откровении, происшедшем в Иисусе Христе.

Для законных с позиций науки предпосылок требуется, чтобы они принимались только после испытания и могли подвергнуться пересмотру. Но ведь теология воспринимает свою базисную предпосылку как безусловный исходный пункт.

* * *

Одной из важнейших проблемных сфер метатеологической рефлексии, осуществляемой средствами философии, является осмысление отношений между теологией и философской метафизикой.

Существуют два противоположных подхода к проблеме отношения между теологией и метафизикой. Сторонники первого утверждают, что крайне трудно, если вообще возможно, разделить теологию и метафизику в христианских конфессиях. Их аргументы носят как исторический, так и логико-концептуальный характер. Вкратце можно сказать, что историческая аргументация заключается в ссылке на тысячелетнюю традицию теологической мысли, где сплавлены воедино некоторые библейские содержания и метафизические построения. «Удивительный факт,— отмечает, например, Иозеф Меллер,— заключается в том, что история философа о Боге в Западной Европе носит в первую очередь философский, а не теологический характер»¹.

Действительно, характер отношений между христианством и философией и соответственно само христианство на протяжении очень длительного времени в каких-то основных моментах определялся начальным периодом, т. е. периодом встречи библейской религии и античной философии. Известно, какую значительную, если не сказать — определяющую роль в оформлении самого христианства, его догматики и теологии вообще сыграли некоторые философско-метафизические учения античности.

Теоретические выкладки сторонников связи между теологией и метафизикой можно свести к рассуждениям о том, что никакая теология, вообще никакая «речь о Боге» не могут обойтись без каких-либо теорий реальности и истины, а такие теории может предоставить только метафизика. В общем не может быть теологии, по крайней мере систематической теологии, свободной от всяких метафизических посылок и содержаний.

Те, кто утверждает необходимость союза, а то и слияния теологии и метафизики, ведут интенсивную работу по экспликации и анализу метафизических посылок и содержаний различных теологических систем прошлого и настоящего. Предпринимаются также некоторые попытки установить специфические критерии отбора философско-метафизических теорий для христианской систематической теологии.

В то же время в христианской традиции практически всегда присутствовала и антиметафизическая установка. В некоторые периоды она усиливалась, в другие проявлялась более сдержанно.

Антиметафизическая установка связана с представлением о том, что никакая метафизика, никакое философствование не могут быть адекватными истине откровения. В настоящее время антиметафизическая тема звучит все более открыто, что обусловлено очевидным кризисом традиционных метафизических принципов и построений. Особую роль в усилении антиметафизических мотивов в XX веке сыграл неопозитивизм, особенно ранний, и прежде всего философия М. Хайдеггера. Как известно, одним из важнейших моментов этой философии является констатация конца метафизики как «онто-теологии». Звучат призывы к «деообъективации» религиозного языка, «дефилософизации» религиозных догм, вновь появилось требование «деэллинизации» теологии.

Следует отметить, что большинство проектов, претендовавших и претендующих на преодоление метафизики в постижении Бога, вообще на антиметафизичность в религиозном существовании, сами являлись и являются метафизическими по своей сути.

Особенностью антиметафизических рассуждений последнего времени можно назвать то, что критика направлена не только против философского богопознания в строгом смысле, о котором шла речь выше, но и вообще против какого-либо использования метафизики в теологии и вообще в «речи о Боге».

Оппоненты метафизики признают, что в течение двух с половиной тысячелетий метафизика имела нормативное значение для западной мысли, была «направляющим логосом» европейской культуры. Однако в настоящее время метафизика стала «сомнительной в радикальном смысле», что проявляется, в частности, в том, что ее категориальные оппозиции, такие, как «дух—материя», «рациональное—иррациональное» и др., уже не воспринимаются как нечто очевидное. Все это предписывает, по мнению оппонентов, «новое, критическое отношение» к метафизической традиции.

«Нынешний кризис метафизики», как они заявляют, не может не иметь последствий для христианства вообще и в первую очередь для христианской теологии. «Христианская идентичность,— утверждает в частности Джозеф Олиари,— была метафизической в течение двух тысячелетий. Она основывалась на широком догматическом видении, в котором вся реальность упорядочивалась в функциональном соотношении со своим первоисточником и конечной целью. В рамках метафизической культуры сущность христианства могла быть удовлетворительно выражена в догматических формулировках». Кризис метафизики ставит под сомнение христианскую идентичность. Более того, Олиари прямо говорит об утрате христианством «метафизической идентичности»².

Христианство поэтому должно сегодня искать и обрести свою идентичность вне метафизических путей. Этот поиск должен привести к «конкретному демистифицированному самопониманию» христианства.

Олиари уделяет много внимания показу того, насколько метафизика пропитала веру. Он приходит к выводу, что метафизика столь долго оформляла язык веры, что в настоящее время обновить этот язык можно только посредством сознательной и упорной борьбы с метафизикой. Олиари многократно характеризует отношение к метафизике в терминах не только противостояния, но и борьбы с «метафизическим империализмом». Он утверждает, что «нет мирного способа перевести классический христианский язык на современные термины. То, что является метафизическим в этом языке, должно пройти сквозь горнило критики метафизики. Догматические формулировки прошлого, великие теологии Августина и Аквината доступны нам сегодня только в критической борьбе с их метафизическим содержанием»³. Уклониться от борьбы — значит сделать невозможной коммуникацию с прошлым.

Однако борьба с метафизикой не должна носить характер разрыва с традицией, с идеей теологии или даже с философией. Более того, Олиари представляет исковое преодоление метафизики как герменевтическую стратегию, посредством которой современная теология может установить более творческие отношения с христианской традицией. Эта стратегия должна носить характер «исторической герменевтики». Речь идет прежде всего о «методе терпеливого вопрошания», который начинает с осознания того, как трудно расшифровать последний смысл теологии, два тысячелетия определяемой метафизикой, и высветить «немыслимое», спрятанное в этой истории.

Теология посредством исторической герменевтики призвана «обнаружить одушевляющую интенцию веры, погребенную в традиции метафизической теологии. Эта интенция веры является объединяющей темой христианской теологии — темой, претерпевающей столь же много вариаций и эпохальных изменений, как и вопрос о бытии»⁴. Историческая герменевтика призвана, далее, пробиться к «феноменальности откровения», т. е. откровения, обнаженного от метафизических интерпретационных покровов.

Историческая герменевтика должна опираться на понимание метафизики, представленное в философском творчестве М. Хайдеггера. Это понимание должно корректироваться в свете воззрений ряда других философов, прежде всего Жака Дерриды. Все, что вызвано метафизическим языком в христианской теологии, заявляет Олиари, может быть проинтерпретировано в терминах хайдеггеровского постижения метафизики как онто-теологии. Однако теологу нет нужды беспокоиться относительно адекватности этого постижения, поскольку теология не занимается систематической и исторической динамикой метафизики как таковой. Ее интересует лишь то, как метафизика воздействовала на теологию.

Таким образом, определенная философия должна выступить в качестве средства освобождения христианской теологии от метафизики. Но этим не исчерпываются, в представлении Олиари, функции философии в отношении теологии. Сама философия, освободившись от метафизики, может стать партнером в диалоге с теологией. Вообще необходимо освободить диалог между философией и верой от незрелых амальгам и подчинений, свойственных прошлому, и достичь какой-то минимальной ясности относительно природы их взаимоотношений. Синтезы, такие, как прежде всего у Фомы Аквинского, должны быть заменены диалогом, учитывающим плюрализм различающихся интересов веры и философии.

Концепция Олиари по существу резюмирует все значимые антиметафизические темы, звучащие сегодня в теологии и философии.

В то же время концепция Олиари представляет собой всего лишь программу преодоления метафизики в том смысле, что она носит характер диагноза и императива. Очень трудно на основании этой концепции представить, каким же будет христианство, освобожденное от метафизического содержания, неотъемлемого от христианства в течение почти двухтысячелетней истории.

2. ФИЛОСОФИЯ И ДОГМАТИКА

Догматика, как признается почти единодушно в настоящее время, образует составную часть систематической теологии западных христианских конфессий. Отнесение догматики к систематической теологии, иногда даже растворение в последней происходит из определенного структурно-энциклопедического замысла, призванного показать, что догматико-теологическому теоретизированию присущи некоторые специфические нововременные характеристики. О них пойдет речь ниже. С целью акцентировать это обстоятельство я буду использовать иногда обозначение «догматико-систематический» применительно к современным теологическим концепциям.

Понятие «догматика», являющееся сокращенной формой от «догматической теологии», обозначает ту теологическую дисциплину (а также соответствующие изложения и учебники), которая стремится всеохватно и как нечто обязательное изложить христианское учение той или иной церкви или сообщества. Ее корни можно найти в позднеантичной и средневековой теологии, но в строгом смысле — это явление нового времени.

Корни догматического теологизирования следует искать в целостных и тематизированных частичных изложениях христианского вероучения. Обсуждаемые вопросы получают здесь определенное систематическое место, и эти изложения отделяются, таким образом, от непосредственной связи с тем или иным изложением Писания, даже если такие изложения обладают высоким понятийным и спекулятивным уровнем.

Историки теологии зачинателем догматики, как правило, считают наряду с Августином («О христианском учении») Иоанна Дамаскина, который в книге третьей «Точное изложение православной веры» (Рост. н/Д., 1992) излагает христианское учение в том порядке, который во многом принят и сегодня.

Лишь в XII в. на Западе возникают сопоставимые крупные концепции, инспирированные более широким ознакомлением с античным наследием. Петр Ломбардский пишет «Сентенции», содержащие сходный порядок. Они были предметом комментариев вплоть до XVI в. и тем самым определяли тематический контур схоластической теологии. Следует назвать, далее, Александра Гэльского и Фому Аквинского. При всем том эти ранние формы теологии лишь условно могут быть названы догматикой, поскольку теология средневековья еще не дифференцировалась четко в методическом отношении, хотя уже шел процесс развития методов. У Петра Ломбардского при передаче и толковании Писания и отцов уже утверждается схоластический принцип аргументации и контраргументации. У Фомы Аквинского речь идет о методе теологии как о свершаемом в философских категориях истолковании Писания и традиции. Тем не менее нельзя говорить об обосновании какого-то «особого» метода догматики.

Кроме того, теология еще не членится на теологические предметные дисциплины. При этом, однако, образуются — особенно

начиная с XIII в.— самостоятельные тематические комплексы. Однако вплоть до нового времени этот вид теологии занимается всей теологической сферой, поэтому не возникает догматическая теология как особая дисциплина, предметно и функционально отграниченная от других дисциплин.

Исторические причины, которые привели к оформлению догматической теологии, еще не полностью ясны в деталях. Это развитие, в числе прочего, следует рассматривать в связи с образованием догматической формы мышления, выходящей за пределы собственно теологии.

В сопоставлении со схоластикой догматическая теология представляет собой более высокий уровень рефлексии, поскольку она весь материал, систематизируя, возводит к последним аксиомам, которые со своей стороны уже нельзя отрицать. В качестве таких догм в теологии выступали догмы, которые, однако, скрупулезным образом отличались от простых теологем. Следствием этого была большая мера свободы и вариативности в теологической работе.

Догматика понималась как наука о церковной догме: исходным пунктом было изложение догмы церкви, которая затем обосновывалась Писанием и традицией и, наконец, спекулятивно развертывалась на пути теологического заключения.

Начиная с раннего нового времени появляются попытки переформулировать унаследованное учение, исходя из какой-либо единой рациональной ведущей идеи. В протестантизме для этого нового системного мышления, для устремления к гармоничной, внутренне связанной организации материала основополагающей является ориентация на разумную субъективность. Рациональная прозрачность систематического изложения служит тому, чтобы сделать возможным свободное разумное усвоение религиозно-теологических содержаний. Традиционный догматический материал заново структурируется таким образом, чтобы разумность и благочестие человека могли служить принципом организации и изложения всех теологических содержаний. Эти теологические содержания понимаются уже не как церковно заданные, независимые от субъекта истины, но как рефлексивные содержания, которые не могут быть вне своей рефлексивности, т. е. вне соотнесенности с познающим их человеком.

Католическая догматическая теология в новое время находилась под господством того, что в настоящее время нередко именуют «догматической моделью» теологии. Это обозначение не догматической теологии, но догматического понимания этой теологии. Данная модель по существу претворялась в практику после Тридентского собора до тех пор, пока II Ватиканский собор не сделал официальной другую версию разума веры. Догматизм — это теология контрреформации, устремившейся на борьбу с протестантизмом. Утверждаемые тезисы оправдываются посредством обращения к совокупности определений магистрата по тому или иному предмету. Доказательство осуществляется с помощью цитат из Писания, отцов церкви и авторитетных теологов.

Эта система функционирует на основе различия между церковью научающей и церковью научаемой. Магистрат (папа и епископы) конституируется в высшую инстанцию знания и контроля за знанием, теология становится комментарием к догматическим дефинициям. Священное Писание не является определяющей инстанцией, приобретая сугубо инструментальное значение, его внутренняя связность отрицается.

Истины веры предстают не как функция от истины самого Бога, его откровения, но в качестве утвержденных магистратом. Авторитет магистрата практически заменяет авторитет Священного Писания.

В протестантизме с конца XVIII в., а в католицизме в полной мере после II Ватиканского собора религия и теология различаются таким образом, что вере противостоит осознанно профессионализированная теология. Теология, проектируемая как позитивная наука, изменяет унаследованное положение дел с учением. Она, опираясь на исторически изменяющиеся содержания религиозного сознания, осознанно реконструирует догматические учения. Эта самостоятельная реконструкция во все большей мере служит утверждению той или иной теологической позиции, которая одновременно стремится повлиять на религиозно-церковную ситуацию в целом.

Современная теология предстает вследствие этого как чередование и как конкуренция сменяющих и вытесняющих друг друга позиций. Их плюрализм отражает церковно-религиозный и мировоззренческий плюрализм функционально дифференцированного современного общества. К конфессиональной расколотости нововременной теологии добавляется таким образом и ее позициональная внутренняя дифференциация.

Задача догматики состоит в том, чтобы на свою ответственность утверждать высказывания веры и обосновывать их утверждение. Она должна быть в состоянии сказать, почему она сохраняет те или иные наличные высказывания в ранге догматических утверждений и каким образом она соотносит их с историческими, социологическими, идеолого-критическими интерпретациями. Тем самым основная проблема для нынешней догматики по-прежнему заключается в определении отношений между историчностью, способностью к диалогу и обязательными веровательными высказываниями.

Догматика может осуществляться плодотворно только на основе такой установки, которая не отказывается от догматического рассуждения, но не позволяет ему превратиться в догматистское, скованное страхом за свою судьбу. В научно-организационном плане это означает, что догматика остается жизнеспособной только в рамках систематической теологии, постоянно осмысляющей свои собственные принципы.

Ядром догматики является учение о Боге. В догматико-систематической теологии учение о Боге — это попытка удостоверить понятийно-мыслительными средствами понимание Бога, явленное в канонических текстах и представленное в традиции. Такое удостоверение не означает лишь экзегетическую реконструкцию библей-

ского образа Бога. Оно предполагает мыслительное развертывание основополагающих канонических содержаний на основе всего опыта человеческого существования, в том числе с помощью философского познания.

Современная теология не может искать выход в простом воспроизведении библейского понимания Бога. Этому препятствуют трудности экзегетической реконструкции, обусловленные, во-первых, осознанием многослойности и многосмысленности соответствующих содержаний Библии, которые делают крайне сложной выработку единого концептуального образа, и, во-вторых, обостренность герменевтического сознания в современной теологии и философии, ведущей в свою очередь к осознанию того, насколько всякая интерпретационная экзегетическая деятельность обусловлена многообразными историческими и культурными факторами. Все это в огромной степени мотивирует обращение к философии как к средству богопознания, причем как в экзегетических, так и в конструктивно-систематических целях.

* * *

Догматическая теологическая концепция может включать самые различные философские построения и элементы философствования, причем делаться это может весьма эклектическим образом. Анализ использования философии в догматической теологии с содержательной точки зрения должен поэтому всегда носить конкретный характер. Иными словами, вычленение или реконструкция философского содержания целесообразны только применительно к той или иной конкретной теологической концепции.

В связи с этим с точки зрения задачи данной работы наиболее целесообразным исследовательским подходом является, как мне представляется, анализ каких-то преобладающих тенденций, наиболее общих и устойчивых характеристик — соответствующего эпохального гештальта. Одной из таких тенденций, характеризующих современную ситуацию в систематической теологии, является все большая неразличимость и взаимопроницаемость границ между философско-религиозными и собственно теологическими построениями, особенно когда речь идет об учении о Боге. В связи с этим можно характеризовать такие учения, как «философско-теологические» в широком смысле.

Указанное обстоятельство находит свое отражение, в числе прочего, и в том, что современные религиозные мыслители не считают нужным, как правило, жестко относить свои рассуждения к той или иной из традиционно четко различаемых сфер.

Как мне представляется, сегодня есть веские основания говорить о возрастании функционального значения философии в систематической теологии западных христианских конфессий. Это обусловлено остро ощущаемой необходимостью в новаторских конструктивных разработках, в осуществлении масштабных культурных синтезов, средством осуществления которых может выступить философия.

Об усилении роли философии, о тенденции ко все большей взаимопроницаемости границ свидетельствует и определенное изменение функций философско-теологических построений в теологическом комплексе.

Так, анализ процесс-теологии в ее целостности наглядно свидетельствует об определенном изменении функций философской теологии по отношению к систематической теологии в сопоставлении с традиционным образом отношений с нею. Философская процесс-теология предстает не как пропедевтическое, вспомогательное построение, а как основание, на котором пытаются строить не только систематическую, но и историческую, экзегетическую теологию.

Философия со времени ее зарождения воспринималась в античном мире как представитель универсального, т. е. всеобщечеловеческого разума. И в христианскую эпоху это представление в той или иной форме всегда сохраняло свою действенность. Философизация теологии означает поэтому ее универсализацию.

Теология сегодня, как никогда, нуждается в универсализации своей «вести». Это связано как с ее ситуацией в рамках западной культуры, так и с ситуацией глобального религиозного плюрализма.

Говоря о тенденции к философизации теологии, имеет смысл обратить внимание на следующее обстоятельство. Различные философские опосредования говорения о Боге в современных теологических концепциях являются проявлением, а в чем-то и завершением одной базисной характеристики нововременной философии религии и теологии, которая заключается в представлении о том, что всякое рассуждение о Боге неизбежно опосредуется «верующим сознанием», соответственно теологическим сознанием. Конечно, эта характеристика сильнее проявлялась в одни времена, чем в другие, в протестантской теологии — особенно прежде — сильнее, чем в католической. Особенно наглядно проявляется эта характеристика при сопоставлении с «непосредственной», объектно-онтологической базисной устремленностью средневековой схоластической теологии. Разумеется, и этой теологии были известны примеры субъективного опосредования рассуждения, но речь идет о преобладающей теоретической установке.

Тенденция к возрастанию значения философии проявляется и в отходе от того, что можно назвать «керигматической моделью». Эта модель предполагает идею некоего неизменного содержательно-смыслового ядра веры, претерпевающего определенное преобразование посредством философии, но сохраняющегося и определяющего, в конечном счете, характер и результаты такого преобразования. Согласно «керигматической модели» проблема заключается только в том, чтобы найти адекватную философию, а роль пригодной для теологии философии в разные эпохи могут выполнять различные философии. В настоящее время керигматическая модель не провозглашается в качестве программы и практически не используется.

Еще одним проявлением зафиксированной нами тенденции можно считать ослабление так называемого «теологического пози-

тивизма», наиболее ярким и влиятельным вариантом которого можно считать теологические воззрения Карла Барта и некоторых его последователей. Альтернативой теологическому позитивизму является многообразие философско-теологических позиций. Этот процесс наметился еще в пору наибольшей действенности теологии К. Барта.

В истории теологии в нашем столетии при всех содержательных различиях между католической и протестантской теологией, при всех различиях, обусловленных аксиоматикой базисного выбора, обнаруживается значительное сходство в формах мышления. Причину этого следует искать в необходимости размежевания, соответственно опосредования, теологии с сознанием эпохи, тематизированном в различных светских философиях. Эту параллельность можно видеть в трех крупных поворотах теологии: к субъекту; к истории; к обществу. Все эти повороты, все соответствующие проблемно-тематические области разрабатывались и разрабатываются в систематической теологии с самым активным использованием современных философских построений и средств рассуждения. Все эти разработки, которые правомерно квалифицировать как философско-теологические в широком смысле, так или иначе связаны, на мой взгляд, с поиском путей к по существу метафизической теории тринитарной субъективности Бога, призванной показать Бога как основу всей мирской действительности и одновременно как основу человеческой свободы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В завершение имеет смысл коснуться, по необходимости кратко, проблемы отношения между философским теизмом и метафизикой. Под метафизикой понимается общая теория действительности в целом. Как правило, она носит форму концептуализации принципов или реальностей, определяющих совокупную действительность.

У данной проблемы есть внешний и внутренний аспекты. Внешний аспект — это отношения философского теизма с нерелигиозной метафизикой. Нерелигиозная метафизика с тотальными притязаниями несет угрозу или даже предполагает отрицание философского теизма. Вот в чем, на мой взгляд, глубинная и основная причина того, что в христианской традиции практически всегда присутствовала и антиметафизическая установка. В некоторые периоды она усиливалась, в другие проявлялась более сдержанно. Антиметафизическая установка обосновывается главным образом ссылками на то, что никакие варианты метафизики не могут быть адекватными истине откровения.

Внутренний аспект отношений между философским теизмом и метафизикой связан с определением функций метафизического рассуждения в рамках той или иной формы философского теизма. Отношения между философским теизмом и метафизикой в этом аспекте и были по существу предметом рассмотрения в данной книге, поскольку философско-теистические построения являются по преимуществу религиозно-метафизическими.

Разумеется, способы использования метафизической концептуализации варьируются в различных формах философского теизма. Наиболее отчетливо метафизическая природа философского теизма проявляется в его естественно-теологической форме. И различные обоснования существования Бога, и концептуализации Его природы, и экспликации отношений между Богом и миром — все это по существу философско-метафизические образования. Любое из них есть в той или иной степени реализованная принципиальная интенция метафизического рассуждения — предстать как целостная теория совокупной действительности.

Догматико-систематическая теология всегда будет тяготеть, по моему убеждению, или к тому, чтобы использовать какую-то наличную метафизическую теорию, или к тому, чтобы самой развернуться в метафизическое учение как концепцию действительности в целом. Суть заключается в том, что христианская теология должна представить Бога как абсолют, как высший онтологический принцип совокупной действительности, соответственно как всеобъемлющий объяснительный принцип. При этом такой принцип дол-

жен предстать и как основа интеллигибельности реальности, в том числе исторической и индивидуально-жизненной реальности.

Все это означает, прежде всего, что христианская догматическая теология должна либо сама развернуться в определенную метафизическую систему, либо иметь возможность опереться на соответствующую метафизику.

Иными словами, догматико-систематическое учение всегда будет тяготеть к тому, чтобы предстать как теистическая метафизика, как всеобъемлющая метафизическая система, в основу объяснительной схемы которой положены базисные теистические представления.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава вторая

ОБОСНОВАНИЕ ТЕИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

- 1 *Braithwaite R.* An empiricist's view of the nature of religious belief // *Philosophy of religion*/Ed. S. M. Cahn. N. Y., 1970.
- 2 *Hare R. M.* Theology and falsification (B) // *New essays in philosophical theology*/Ed. A. Flew, A. Macintyre. L., 1955.
- 3 *Alston W. P.* The Christian language-game // *The autonomy of religious belief.* Notre Dame; L., 1981. P. 139.
- 4 *The autonomy of religious belief: A critical inquiry*/Ed. with an introd. F. I. Crosson. Notre Dame; L., 1981. P. 1.
- 5 *King-Farlow J., Christensen W. N.* Faith and the life of reason. Dordrecht, 1972.
- 6 *Whittaker J. H.* Matters of faith and matters of principle: Religious truth-claims and their logic. San Antonio, 1981.
- 7 *Ibid.* P. X.
- 8 *Ibid.* P. 138.
- 9 *Barbour I.* Myths, models and paradigms: The nature of scientific and religious language. L., 1974.
- 10 *Ibid.* P. 30.
- 11 *Ibid.* P. 145.
- 12 *Schoen E.* Religious explanations: A model from the sciences. Durham, 1985.
- 13 *Ibid.* P. 21.
- 14 *Ibid.* P. 30.
- 15 *Plantinga A.* God and other minds. Ithaca, 1967. P. VII.
- 16 *Alvin Plantinga*/Ed. J. E. Tomberlin, P. Van Inwagen. Dordrecht etc., 1985.
- 17 *Ibid.* P. 33.
- 18 *Ibid.* P. 34.
- 19 *Malcolm N.* The groundlessness of belief // *Reason and religion*/Ed. S. C. Brown. Ithaca; L., 1977.
- 20 *Ibid.* P. 145.
- 21 *Ibid.* P. 156.

Глава третья

ФИЛОСОФСКИЕ ОБОСНОВАНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

- 1 *Malcolm N.* Anselm's ontological proofs // *Reason and religion.* Ithaca; L., 1977.
- 2 *Hartshorne Ch.* Anselm's discovery. La Salle, 1965.
- 3 *Лейбниц Г. В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // *Соч.:* В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 408.
- 4 *Tennant F. R.* Philosophical theology. Cambridge: Cambr. univ. press, 1930.
- 5 *Beck H.* Natürliche Theologie: Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis. München; Salzburg, 1986.
- 6 *Ibid.* S. 116.
- 7 *Ibid.* S. 131.
- 8 *Wette B.* Religionsphilosophie. Freiburg etc., 1979.
- 9 *Ibid.* S. 66.
- 10 *Ibid.* S. 67.
- 11 *Hengstenberg H.-E.* Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957. S. 9.
- 12 *Hengstenberg H.-E.* Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur//*Philosophia naturalis.* 1973. Bd. 14, H. 1. S. 60.

- 13 Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. S. 96.
- 14 Hengstenberg H.-E. Die Frage nach verbildlichen Aussagen in der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie // Philosophische Anthropologie heute. München, 1972. S. 68.
- 15 Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. S. 131.
- 16 Ibid.
- 17 Ibid. S. 132.
- 18 Ibid. S. 135.
- 19 Ibid. S. 165.
- 20 Ibid. S. 224.
- 21 Hengstenberg H.-E. Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur. S. 64.
- 22 Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. S. 325.
- 23 Ibid. S. 378.
- 24 Gruber L. Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner. Frankfurt a. M. etc., 1978. S. 214.
- 25 Schaeffler R. Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. Freiburg etc., 1982. S. 112.
- 26 Schaeffler R. Religionsphilosophie. Freiburg i. Br.; München, 1983. S. 100.
- 27 Schaeffler R. Fähigkeit zur Erfahrung. S. 121.
- 28 Lotz J.-B. Zur Struktur des Gottesbeweises // Theologie und Philosophie. 1981. H. 4. S. 486.
- 29 Coreth Em. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck etc., 1973.
- 30 Ibid. S. 59.
- 31 Ibid. S. 90.
- 32 Coreth Em. Metaphysik. Innsbruck, 1961. S. 616.
- 33 Coreth Em. Was ist der Mensch? S. 164.
- 34 Ibid. S. 196.
- 35 Bräkenhielm C.-R. Problems of religious experience. Uppsala, 1985.
- 36 Otto R. West-Ostliche Mystik. Gotha, 1926.
- 37 Ibid. S. 53—54.
- 38 Ibid. S. 56—57.
- 39 Stace W. T. Mysticism and philosophy. L., 1960.
- 40 Mysticism, sacred and profane. N. Y., 1961.
- 41 Mysticism. Brighton, 1981.
- 42 Moore P. Mystical experience, mystical doctrine, mystical technique // Mysticism and philosophical analysis/Ed. S. T. Katz. L., 1978.
- 43 Ibid.
- 44 Katz S. T. Language, epistemology and mysticism // Mysticism and philosophical analysis.

Глава четвертая

ФИЛОСОФСКО-ТЕИСТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ БОГА

- 1 Ogden Sh. Toward a new theism // Process philosophy and Christian thought. Indianapolis, 1977. P. 178.
- 2 Alexander S. Space, time and deity. L., 1927.
- 3 Whitehead A. N. Process and reality. N. Y., 1978. P. 4.
- 4 Hartschorne Ch. Creative synthesis and philosophical method. L., 1970. P. XVI.
- 5 Alston W. Hartschorne and Aquinas: A via media // Existence and actuality/Ed. B. Gobb (jr.), F. J. Gamwell. Chicago; L., 1984. P. 78.
- 6 Hartschorne Ch. Op. cit. P. 46.
- 7 Ibid. P. 47.
- 8 Ibid. P. 3.
- 9 Ibid. P. 6.
- 10 Slaate H. A. Contemporary philosophies of religion. Lanham; etc., 1986. P. 193.

Глава пятая

ПРОБЛЕМАТИКА ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ БОГОМ И МИРОМ

- 1 Creel R. E. Divine impassibility: An essay in philosophical theology. Cambridge etc., 1986.
- 2 Ibid. P. 11.
- 3 Ibid. P. 82.
- 4 Ibid. P. 69.
- 5 Ibid. P. 72.

Глава шестая

ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ И СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

- 1 *Möller J.* Einleitung: Der unbewältigte Gott der Philosophen//Der Streit um den Gott der Philosophen. Düsseldorf, 1985. S. 7.
- 2 *O'Leary J. S.* Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition. Minneapolis et al., 1985. P. 203.
- 3 *ibid.* P. 5.
- 4 *ibid.* P. 7.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Albert K.* Vom Kult zum Logos: Studien zur Philosophie der Religion.— Hamburg: Meiner, 1982.— VIII, 132 S.
- Alston W. P.* Divine nature and human language: Essays in philosophical theology. Ithaca, N. Y.: Cornell univ. press, 1989.
- The autonomy of religious belief: A critical inquiry/Ed. with an introduction by Crosson F. I.— Notre Dame; L.: Univ. of Notre Dame press, 1981.— VII, 162 p.
- Balthasar H. U.* Regagner une philosophie a partir de la theologie // Pour une philosophie chretienne.— P., 1983.— P. 175—187.
- Barbour I.* Myths, models and paradigms. The nature of scientific and religious language.— L.: SCM press, 1974.—VII, 198 p.
- Beck H.* Natürliche Theologie: Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis.— München; Salzburg: Pustet, 1986.— 443 S.
- Blanshard B.* Reason and belief.— New Haven: Yale univ. press, 1975.— 620 p.
- Brakenhielm C.-R.* How philosophy shapes theories of religion.— Lund: Gleerup, 1975.—208 p.
- Brugger W.* Theologia naturalis.— Pullach bei München: Bergmanskolleg Verl., 1959.— XII, 464 S.
- Buren P. van.* The edges of language. An essay in the logic of a religion.— N.Y.: Macmillan, 1972.— IX, 178 p.
- Burt E. A.* Types of religious philosophy.— N. Y.; L.: Harper, 1939.— IX, 512 p.
- The challenge of religion today. Essays on the philosophy of religion/Ed. by King-Farlow J.— N. Y.: Science history publ., 1976.— (7), 205 p.
- Collins J.* The emergence of philosophy of religion.— New Haven; L.: Yale univ. press, 1967.— XV, 517 p.
- Collins R. F.* Models of theological reflection.— Lanham etc.: Univ. press of America, 1984.— XIV, 224 p.
- Cooper B. Z.* The idea of God. A Whiteheadian critique of St. Thomas Aquinas' concept of God.— The Hague: Nijhoff, 1974.— XIII, 123 p.
- Creel R. E.* Divine impassibility: An essay in philosophical theology.— Cambridge etc.: Cambridge univ. press, 1986.—238 p.
- Devies B.* An introduction to the philosophy of religion.— Oxford; N. Y.: Oxford univ. press, 1982.— X, 144 p.
- D'hert I.* Wittgenstein's relevance for theology.— Bern; Frankfurt a. M.: Lang, 1975.—237 p.
- Dieu.*— P.: Beauchesne, 1985.—199 p.
- Dupre W.* Einführung in die Religionsphilosophie.— Stuttgart etc.: Kohlhammer, 1985.—176 S.

- Ebeling G.* Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung.— Tübingen: Mohr, 1975.— XVI, 190 S.
- Ellwood R. S. jr.* Mysticism and religion.— Englewood cliffs (N. J.): Prentice Hall, 1980.— XIII, 194 p.
- Ferm D. W.* Contemporary American theologies: A critical survey.— N. Y.: Seabury press, 1981.— X, 182 p.
- Ferre F.* Basic modern philosophy of religion.— N. Y.: Scribner, 1967.— VII, 465 p.
- Ford L. S.* The lure of God: A biblical background for process theism.— Philadelphia: Fortress press, 1978.— XIII, 144 p.
- The future of philosophical theology/Ed. by Evans R. A.— Philadelphia: Westminster press, 1971.—190 p.
- Gott nennen: Phänomenologische Zugänge/Hrsg. von Casper B.— Freiburg; München: Alber, 1981.—252 S.
- Grabner-Haider A.* Theorie der Theologie als Wissenschaft.— München: Kösel-Verl., 1974.—231 S.
- Gunton C. E.* Becoming and being: The doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth.— Oxford: Oxford univ. press, 1978.— X, 236 p.
- Hall J.* Knowledge, belief and transcendence: Philosophical problems in religion.— Boston: Mufflin, 1975.— XIII, 237 p.
- Hartshorne Ch.* From Aquinas to Whitehead: Seven centuries of metaphysics of religion.— Milwaukee: Marquette univ. press, 1976.—54 p.
- Hartshorne Ch.* Creative synthesis and philosophical method.— L.: SCM press, 1970.— XXI, 337 p.
- Hartshorne Ch.* A natural theology for our time.— La Salle: Open Court, 1967.—262 p.
- Heidegger et la question de Dieu.— P. : Grasset, 1980.—346 p.
- Hirsch Em.* Die Geschichte der neuern evangelischen Theologie.— Gutersloh: Mohn, 1975.— Bd. 1—5.
- Jones H. O.* Die Logik theologischer Perspektiven: Eine sprachanalytische Untersuchung.— Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.—246 S.
- Just W.-D.* Religiöser Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen.— Stuttgart: Kohlhammer, 1975.—171 S.
- Loneragan B.* Method in theology.— N. Y.: Herder, 1973.—XII, 405 p.
- Macgregor G.* Philosophical issues in religious thought.— Boston: Mufflin, 1973.— XII, 500 p.
- Macpherson Th.* Philosophy and religious belief.— L., 1974.— VIII, 132 p.
- Macquarrie J.* Thinking about God.— L.: SCM press, 1975.— XI, 238 p.
- Macquarrie J.* Twentieth-century religious thought.— L.: SCM press, 1971.— 408 p.
- Molnar Th.* God and the knowledge of reality.— N. Y.: Basic books, 1973.— XVII, 237 p.
- Nash R. H.* Christian faith and historical understanding.— Grand Rapids: Zondervan; Dallas: Probe ministries intern., 1984.—174 p.
- Nicholls W.* Systematic and philosophical theology.— Harmondsworth etc.: Penguin books, 1971.—363 p.
- O'Donnell J.* Trinity and temporality: The Christian doctrine of God in the light of process theology and the theology of hope.— Oxford: Oxford univ. press, 1983.— XII, 215 p.

- Ogiermann H.* Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage.— München; Salzburg: Pustet, 1974.—297 S.
- O'Leary J. S.* Questioning back: The overcoming of metaphysics in Christian tradition.— Minneapolis etc.: Winston press, 1985.—225 p.
- Otto R.* Das Heilige.— Gotha: Klotz, 1926.— XI, 258 S.
- Pailin D. A.* Groundwork of philosophy of religion.— L.: Epworth press, 1986.— X, 258 p.
- Patterson R. L.* A philosophy of religion.— Durham: Duke univ. press, 1970.—571 p.
- Penelham T.* God and scepticism: A study in scepticism and fideism.— Dordrecht etc.: Reidel, 1983.— XIII, 186 p.
- Penelham T.* Problems of religious knowledge.— L.; Basingstoke: Macmillan, 1971.— IX, 186 p.
- Penelham T.* Religion and rationality. An introduction to the philosophy of religion.— N. Y.: Random house, 1971.— XVI, 392 p.
- Phillips D. Z.* Belief, change and forms of life.— L.; Basingstoke: Macmillan, 1986.— XV, 139 p.
- Phillips D. Z.* Faith and philosophical enquiry.— L.: Routledge and Paul, 1970.— VIII, 277 p.
- Phillips D. Z.* Religion without explanation.— Oxford: Bleckwell, 1976.— XIII, 200 p.
- Philosophie et religion.—P.: Ed. sociales, 1974.—287 p.
- Philosophy of religion/Ed. by Cahn S. M.— N. Y. etc.: Harper and Row, 1970.—VII, 397 p.
- Plantinga A.* God and other minds.— Ithaca: Cornell univ. press, 1967.— X, 186 p.
- Alvin Plantinga/Ed. by Tomberlin J. E., Van Inwagen P.— Dordrecht etc.: Reidel, 1985.— X, 421 p.
- Proudfoot W.* Religious experience.— Berkeley etc.: Univ. of California press, 1985.— XIX, 263 p.
- Rahner K.* Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie.— Freiburg im Breisgau: Herder, 1971.—192 S.
- Ramsey I.* Christian empiricism.— L.: Sheldon press, 1974.—260 p.
- Rationality and religious belief/Ed. with an introd. by Delaney C. P.— Notre Dame (Ind.); L.: Univ. of Notre Dame press, 1979.— VIII, 168 p.
- Reason and religion/Ed. by Brown S. C.— Ithaca; L.: Cornell univ. press, 1977.—315 p.
- Runzo J.* Reason, relativism and God.— Basingstoke; L.: Macmillan, 1986.— XVIII, 290 p.
- Schaeffler R.* Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott.— Freiburg etc.: Herder, 1982.—126 S.
- Schaeffler R.* Religionsphilosophie.— Freiburg/i.Br./; München: Alber, 1983.—278 S.
- Schoen E.* Religious explanations: A model from the sciences.— Durham: Duke univ. press, 1985.—XIII, 226 p.
- Slaate H. A.* Contemporary philosophies of religion.— Lanham etc.: Univ. press of America, 1986.— XX, 232 p.
- Stace W. T.* Mysticism and philosophy.— L.: Macmillan, 1960.— X, 220 p.
- Der Streit um den Gott der Philosophen: Anregungen und Antworten/Hrsg. von Möller J.— Düsseldorf: Patmos, 1985.—189 S.
- Swinburne R.* The coherence of theism.— Oxford: Clarendon press, 1977.—302 p.
- Swinburne R.* Faith and reason.— Oxford: Clarendon press, 1981.—206 p.

- Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute/Hrsg. von Kremer K.
— Leiden: Brill, 1985.—207. S.
- Wainwright W. I.* *Mysticism: A study of its nature, cognitive value and moral implications.*— Brighton: Harvester press, 1981.— XV, 245 p.
- Weischedel W.* *Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus.*— München: Taschenbuch, 1979.— Bd. 1—2.
- Welte B.* *Religionsphilosophie.*— Freiburg etc.: Herder, 1979.—268 S.
- Whitehead A. N.* *Process and reality.*— N. Y.: The Free press, 1978.— X, 410 p.
- Whittaker J. H.* *Matters of faith and matters of principle: religious truth-claims and their logic.*— San Antonio: Trinity univ. press, 1981.— X, 173 p.
- Wittgenstein L.* *Werkausgabe.*— Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.— Bd. 1.—620 S.
- Zaehner R. C.* *Mysticism, sacred and profane.*— N. Y.: Schocken books, 1961.— VIII, 204 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	3
Глава первая	
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФИЛОСОФСКОГО ТЕИЗМА.....	5
1. К определению понятия «философский теизм».....	5
2. Проблема отношений между верой и разумом: философско-теистические аспекты	6
3. Основные формы философского теизма	9
Глава вторая	
ОБОСНОВАНИЕ ТЕИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ.....	19
1. Обоснование теизма в аналитической философии религии.....	19
2. Философско-эпистемологическое обоснование теизма	27
Глава третья	
ФИЛОСОФСКИЕ ОБОСНОВАНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА	38
1. Традиционные доказательства бытия Бога	39
2. Философско-антропологические обоснования бытия Бога	53
3. Философское истолкование религиозного опыта как средство удостоверения бытия Бога	71
Глава четвертая	
ФИЛОСОФСКО-ТЕИСТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ БОГА.....	80
1. Классический «метафизический теизм».....	81
2. Философский процесс-теизм.....	84
Глава пятая	
ПРОБЛЕМАТИКА ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ БОГОМ И МИРОМ	92
Глава шестая	
ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ И СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ	99
1. Проблемы теоретического самообоснования теологии.....	103
2. Философия и догматика.....	112
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	118
ПРИМЕЧАНИЯ.....	120
БИБЛИОГРАФИЯ	123

Научное издание

Кимелев
Юрий Анатольевич

ФИЛОСОФСКИЙ ТЕИЗМ

Типология современных форм

Утверждено к печати
Институтом научной информации
по общественным наукам РАН

Редактор издательства Е. А. Жукова
Художник Д. Г. Коломеец
Художественный редактор Т. В. Болотина
Технический редактор З. Б. Павлюк
Корректоры Ю. Л. Косорыгин, Е. Л. Сысоева

ИБ № 47427

Сдано в набор 25.12.92
Подписано к печати 11.07.93
Формат 60×90 1/16
Гарнитура таймс
Печать офсетная
Усл. печ. л. 8,0. Усл. кр.отт.8,3. Уч.-изд. л. 8,95.
Тираж 1800 экз. Тип. зак. 524

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485
Профсоюзная ул., 90

Новосибирская типография № 4 ВО «Наука»
630077, Новосибирск, 77, ул. Станиславского, 25

