

12+

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

КИМЕЛЕВ Ю.А.



Юрий Анатольевич Кимелев

Философия религии.

Систематический очерк

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=71468599

ISBN 9785006512900

Аннотация

Книга советского и российского философа Кимелева Ю. А., впервые изданная в 1998 г., является классикой философской научной литературы. Автором проведена систематизация философско-религиозного зрения с опорой на анализ современного состояния философии религии; определена предметная сфера и специфика философско-религиозного знания через отношения между философией религии и теологией; установлены основные формы философии религии; проведен анализ базисной проблематики философии религии.

Содержание

Предисловие	6
Введение	8
§1. О предметной сфере философии религии	12
§2. Основные формы философии религии	20
§3. О структуре книги	30
Часть I.	33
Глава первая.	33
§1. Предметная область философского религиоведения	33
§2. Философское религиоведение и теология	36
§3. Философия религии и научное религиоведение	38
§4. Религиозное знание как приоритетный объект философского религиоведения	49
§5. Задачи философского религиоведения	55
§6. Заключение	57
Глава вторая.	60
§1. Религиозный опыт в осмыслении христианской теологии	64
§2. Оформление философско- религиоведческой проблематики религиозного опыта	68

§3. Задачи философского исследования религиозного опыта	70
§4. Описательная характеристика религиозного опыта	79
§5. Эпистемологический статус религиозного опыта	98
Глава третья.	115
§1. Вера в теологическом понимании	118
§2. Религиозная вера в философском осмыслении	122
Глава четвертая.	139
§1. Соотношение лингвистического и эпистемологического исследования религии	139
§2. Эпистемологический статус религиозного знания	152
Конец ознакомительного фрагмента.	167

Философия религии

Систематический очерк

Юрий Анатольевич
Кимелев

© Юрий Анатольевич Кимелев, 2025

ISBN 978-5-0065-1290-0

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Предисловие

Данная книга представляет собой попытку систематизации философско-религиозного знания. Эта систематизация опирается прежде всего на анализ современного состояния философии религии

Философия религии – это философия в ее отношениях с религией. Философия религии, о которой будет идти речь, есть европейская философия в ее отношениях с европейской религией, всем многообразии своей исторической жизни европейская философия являет собой определенное единство как тип философско-теоретической деятельности. Поскольку философия религии является компонентом европейской философии в целом, то применительно к ней можно говорить о типологическом единстве при многообразии способов его реализации. Европейская философия религии включает, в частности, и те образования в русской философии, которые можно квалифицировать как философско- религиозные.

Систематический характер работы обуславливает позиции академического объективизма и нейтрализма, поскольку только такие позиции позволяют воздать должное очевидному факту плюралистичности философии религии. Эти же моменты делают возможным использование книги в учебных целях в системе высшего светского образования. Данная монография, как по преимуществу систематическая, должна

быть дополнена целым рядом других работ преимущественно исторического характера. В частности, существует острая потребность в крупных обобщающих работах, посвященных истории западной философии религии, а также истории русской религиозной философии. Подобные работы, к сожалению, отсутствуют как в отечественной, так и в зарубежной литературе. Автор в своей дальнейшей работе надеется в меру сил способствовать решению этой задачи.

Введение

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ОСОБЫЙ ВИД ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ И КАК ОСОБАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

Как уже было отмечено в Предисловии, данная книга представляет собой попытку систематизации философско-религиозного знания. А эта систематизация опирается прежде всего на анализ современного состояния философии религии.

Подобная систематизация означает решение целого ряда теоретических задач, важнейшими из которых являются следующие:

1) определение предметной сферы; 2) определение специфики философско-религиозного знания – прежде всего через определение его места в общем философском знании; через определение отношений между философско-религиозным знанием, теологическим (богословским) знанием и знанием, Которое разрабатывается различными науками в процессе изучения религии; 3) установление основных форм философии религии; 4) выявление и анализ базисной проблематики философии религии.

Напомним также, что философия религии, о которой будет идти речь, есть европейская философия в ее отношениях с европейской религией. История философии религии, особенно такой ее формы, как философская теология, фактически совпадает с историей европейской философии. Все многообразие предметностей, принципов, методов, мировоззренческих установок европейской философии так или иначе воспроизводилось в философии религии.

Исторические судьбы философии религии определяют историческими судьбами не только философии, но и религии. Античная религиозность была одним из важнейших факторов, обусловивших и появление, и характер античной философии. Специфика христианства, равно как и его исторические трансформации, оказывала значительное, а нередко и определяющее влияние на процесс развития европейской философии, философии религии прежде всего.

Европейская философия являет определенное единство как тип философско-теоретической деятельности. Поскольку философия религии является компонентом европейской философии в целом, то применительно к ней можно говорить о типологическом единстве при многообразии способов его реализации¹.

¹ Европейская философия религии как типологическое понятие включает, в частности, и те философские образования в русской философии, которые можно квалифицировать как философско-религиозные. В русской философии начиная с XVIII в. наличествуют в той или иной форме философские размышления относительно различных аспектов религиозного отношения, а также пози-

Европейская философия религии соотносится главным образом с европейским христианством. Одной из важнейших особенностей христианства является оформление и функционирование теологии, или богословия, которая выполняет функцию теоретической само-рефлексии, тематизирует, проясняет, а в определенном аспекте – и направляет жизнь христианского сообщества. Соответственно сказанное о философии религии можно дополнить таким образом, что философия религии – это философско-теоретическое образование, возникающее в сфере взаимоотношений европейской философии и теологии христианских конфессий.

Философия и теология в их различенности являются важнейшими духовными и интеллектуальными потенциями европейской культуры и цивилизации. При все более сложном и многообразном пересечении и переплетении исторических форм философии и теологии они представляли как относительно, а то и полностью автономные по отношению друг к другу. Даже в начальный период христианской эпохи не утрачивалось полностью представление об их различии.

Когда мы говорим о христианской теологии, или теологии христианских конфессий, то имеем в виду католическую, протестантскую теологию и православное богословие. Во всех случаях речь идет об определенном, а именно европейско-христианском типе теоретической деятельности.

тивно-конструктивные построения, которые в совокупности образуют философию религии европейского типа.

Все сказанное никоим образом не означает игнорирования фундаментальных конфессиональных различий, различий в аксиоматике базисного христианского выбора. И в тех случаях, когда это требуется логикой изложения, эти различия будут учитываться.

§1. О предметной сфере философии религии

Многообразие философско-религиозных образований, существовавших в истории, делает практически невозможным краткое определение или даже краткое описание понятия «философия религии». Понятие «философия религии» может рассматриваться в широком и узком смысле.

– Философия религии в широком смысле слова – это совокупность актуальных и потенциальных философских установок по отношению к религии, концептуализаций ее природы и функций, а также философских подтверждений существования Бога, философских рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку.

Определенная позиция по отношению к религии в явной или неявной форме содержится во всяком философском построении. Философия всегда проявляла острый интерес к религии, проблемам ее значения и смысла, роли в индивидуальной жизни и в социальном бытии. Интерес философии к религии оформляется в разнообразных философско-религиозных установках и теоретических построениях.

Притязания философии религии определяются, по существу, глубинными претензиями самой философии. Европейская философия понимает себя как универсальное или как высшее познавательное условие. Всякая реальность и всякий

вид познания и деятельности должны в соответствии с фундаментальной культурной установкой относительно философии получить оправдание и санкцию со стороны философского разума. Такая установка, разумеется, подвержена историческим модификациям, и степень ее выраженности варьируется.

Соотнесенность с религией является важнейшей характеристикой философии. Это обусловлено поначалу генетической связью философии с религией, а затем их постоянным сосуществованием с момента появления философии как особой формы сознания и теоретической деятельности.

В силу указанных обстоятельств философия религии в широком смысле слова так или иначе воспроизводит весь спектр современных ей философских позиций. Поэтому, в частности, анализ состояния философии религии в тот или иной период – это не только анализ определенного аспекта или компонента философии, но и в известной мере анализ этой философии как целого в соответствующий период.

Общий характер того или иного философского построения определяет, признается ли самая возможность философии религии как особого, относительно самостоятельного типа философствования, а в случае, если такая возможность признается, то этот общий характер философского построения определяет и характер философии религии, которая может быть создана на его основе. Отрицание возможности философии религии также, разумеется, является определенной

философско-религиозной позицией. Отношение к религии служит одним из критериев, который определяет природу всякого философско-теоретического образования.

Философия религии в широком смысле слова, т. е. как эксплицированное или имплицитное отношение философии к религии, существует так же давно, как и сама философия.

На начальных этапах существования философия несет отпечаток своей генетической связи с религией, поскольку многие ее темы и вопросы прежде были предметом мифологических повествований, частью религиозной мудрости, компонентом культовой практики. Философия не могла не выполнять служебной функции по отношению к христианству, когда оно стало господствующим мировоззрением. Самопонимание философии Нового времени оформлялось в значительной мере посредством размежевания с теологическим идейным комплексом и способом рассуждения. И в настоящее время, как покажет данная работа, религия остается для философии не только объектом исследования, но и тем, чем определенная часть этой философии стремится стать. Речь идет о философской теологии.

– Философия религии в узком смысле слова – это эксплицированное автономное философское рассуждение о Боге и о религии, особый тип философствования. Философия религии в узком смысле слова предстает в истории либо как специальная тема, зачастую главенствующая, специальный раздел крупных философских систем, либо как обособивша-

яся философская дисциплина. Разумеется, одно не исключает другого. Соответствующий компонент философской системы образует составную часть философии религии как самостоятельной философской дисциплины.

Философия религии может рассматриваться и как часть той или иной философской дисциплины. Так, например, ее можно считать частью философской эпистемологии (теории познания, гносеологии). Эта дисциплина изучает условия, процесс и результаты познания. Соответственно, исследование религиозного познания и религиозного знания, их специфики правомерно рассматривать как часть предметной области философской эпистемологии. Философия религии в этом смысле является относительно поздней, с исторической точки зрения, тематизацией того базисного философского интереса к религии, о котором шла речь выше.

Основные условия, делающие возможным отчетливое оформление философии религии как особого типа философствования (прежде всего в одном из двух его основных вариантов – как философского исследования религии) появляются в Новое время. К числу важнейших из этих условий следует отнести все более очевидное обособление религии от других сфер духовной, теоретической и практической деятельности человека, а также приобретение философией действительной самостоятельности.

Религия, под которой в данной книге, ориентированной на систематизацию философии религии европейского ти-

па, понимается христианство, была в определенной степени обособлена от других сфер жизни и в средневековье, но только некоторые особенности эпохи Нового времени позволили в полной мере осознать ее своеобразие, сделали возможным ее обособление как специфической «данности опыта», отличной от данности в опыте других сфер жизнедеятельности. Это предполагает, в числе прочего, дистанцирование от религии, благоприятствующее складыванию объективно-познавательного отношения к ней.

Складыванию такого отношения способствовало и освобождение философии Нового времени от власти внешних авторитетов. В философии начинает преобладать такое самопонимание, согласно которому философия есть совершенно самостоятельное исследование, представляющее собой высший вид познания. В соответствии с подобным самопониманием ни одна сфера бытия или деятельности человека не может и не должна оставаться вне философского исследования. Все должно быть философски познано и осмыслено, более того, должно получить философскую легитимизацию. Религия не могла быть исключением. Философия должна была выступать и как философия религии; при этом философия религии претендовала не только на познание религии, но и на ее легитимизацию.

– Автор исходит из того, что, несмотря на все озадачивающее многообразие, которое являет философия религии на всем протяжении своего существования, она обладает

объективно устанавливаемой предметной сферой, постоянно воспроизводящимися формами осуществления, довольно устойчивыми отличиями от других областей философского знания, от теологии христианских конфессий, от религиозоведческих дисциплин. Все это – объективные характеристики особого типа философствования, демонстрирующего многообразие исторических форм реализации.

По нашему убеждению, главенствующей и сквозной проблематикой философии религии во всех ее формах и разновидностях является религиозное знание. Философия может или исследовать религиозное знание в том или иной ключе, или сама продуцировать такое знание. В любом случае она имеет дело со знанием, и в этом специфика философского обращения с религией.

Если говорить кратко, то европейская философия религии так или иначе соотносится с теизмом, т. е. исследует, критикует, оправдывает или конструктивно разрабатывает основные положения теизма. Теистические положения, избираемые в качестве объекта анализа или конструктивной разработки, представляются как эксплицированный результат многовековой работы теологической и философской мысли, как квинтэссенция религиозной мудрости Европы. Ядром указанных положений являются те, которые тематизируют представления о Боге. Бог постигается как бесконечная, вечная, несотворенная, совершенная личностная реальность. Он сотворил все, что существует вне его, трансцен-

дентен по отношению ко всему сущему, но сохраняет действительное присутствие в мире.

В то же время в некоторых разновидностях философии религии могут предприниматься попытки разработать не-теистические представления о характере божественной реальности.

– Анализ философии религии должен включать и характеристики ее отношений с другими областями философии, с теологией христианских конфессий, а также с комплексом религиоведческих дисциплин.

Традиционно философия религии определяла свои отношения с другими областями философского знания. Это было обусловлено главным образом тем, что она чаще всего представляла как часть или как аспект системных построений того или иного философа. Понятно, что философия религии Б. Спинозы, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, Э. фон Гартмана, Р. Лотце, Г. Когена, П. Наторпа и др. характеризовалась посредством соотнесения с другими компонентами философских систем этих мыслителей. В современной философии религии не подвергаются эксплицированной рефлексии ее отношения с другими областями философского познания. Отсутствие указанной рефлексии объясняется, на наш взгляд, некоторыми особенностями современной философской ситуации. Сейчас трудно говорить о том, что философия образует какое-то системное единство, которое задавало бы характер связи между составляющими компонентами. Затруд-

нительно указать и фундаментальную проблематику, соотношение с которой устанавливало бы опосредованные связи между различными отдельными философскими дисциплинами. Более подробный анализ предметной сферы философии религии, а также ее отношений с теологией христианских конфессий целесообразно увязать с рассмотрением основных форм философии религии. Разумеется, этот анализ будет носить лишь предварительный характер, как это определяется задачами Введения.

§2. Основные формы философии религии

В своем историческом существовании философия религии являет некоторые устойчивые формы. Как нам представляется, философия религии всегда выступает либо как философское религиоведение, либо как философская теология. В конкретных философско- религиозных построениях эти две основные формы могут образовывать какое-то сочетание, но и в этом случае практически всегда по целеполаганию преобладает одна из них.

– Философия религии как философское религиоведение.

Все многообразные попытки теологического, философского и научно-религиоведческого определения религии можно так или иначе свести к указанию на то, что она представляет собой отношение человека к божественной реальности, – понимается ли она как Бог или каким-либо другим образом.

Философское религиоведение – это совокупность философских рассуждений, предметом которых является «религиозное отношение» человека или «религиозное сознание» человека. Таково, в нашем понимании, минимальное определение предметной сферы философии религии в ее религиоведческой функции.

Специфика философии религии как религиоведения со-

стоит в том, что она ограничивается исследованием и осмыслением религии и не занимается описанием или концептуализацией какой-то сверхъестественной реальности. Иными словами, философское религиоведение не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к конструированию объекта религии.

В философском религиоведении основным объектом интереса является религия как отношение человека к реальности, воспринимаемой как божественная, религия как человеческое деяние и культурное явление. В философском религиоведении божественная реальность, «объект религии» выступает как вторичная тема.

В нашем представлении специфика философии религии в ее религиоведческой форме должна заключаться в приоритетном внимании к религиозному отношению и религиозному сознанию, взятому в его познавательном аспекте. А религиозное отношение в своей целостности есть и познавательное отношение. Ведь каждый момент и аспект этого отношения, т. е. отношения к Богу, к божественной реальности есть прежде всего определенное знание об этой реальности, а также связанное с этим знанием знание человека о мире и о самом себе.

Понимание философии религии как религиоведения предполагает четкое осознание отличия философии от религии. Это отличие заключается, прежде всего в исследовательской дистанции, реализуемой как опредмечивание. Да-

же те философские исследования религиозного отношения, что нацелены на решение сугубо оправдательных, т. е., по существу, апологетических задач, соблюдают эту дистанцию, прежде всего в методологическом плане.

Это вовсе не означает, что философия религии как философское религиоведение ставит под сомнение существование Бога или содержание Библии. Философское религиоведение как бы «отвлекается» от этого. Отношение к Богу, к божественной реальности есть реальное отношение для верующих, но философия религии дистанцируется от этого отношения в том смысле, что считает себя вправе не только описать, эксплицировать его, но и подвергнуть проверке. В результате тот или иной момент, аспект религиозного отношения может получить оправдание или вопрос остается открытым.

А в чем заключается оправдание или что означает, что вопрос остался открытым? В соответствии с нашим подходом это означает прежде всего, что получает оправдание или остается под вопросом инкорпорированное в религиозное отношение, присущее религиозному сознанию *знание*, прежде всего, разумеется, верование в существование Бога.

Такова фундаментальная установка философии религии как философского религиоведения в систематическом плане. Если взглянуть на это в историческом плане, то можно утверждать, что эта установка получила известное преобладание в современной философии религии. Конечно, прак-

тически на всем протяжении своего существования философия религии выступала и как критика религии. Речь идет о критике, отрицающей правомерность существования религии. Ввиду отличия философской критики религии такого плана от того, что мы назвали фундаментальной установкой философии религии как философского религиоведения, философская критика образует особый предмет рассмотрения.

* * *

Как явствует из сказанного выше, мы не придерживаемся традиционного воззрения на философии религии как постижение некоей «сущности» религии. Экспликация, исследование и осмысление религиозного отношения в многообразии его проявлений – вот цель устремлений философии религии как философского религиоведения. Своей цели философское религиоведение может достичь посредством сосредоточения внимания на когнитивном потенциале, или когнитивном «измерении» религиозного отношения.

Философское изучение религии призвано исходить из того, что его предмет – религиозное отношение человека – не может быть в принципе постигнут до конца, не может стать, говоря сугубо философским языком, полностью интеллигибельным. В конечном счете это обусловлено тем, что религиозное отношение не является целиком и полностью

рационально-прозрачным отношением.

Философское религиоведение в нашем понимании не полагает себя в качестве абсолютной инстанции по отношению к религии, соответственно не полагает свои подходы, понятия и теории в качестве абсолютных.

Само употребление термина «философское религиоведение» призвано показать, что данная форма философии религии ориентирована прежде всего на понимание феномена религии. Задачу философского религиоведения можно еще определить и как философское осмысление феномена религии.

– Философия религии как философская теология

По нашей классификации вторая основная форма философии религии – философская теология. В историческом плане именно эта форма имела явное преобладание. До эпохи Просвещения философия религии выступала в основном как философская теология, что, разумеется, не исключало наличие в ней религиоведческих компонентов.

Философская теология – это философия религии, выполняющая разнообразные экспликативные и конструктивные функции по отношению к религии.

Рассмотрение философской теологии означает прежде всего уяснение «религиозных потенций» европейской философии. В этом плане философская теология отличается от целого ряда позиций как в теологии, так и в философии, утверждающих принципиальную некомпетентность филосо-

фии в религиозных делах.

– Философскую теологию можно понимать в широком и в узком, или строгом смысле.

– В принципе обозначение «философская теология» может соотноситься со всем спектром позитивных отношений между философией и религией, между философией и теологией в истории европейской мысли. До недавнего времени всякий философ, особенно тот, кто претендовал на создание более или менее систематизированной концепции, считал необходимым каким-то образом выразить свое отношение к религии, соответственно христианской теологии. Если это было позитивным отношением в той или иной его модальности, то теоретическое выражение такого отношения можно считать принадлежащим к *философской теологии в широком смысле слова*.

В свою очередь всякое выраженное позитивное отношение к философии со стороны теологов, и тем более всякое развернутое использование философии в теологии, также можно квалифицировать как философскую теологию в широком смысле слова.

Если подходить к философской теологии таким образом, то рассмотрение философской теологии, по существу, совпало бы с написанием в определенном ключе истории христианской теологии, с одной стороны, и истории европейской философии – с другой. Предметом нашего анализа не становится философская теология в широком смысле,

т. е. в смысле всей проблематики позитивных отношений между философией и теологией в европейской мысли. Мы ограничимся рассмотрением (в Части IV) участия философии в разработке теолого-догматического учения о Боге, что можно считать сердцевиной философской теологии в широком смысле.

– Базисным принципом *философской теологии* в узком или *строгом смысле* является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами. В контексте европейской культуры это означает прежде всего, что учение о Боге должно создаваться в отвлечении от или даже просто безотносительно к факту и содержанию божественного откровения, данного в библейском тексте. Безотносительность предполагает в первую очередь начальные условия философско-теологического рассуждения, а также способы развертывания этого рассуждения. Конкретно это означает, что исходным моментом философского рассуждения должны становиться сугубо «естественные» данности человеческого существования. А само рассуждение, определяющее философско-теологическое построение, должно соответствовать критериям и стандартам развертывания философской аргументации, обоснования и систематизации.

– Тот вид философско-религиозного теоретизирования, о котором пойдет речь, – «философская теология» – помимо этого имеет целый ряд других обозначений, прежде всего «естественная теология», «религиозная философия», «ре-

лигиозная метафизика», «христианская философия», «христианская метафизика, «рациональная теология».

Мы отдаем предпочтение обозначению «философская теология» в силу следующих причин. Прежде всего термин «философская теология» наиболее отчетливо показывает, что речь идет о попытках каким-то образом использовать элементы именно философского рассуждения в религиозных целях. Этот термин сразу же подчеркивает, что основная, принципиальная задача данного типа философии заключается в философском бого-познании.

Традиционно в соответствующих целях использовался термин «естественная теология»². Основная причина предпочтения термина «философская теология» термину «естественная теология» заключается в том, что первый термин может применяться как к конфессиональным, так и к внеконфессиональным философско-религиозным построениям. Термин «естественная теология» обычно использовался для обозначения философско-апологетических и философско-конструктивных усилий, сопряженных с конфессиональной теологией. Таким образом, «естественная теология» может рассматриваться как разновидность «философской теологии».

Кроме того, термин «философская теология» позволяет оттенить то обстоятельство, что рассматривается современная форма данного типа философствования. «Естественная

² * О естественной теологии см. Гл. шестая.

теология» в Новое время нередко сопрягалась с рассуждениями о «естественной религии». Термин «философская теология» в общем свободен от такой коннотации.

Долгое время споры вокруг философской теологии носили форму дискуссий относительно принципиальной возможности, природы и функций «христианской философии» и «христианской метафизики». Особую остроту такие дискуссии приобрели в первой половине нашего столетия, в пору расцвета неосхоластики. Вообще многообразная судьба понятия «христианская философия» отражает напряжения в отношениях с философией в рамках христианских конфессий.

Термин «христианская философия» указывает на философию, выражаемую имплицитно или эксплицитно христианством. Это философия, которая пребывает в согласии с содержанием «христианской вести», а также философия, используемая в рамках христианско-идейного комплекса. Понятие «христианская философия» также уже понятия «философская теология».

Философская теология может обозначаться и как «метафизика» или «христианская метафизика». Обозначение «философская теология» представляется предпочтительным в силу того, что проблематика абсолюта, вообще религиозная проблематика образует лишь часть, пусть и важнейшую, по мнению многих, интересов метафизики.

Термин «религиозная философия» довольно расплывчат,

он не выражает основной задачи рассматриваемого типа философствования – экспликации или создания философского учения о Боге. Кроме того, этот термин в настоящее время очень редко употребляется в философской и теологической литературе.

Термин «рациональная теология» не представляется удачным. В известном смысле он может применяться к рассматриваемому виду философствования, поскольку практически все разновидности философской теологии претендуют на приобретение знания только посредством разума, противопоставляя себя в этом плане собственно теологии, опирающейся также на традицию и опыт. Но попытки использовать разум в религиозном рассуждении еще не означают, что речь идет как раз о философском разуме, который является сущностью определяемого феномена.

Итак, основной причиной предпочтения понятия «философская теология» является его больший объем по отношению к другим понятиям. В то же время мы будем использовать в некоторых случаях и эти другие понятия, когда возникает необходимость во внесении в наше рассуждение определенных смысловых нюансов.

§3. О структуре книги

– Первые две части книги посвящены двум выделенным нами основным формам философии религии – философскому религиоведению и философской теологии.

Каждая из этих частей начинается с вводной главы, призванной дать общую характеристику соответствующей формы философии религии, ее предметной сферы, внутренней дифференциации проблематики. Такая дифференциация задает разделение по главам.

Таким же образом структурирована и Часть III, посвященная философско-религиозной антропологии, которая является, в нашей интерпретации, разновидностью философской теологии.

И Часть IV открывается главой, содержащей попытку ответа на вопрос о том, что представляет собой христианская теология как особый вид теоретической деятельности. Другие главы этой части продолжают характеристику теологии в совершенно определенной перспективе, а именно – каким образом философия может использоваться в теологическом комплексе христианских конфессий.

Структура книги задумана также таким образом, чтобы целый ряд тем получили сквозное и по мере возможности многостороннее освещение. Можно говорить даже об определенном тематическом каркасе книги.

Главенствующей и, по существу, объединяющей темой является *религиозное знание*, под которым понимается, в первую очередь, знание о Боге.

В Части I, посвященной философскому религиоведению, религиозное знание должно предстать во всем многообразии его проявлений в религиозном отношении, т. е. отношении человека к Богу.

В остальных частях книги анализируются различные способы теоретической разработки религиозного знания. В Части II, рассматривающей философскую теологию как автономное философское богопознание, это знание представит как продуцируемое только философскими средствами. Часть III посвящена религиозно-антропологическому знанию, разрабатываемому в основном с помощью философии. Наконец, в Части IV, где дается общая характеристика теологии христианских конфессий, религиозное знание как теоретическое знание предстает в своей, если можно так выразиться, чистоте и полноте.

Рассмотрение проблематики религиозного знания в контексте европейской философии религии предполагает и обращение к теме «вера и знание».

Эта тема является, по существу, основной в Части I, где анализируется религиозное отношение в его различных аспектах. Ведь само религиозное отношение в европейской культуре чаще всего характеризуется словом «вера». В Части II и Части III рассматривается и вопрос о том, возможно ли

религиозное знание, точнее – возможно ли продуцирование религиозного знания философскими средствами вне соотнесенности с верой, как ее понимают христианские церкви. Часть IV посвящена христианской теологии, т. е. теоретическому религиозному знанию, разрабатываемому на основе и в горизонте веры.

Еще одной сквозной темой книги является отношение между религией и наукой, между религиозным и научным знанием. Так, в Части I сопоставление этих видов знания осуществляется в эпистемологическом ключе, а именно с целью установить их сопоставительный эпистемологический статус. В Части II научное знание предстает как такое «естественное» знание, которое, может быть, в принципе использовано для решения базисных задач философской теологии как автономного философского богопознания.

Такой подход находит продолжение в Части III. Кроме того, философско-религиозная антропология как разновидность философской антропологии характеризуется и через соотнесение с научным антропологическим знанием.

Наконец, в Части IV при рассмотрении проблематики обоснования теоретического статуса теологии непосредственно анализируется отношение теологического и научного знания, каким это отношение представало в истории.

Здесь мы указали лишь на наиболее крупные темы, точнее, тематические комплексы, которые образуют проблемный каркас книги.

Часть I.

Философия религии как философское религиоведение

Глава первая. Общие характеристики философского религиоведения

Первая часть нашей работы посвящена философии религии в ее религиоведческой форме. Напомним то, что было сказано об этой форме философии религии во Введении, а также дополним сказанное еще рядом замечаний. Все это вместе призвано служить общей характеристикой философии религии как религиоведения.

§1. Предметная область философского религиоведения

Все многообразные попытки теологического, философ-

ского и научно-религиоведческого определения религии можно так или иначе свести к указанию на то, что она представляет собой отношение человека к божественной реальности, понимается ли эта реальность как Бог или каким-либо другим способом.

Философское религиоведение – это совокупность философских рассуждений, предметом которых является «религиозное отношение» человека или «религиозное сознание» человека. Таково, в нашем понимании, минимальное определение предметной сферы философии религии в ее религиоведческой функции.

Философская теология также может включать – и, как правило, включает – какое-то рассуждение о религии как отношении к божеству. Принципиальное различие между этими основными формами философии религии заключается в том, что философское религиоведение может осуществляться с различных, в том числе и с критических и даже нигилистических по отношению к религии, позиций, в то время как философская теология во всех своих разновидностях однозначно ориентирована на решение религиозно-конструктивных задач.

Другое важное различие состоит в преимущественном внимании соответственно к собственно религиозному отношению или к объекту религии, т. е. к божественной реальности.

Специфика философии религии как религиоведения со-

стоит в том, что она ограничивается исследованием религии и не занимается описанием или концептуализацией сверхъестественной реальности или сверхъестественного измерения единой действительности. Иными словами, философское религиоведение не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к конструированию объекта религии.

В философском религиоведении основным объектом интереса является религия как отношение человека к реальности, воспринимаемой как божественная, религия как человеческое деяние и культурное явление. В философском религиоведении божественная реальность, «объект религии» выступает как вторичная тема.

– Характеристика философского религиоведения предполагает отличие ее не только от другой основной формы философии религии, а именно философской теологии, но и от осмысления религиозного отношения в теологии христианских конфессий, а также от изучения религии в рамках комплекса религиоведческих дисциплин.

Целесообразность такого различия обусловлена в первую очередь тем, что предметная сфера философского религиоведения может становиться и предметной сферой в рамках теологии, а также частных религиоведческих дисциплин. При этом между философско-религиоведческим, теологическим и дисциплинарно-религиоведческим исследованием религиозного отношения как предметной сферы существуют определенные весьма существенные различия.

Это прежде всего методологические различия, т. е. различия в подходе к исследуемому предмету. Далее, не всякая проблематика может в равной мере становиться объектом исследования в философском религиоведении, теологическом изучении религии и в дисциплинарном религиоведении. Подобная неравномерность обусловлена в конечном счете самой природой соответствующих подходов к изучению и осмыслению религии, их исследовательским потенциалом.

§2. Философское религиоведение и теология

Когда мы проводим различие между философией религии как философским религиоведением и теологией, то имеем в виду прежде всего различие в подходах к той тематике, которая образует, на наш взгляд, ядро предметной сферы философского религиоведения – религиозного отношения.

Отношение между философией религии в ее основных формах и теологией христианских конфессий образует сквозную тематику всей нашей работы. Поэтому в тех случаях, когда та или иная рассматриваемая нами предметная тема философского религиоведения является и предметной темой теологии, мы будем указывать, по необходимости кратко, базисные отличия в подходах и результатах.

Сейчас нам достаточно указать на самое важное и общее

различие между ними. Теология при обращении ко всякой проблематике, во-первых, исходит из бесспорности бытия Бога, а во-вторых, всегда так или иначе ориентируется на содержание библейского текста. Соответственно и религиозное отношение, когда оно становится предметом рассмотрения в теологии, воспринимается как отношение к Богу, чье реальное существование есть несомненная и бесспорная данность. А содержание Библии, где речь идет об отношении человека к Богу, полагается в качестве нормативного. Такое отношение можно описывать и стремиться понять, но сама правомерность этого отношения во всех его аспектах также не подлежит сомнению.

Понимание философии религии как религиоведения предполагает четкое осознание отличия философии от религии. Это отличие заключается прежде всего в исследовательской дистанции, реализуемой как опредмечивание. Даже те философские исследования религиозного отношения, что нацелены на решение сугубо оправдательных задач, соблюдают эту дистанцию, прежде всего в методологическом плане.

Это вовсе не означает, что философия религии как философское религиоведение ставит под сомнение существование Бога или содержание библейского текста. Философское религиоведение как бы «отвлекается» от этого. Отношение к Богу, к божественной реальности есть реальное отношение для верующих, но философия религии дистанци-

руется от этого отношения в том смысле, что считает себя вправе не только описать, эксплицировать его, но и подвергнуть проверке. В результате тот или иной момент, аспект религиозного отношения может получить оправдание или вопрос остается открытым.

А в соответствии с нашим подходом это означает прежде всего, что получает оправдание или остается под вопросом инкорпорированное в религиозное отношение, присущее религиозному сознанию знание, прежде всего, разумеется, верование в бытие Бога.

§3. Философия религии и научное религиоведение

Философия религии – это «философия чего-то», «региональная философия». В этом отношении философии религии присущи характеристики всех разновидностей такого «конкретно-предметного» «регионального» типа философствования.

Важнейшей особенностью региональных философий является то обстоятельство, что их предметная область совпадает с предметной областью какой-то науки или группы наук. Это предполагает соотнесение и определение характера отношений региональной философии с соответствующей областью научного познания. Философия религии должна поэтому каким-то образом эксплицировать свои отношения

с религиозно-философским комплексом. Предлагаемая нами характеристика научного религиоведения ограничивается рамками, которые задает задача соотношения его с философией религии.

– Современное религиоведение представляет собой многодисциплинарный исследовательский комплекс. Религия интенсивно изучается в очень многих странах мира.

Исследователи религии преследуют различные цели, они занимают различные философско-мировоззренческие позиции, связаны с различными культурными или религиозными традициями. Все это обуславливает многообразие не только целей, но и исследовательских установок.

Одни религиоведческие дисциплины занимаются самой религией, а другие – внешним контекстом религии. Из числа первых следует выделить прежде всего историю религии и феноменологию религии.

В современном религиоведении они предстают как две основные дисциплины, точнее говоря, как два основных подхода к изучению самой религии. По преобладающему среди религиоведов мнению, сочетание этих подходов и должно составлять сердцевину современной науки о религии. Если придерживаться членения религиоведения на историческую и систематическую части, то можно сказать, что история религий представляет историческую часть, а феноменология религии образует сердцевину систематической части.

– Религиоведение в значительной его части можно отожд-

дествить с *историей религий*. Известно, что не только существует такая дисциплина, как «история религий», но и весь религиозоведческий комплекс иногда обозначается так³.

В самом общем виде можно сказать, что история религии понимается как исследовательский подход, призванный описать и постичь становление религии как в имманентных историко-религиозных связях, так и в общем социально-историческом и историко-культурном контексте. Предметную область истории религий образуют отдельные религии.

В современном религиозоведении в понимании дисциплины «история религий» наметились две основные позиции. В соответствии с первой речь идет о простом собирании фактов, анализе описательных данных, а также об изучении источников, в первую очередь древних религиозных текстов. Приверженцы второй позиции считают, что история религии должна обладать более широким теоретическим подходом, где будут использоваться данные сравнения религий и систематические классификации, будут разрабатываться типологии и делаться обобщения. Обе указанные позиции не только представлены в методологической дискуссии, но и широко реализуются в исследовательской работе.

Даже краткая характеристика основных позиций в понимании истории религий свидетельствует о том, что современное религиозоведение отказалось от эволюционного под-

³ Крупнейшее организационное объединение религиоведов носит название «Международная ассоциация истории религии» (IAHR).

хода в исследовании религии, прежде всего истории религии. Этот подход приобрел особое значение в философии религии и религиоведении в XIX веке. Теории эволюции, как было широко признано, могли послужить адекватным средством объяснения не только в биологической сфере, но и в социально-исторической и духовной жизни человека. Эволюционный подход в изучении религии создавал, как считали, условия для исторического и систематического упорядочивания многообразного религиозно-исторического материала. Этот подход наделял философское и частнонаучное религиоведение солидным научным статусом в силу методической однотипности религиоведения с другими научными дисциплинами.

– *Феноменология религии* никогда не являла какого-то содержательного или методологического единства. Не представляется возможным поэтому говорить о феноменологии религии как о системном образовании. Ее нельзя назвать теоретической школой в строгом смысле слова. Тем не менее можно выявить некоторые общие моменты, которые воспроизводятся так или иначе во всех построениях, относимых к феноменологии религии.

В соответствии с программной установкой феноменологический подход в религиоведении ориентирован на объективные, миро- воззренчески-нейтральные результаты, достигаемые посредством свободного от ценностной нагруженности, не вовлеченного исследования. Феноменология рели-

гии подчеркивает свою независимость от теологических интересов, от философии религии, а также от других религиозно-ведческих подходов, в том числе от истории религий.

Все разновидности феноменологии религии имеют дело с отдельными религиозными феноменами. По выражению современного религиоведа Х. Кольпе, это «конституирующие религию феномены». Они берутся вне их исторических связей, изучаемых, как считается, историей религий. Феноменология религии не занимается проблемами генезиса и воспроизводства религии, не использует какие-либо эволюционистские или антиэволюционистские теории применительно к религии.

Базисная установка феноменологии религии заключается в использовании феноменологического «эпохэ», т. е. в воздержании от экзистенциальных, истинностных и ценностных суждений. Феноменологий религии должна фиксировать и осмыслять многообразные виды отношения человека к божеству, а не рассказывать, как это делает сама религия, о деяниях божества или отрицать его существование.

Другой, наряду с использованием феноменологического «эпохе», важнейшей характеристикой феноменологии религии является применение «эйдетического видения», которое заключается преимущественно в интуитивном созерцании сущностей, лежащих в основе религиозных феноменов.

Эйдетическое видение, предполагающее в качестве необходимых условий использование эмпатии, т. е. вчувствова-

ния, интуиции, а также наличие собственного религиозного опыта, неизбежно ведет к определенному, порой очень значительному, субъективизму в исследовательской практике. Обвинение в субъективизме, по существу перечеркивающим объективность, которая, как утверждает феноменологи, достигается с помощью «эпохё», стало главным обвинением со стороны критиков феноменологии религии.

Можно, в известной мере огрубляя, провести различие между описательной феноменологией, укорененной в эмпирическом исследовании данных, и интерпретативной феноменологией, стремящейся выявить какой-то более глубокий смысл религиозных явлений.

Основная задача описательной феноменологии состоит в классификации и типологизации религиозных феноменов. Она группирует родственные феномены из самых различных культур и эпох. Такие группы феноменов получают обозначения – «молитва», «жертвоприношение», «миф» и т. п. Эта задача преобладала в ранней, доклассической феноменологии религии. Под классической феноменологией религии обычно понимают концепции, созданные в первой половине нашего столетия наиболее выдающимися представителями феноменологии религии, такими, как М. Шелер, Р. Отто, Г. ван дер Леу.

– Существует и ряд других способов изучения такой сложной реальности, как религия. Они находят отражение в соответствующих академических дисциплинах, предметом кото-

рых является религия. Несмотря на некоторые совпадения, они различаются по используемым методам и целям.

В *психологии религии* изучается воздействие религиозных верований и практики на процессы интеграции личности. *Социология религии* изучает, каким образом религиозные верования и практика той или иной группы функционируют в обществе и какое место они занимают в социальной структуре.

Антропология религии фокусирует свое внимание на роли религии в культуре, ее смыслозадающей функции по отношению ко всей социальной жизни.

При *сравнительном изучении религии* религиоведы стремятся выявить сходные темы и характеристики, общие для многих или для всех религий.

– Уже много лет раздаются настойчивые призывы к выработке единой общепризнанной методологии религиоведческих исследований. Возросло количество публикаций, специально посвященных проблемам методологии, эти проблемы не раз становились предметом дискуссии на различных международных конференциях. Тем не менее искомая методология так и не разработана до сих пор. Основным результатом проведенных дискуссий можно считать обострение методологического самосознания в религиоведении.

Поиск единой общепризнанной исследовательской программы продолжается. Правда, в последнее время все чаще высказываются мнения о том, что сама установка на раз-

работку такой программы неверна, что это неправомерное и запоздалое подражание естественным наукам, которые сами давно отказались от поиска универсальных методологий.

Продолжаются споры о том, является ли религиоведение единой дисциплиной или это комплекс дисциплин, каким-то образом связанных друг с другом. По-прежнему ведутся дискуссии относительно природы религиоведческих исследований – что это: наука, художественно-интуитивное постижение, своеобразное сочетание того и другого и еще чего-то. Спорят, как и раньше, о том, какими специфическими способностями должен обладать религиовед. Требуется ли от него особое «религиозное чувство», должен ли он обладать собственным «религиозным опытом». В общем, активно обсуждается вопрос о субъективных условиях понимания религиозных феноменов.

Наконец, разнообразие и интенсивность методологических дискуссий связаны с потребностью как-то определить отношения между религиоведческими дисциплинами и гуманитарными и особенно социальными науками. Религиоведение широко использует самые различные методы из этих наук. А это неизбежно предполагает постановку вопросов демаркации между религиоведением и этими науками. Ключевой проблемой для религиоведения всегда было сохранение своей специфики.

– Философия религии может в принципе притязать на выполнение по отношению к отдельным религиоведческим

дисциплинам определенных функций. Это прежде всего функции *содержательного синтеза, методологической рефлексии и анализа языка*.

Выполнение функции синтеза исследовательских результатов отдельных религиозоведческих дисциплин предполагает, по существу, что философия религии становится всеобъемлющей наукой, изучающей религию, точнее, религии во всем их множестве и разнообразии. Иными словами, философия религии должна была бы стать общей теорией религии.

В настоящее время такая ситуация представляется практически невозможной. Даже философско-религиозные концепции, стремящиеся решать только религиозоведческие, а не философско-теологические задачи, довольно разнообразны не только по предмету, но и по методам. Философское религиозоведение не представляет собой какого-то интегрированного образования. Поэтому здесь вряд ли возможна выработка единой перспективы, в рамках которой можно было бы осуществить искомый синтез результатов отдельных религиозоведческих дисциплин.

Содержательный философский синтез представляется маловероятным и в силу тех особенностей современного религиозоведческого комплекса, которые были указаны выше, в первую очередь в силу его дифференцированности и многообразия.

Осуществление философией религии *методологических*

функций по отношению к религиоведческим дисциплинам также крайне затрудняется как многообразием религиоведческого комплекса, так и отсутствием какого-либо единства в философии религии.

Одна из методологических трудностей связана со следующим обстоятельством. Мы уже отмечали, что философия религии ограничивается, как правило, изучением и осмыслением одной религиозной традиции, причем обращается в основном к идеационному компоненту этой традиции. А современное религиоведение вовлекает в круг своего рассмотрения неевропейские нехристианские религиозные традиции. Кроме того, хотя внимание религиоведов к первобытным архаическим религиям несколько ослабло, эти религии остаются объектом живого исследовательского интереса. По-прежнему изучаются античные религии.

Выбор базы данных для исследования тесно связан с выбором исследовательских подходов и методов. Вследствие этого неизбежно подрывается способность философии религии служить теоретико-методологической основой специальных наук, изучающих религию.

В рамках религиоведческих дисциплин ведутся интенсивные методологические дискуссии. Эти дисциплины сами осуществляют функцию методологической рефлексии, вернее, методологической саморефлексии. Это означает, что они не обращаются к философии религии как к теоретико-методологической инстанции.

Тем не менее современное религиоведение в своих методологических поисках использует философию. Оно обращается к философии науки. Своеобразие нынешней ситуации в религиоведении заключается как раз в том, что философия присутствует в нем в лице философии науки, а не философии религии.

Мы охарактеризовали принципы взаимоотношения между философией религии и религиоведческим комплексом.

Наша точка зрения заключается прежде всего в том, что современная философия религии не в состоянии выполнять содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин.

И религиоведческие дисциплины со своей стороны не проявляют никакой заинтересованности в философии религии. Это связано в основном с тем, что, по мнению религиоведов, философии религии практически нечего предложить конкретно-дисциплинарному изучению религии. Кроме того, религиоведы по-прежнему считают, что философское исследование религии не может быть объективным, нейтральным в ценностном отношении, «научным». В обоснование такого воззрения обычно ссылаются на то, что одной из основных, если не главной задачей философии религии является решение проблем истинности религии. Очевидно, что существует тесная зависимость между научнорелигиоведческим подходом к религии и общим пониманием природы, ценности и функций религии, распространенным

в культурном сознании той или иной эпохи. Изучение религии всегда тесно связано с общим пониманием религии, господствующим в данную эпоху, в значительной мере определяется общим интеллектуальным и культурным уровнем развития общества.

Можно высказать предположение, что указанное общее понимание религии наиболее полно выражается в философии религии. Философия религии оказывает поэтому преимущественно опосредованное воздействие на религиозно-научный комплекс.

§4. Религиозное знание как приоритетный объект философского религиоведения

Итак, мы определили, что предметной сферой философии религии как философского религиоведения является отношение человека к Богу, к божественной реальности. Далее, были указаны отличия философско-религиозного подхода к данной предметной сфере от теологического, с одной стороны, и научно-религиоведческого подхода – с другой. Продолжим анализ особенностей философии религии как философского религиоведения.

В европейской философии религии религиозное отношение предстает прежде всего как теистическое отношение, т. е. отношение к Богу, каким его понимает европейская

христианская традиция. С известными оговорками можно утверждать, что религиозное отношение и есть жизнь этой традиции во всем многообразии ее проявлений. В связи с этим было бы логично предположить, что христианская традиция и образует предметную сферу философского религиоведения.

Специфика познавательных ресурсов философии, однако, накладывает значительные ограничения на ее возможности. Это означает, что религиозное отношение, являющееся формально предметной сферой философии религии, может предстать в рамках философского религиоведения лишь с определенными, причем весьма важными, ограничениями. В то же время философия религии обладает возможностью сохранить целостность своей предметной сферы, соответственно сохранить присущую философии «интенцию тотальности», т. е. установку на целостное постижение того или иного феномена.

Мы уже говорили о том, что при рассмотрении религиозного отношения философия религии сосредоточивает свое внимание на религиозном знании, на том, что мы называли «идеационным компонентом религии». А религиозное отношение в своей целостности есть и познавательное отношение. Ведь каждый момент и аспект этого отношения, т. е. отношения к божественной реальности, включает в себя определенное знание об этой реальности, а также связанное с этим знанием знание человека о мире и о самом себе.

В нашем представлении специфика философии религии в ее религиоведческой форме должна заключаться в приоритетном внимании к религиозному отношению, религиозному сознанию, взятому в его познавательном аспекте. Соответственно перед нами встает задача указать, какое же религиозное знание становится объектом изучения и осмысления в философии религии.

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 нашему мнению, следующее общее представление о религиях, о религиозных традициях: каждая религиозная традиция, по крайней мере крупная, есть целостное образование, особым образом организованная религиозно-социальная жизнь. Такое образование конституируется, как считают, прежде всего посредством специфического понимания природы божества, мира и человека. Это знание может быть, как представляется, выражено в «верованиях».

Под верованиями подразумевается религиозное знание, причем такое знание, 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 пола-

гает современная философия религии, понятие «верования» правомерно применять и при обращении к тем религиозным традициям, где оно не употребляется.

Отсюда можно сделать вывод о том, что религиозные верования рассматриваются в философии религии, по существу, как то, что, по нашему мнению, целесообразно называть *«идеационной основой религии»*. Это и обуславливает главным образом пристальный и многосторонний философско-исследовательский интерес к религиозным верованиям. Действительно, во всем религиозном комплексе верования, повторим вероятно, в наибольшей степени соответствуют специфике философского исследования.

Система религиозных верований может быть сопоставлена с системами «светских естественных верований». Современная философия склонна тематизировать как «верования» практически все виды познавательной деятельности, включая науку.

Изучение системы верований в рамках философии религии создает условия для сравнительного изучения религий, поскольку системы верований легче сопоставлять, чем какие-либо другие компоненты религии. Кроме того, верования тематизируют ту или иную религиозную традицию для находящегося вне ее, служат для него, по сути дела, единственным средством понять, что эта традиция значит для тех, кто внутри нее.

Верованиями обладают практически все религии. Такие

религии, как иудаизм, христианство, ислам, индуизм и буддизм, обладают системой верований как своего рода «когнитивной картой» этого и трансцендентного миров. Подобная доктринальная система является попыткой ясной и всеобъемлющей экспликации того, что выражено в мифологическом и символическом языке соответствующего религиозного сообщества, а также имплицировано в культе.

Установление истинности какой-либо религии предполагает установление истинности метафизических высказываний, образующих основу учения этой религии. Среди метафизических высказываний религии особое место занимают «базисные положения», т. е. такие, в которых утверждается как нечто самоочевидное существование последней реальности, основы сущего. Субъект базисного положения выражает центральную реальность доктринальной схемы, а его предикат – базисное понятие этой схемы. Различия между религиями обусловлены различными субъектами базисных положений, предлагаемых как «ответы на базисные религиозные вопросы». Несмотря на то, что объектом исследования в философском религиоведении могут становиться в принципе любые религии (прежде всего в своем доктринальном измерении, в своих верованиях), все же объект исследования большинства философско-религиозных концепций образуют базисные положения теизма.

Теистические положения, избираемые в качестве объекта анализа, представляются как эксплицированный результат

многовековой работы теологической и философской мысли, как квинтэссенция религиозной мудрости Европы.

Современные философы религии под теизмом понимают, как правило, набор определенных религиозно-метафизических утверждений, образующих, по мнению этих философов, основу, сущность теистических религий. Ядром указанных положений являются те, которые тематизируют представления о Боге. Бог постигается как бесконечная, вечная, несотворенная, совершенная личностная реальность. Он сотворил все, что существует вне его, трансцендентен по отношению ко всему сущему, но сохраняет действенное присутствие в мире.

Каждое из теистических положений, исследуемых или обосновываемых в современной философии религии, является, по существу, теологическим утверждением. Концентрация внимания на этих утверждениях может быть оправдана ссылкой на то, что в жизни приверженцев теистических религий положения теизма выступают не как абстрактные метафизические идеи, но как живые верования, направляющие религиозную мысль, чувство и действие – ритуал, молитву, институциональную практику и т. д.

При этом философы осознают, что теистические положения не исчерпывают полноты и своеобразия основных теистических религий, в первую очередь не исчерпывают присущих этим религиям представлений о живом Боге. Очевидно, в частности, что теистические положения не отражают

в полной мере уникальной специфики христианского понимания природы божественной реальности.

§5. Задачи философского религиоведения

Философское изучение религиозных верований может быть ориентировано на решение двух противоположных задач: либо на демонстрацию противоречивости и философской несостоятельности этих верований, либо на их философское оправдание.

Философское религиоведение преследует цель эксплицировать содержание теистических верований, а главное – оправдать и обосновать их правомерность и истинность посредством философской аргументации или подвергнуть критике. В своем базисном оправдательном устремлении философское религиоведение, по существу, смыкается со следующей формой философии религии – философской теологией. Различие между ними состоит в том, что философское религиоведение концентрируется преимущественно на человеческо-субъективной стороне религии, обосновывая правомерность религии как религиозного отношения, а философская теология как философское богопознание обращается к объекту религии.

По возможности полное изучение и осмысление религиозного знания должно заключаться в попытке решения

нескольких ключевых задач. Это прежде всего прояснение отношений религиозного знания с религиозным опытом и религиозной верой. Прояснение этих отношений предполагает философское изучение религиозного опыта и религиозной веры в их целостности, поскольку знание интегрировано в эти феномены.

Следующая задача должна состоять в установлении собственно эпистемологического статуса религиозного знания. Внимание к эпистемологическим проблемам религии, т. е. проблемам оправданности, надежности, рациональности и истинности религиозных верований обусловлено не только традицией философского изучения человеческого познания, но и некоторыми особенностями современного культурного сознания.

Философско-религиозное эпистемологическое исследование образует континуум с философско-религиозным лингвистическим исследованием. Характерной чертой современной философии религии является интенсивное изучение языка религии. Четко прослеживается тесная связь философского исследования языка религии с общей лингвистической ориентацией современной философии.

Интерес к религиозному языку обусловлен главным образом тем, что он служит средством выражения верований как религиозного знания о божестве, мире и человеке.

Основная задача лингвистического исследования, а именно изучение смысла религиозного языка, логически предше-

ствуется основным задачам эпистемологического исследования. В тех случаях, когда эпистемологическое исследование сопряжено с анализом языка, лингвистическое исследование носит инструментальный характер, т. е. подчинено эпистемологическим задачам.

Решение задачи установления эпистемологического статуса религиозного знания должно осуществляться и через соотнесение религиозного знания с другими видами знания, функционирующими в культуре, прежде всего с научным.

Наконец, рассмотрение различных форм философской критики религии образует как бы завершающее звено в философско-религиоведческом осмыслении религиозного знания, поскольку философская критика религии представляет собой, по существу, оспаривание или отрицание правомерности религиозного знания.

§6. Заключение

Как явствует из сказанного выше, мы не придерживаемся традиционного воззрения на задачу философии религии как задачу постижения некоей «сущности» религии. Экспликация, исследование и осмысление религиозного отношения в многообразии его проявлений – вот цель устремлений философии религии как философского религиоведения. Своей цели философское религиоведение может достичь посредством сосредоточения внимания на когнитивном потенциа-

ле, или «измерении», религиозного отношения.

Философское изучение религии призвано исходить из того, что его предмет – религиозное отношение человека – не может быть в принципе постигнут до конца, не может стать, говоря сугубо философским языком, полностью интеллигибельным. В конечном счете это обусловлено тем, что религиозное отношение не является целиком и полностью рационально-прозрачным отношением. Философское религиоведение в нашем понимании не полагает себя в качестве абсолютной инстанции по отношению к религии, соответственно не полагает свои подходы, понятия и теории в качестве абсолютных.

Само употребление термина «философское религиоведение» призвано показать, что данная форма философии религии ориентирована прежде всего на *понимание* феномена религии. Задачу философского религиоведения можно еще определить и как философское осмысление феномена религии.

* * *

В завершение следует отметить, что при рассмотрении философского религиоведения мы преследуем, прежде всего, теоретикосистематические цели. Речь идет о теоретической систематизации в высшей степени многообразных усилий в этой области философского знания. В связи с постав-

ленными целями мы стремились в первую очередь к реконструкции и оценке *теоретической программы*, лежащей в основе той или иной философско-религиозной позиции. К экспликации и анализу каких-то отдельных концепций мы прибегали лишь в тех случаях, когда эти концепции представляют определенную позицию исчерпывающим образом.

Глава вторая.

Религиозный опыт

В качестве исходного момента, исходной предметности философии религии целесообразно выбрать *религиозный опыт*. Философия религии как религиоведение изучает и осмысляет религиозное отношение, т. е. отношение человека к божественной реальности. Религиозное переживание, данное нам как опыт, есть как бы первичная и базисная форма религиозного отношения. Здесь религиозное сознание наиболее отчетливо предстает в своей очевидной данности.

В то же время отсутствие религиозного опыта у того или иного человека, утрата или отсутствие опыта «священного», опыта соотнесенности своей жизни с божественным, с Богом – это и есть, по существу, безрелигиозность в ее разнообразных формах.

Рассмотрение религиозного опыта включает и рассмотрение мистического опыта. Некоторые философы считают религиозный опыт и мистический опыт различными, а то и противоположными видами опыта. Такой подход, вероятно, связан, во-первых, с тем обстоятельством, что мистицизм может носить и нерелигиозный характер, т. е. может не соотноситься с божественной реальностью, и, во-вторых, с тем, что мистический опыт являет некоторые свойства, ко-

которые радикально отличают его от «обычного» религиозного опыта.

На наш взгляд, мистический опыт следует рассматривать как разновидность религиозного опыта. Для обоснования своей позиции сошлемся на то, что большинству его форм присуща фундаментальная характеристика религиозного опыта вообще – опытная соотнесенность с Богом или как-то иначе представляемой божественной реальностью. В качестве еще одного довода отметим, что мистический опыт в некоторых своих важнейших проявлениях предстает, как мы увидим, в качестве предельно интенсивной формы «обычного» религиозного опыта.

Итак, попытаемся дать самое общее и предварительное определение религиозного опыта вообще и такой его специфической разновидности, как мистический опыт.

Религиозный опыт означает непосредственное осознание бытийного присутствия Бога или как-то иначе представляемой божественной реальности. Религиозный опыт означает, что Бог или какая-то Высшая реальность является объектом опыта или полагается в качестве такового. Религиозный опыт – это определенное состояние сознания, всей интеллектуально-эмоциональной сферы, соотносимое субъектом опыта с высшей божественной реальностью. Люди, обладающие религиозным опытом, считают причиной этого опыта божество.

Мистический опыт традиционно воспринимается как са-

мими мистиками, так и теми, кто судит о нем с их слов, как опыт непосредственного, живого контакта с так или иначе представляемой высшей, божественной реальностью. Такой контакт представляется субъекту опыта 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.

Следует подчеркнуть, что когда мы говорим о «религиозном опыте», то имеем в виду именно *опыт*, а не просто «чувство» и тем более некое «самоизвешие». Речь идет об опыте как раз потому, что он может случаться, а может и не случаться. Другими словами, опыт – это событие, а не некое постоянное состояние.

Религиозный опыт не является некоей антропологической константой в том смысле, что он есть постоянная конститутивная данность всякого опыта. В лучшем случае мы вправе говорить о том, что человеку конститутивно дана *принципиальная возможность* религиозного опыта.

Продолжая общую характеристику религиозного опыта, отметим, что религиозный опыт может обозначать либо определенный компонент или аспект религиозного отношения, либо само это отношение в его целостности. В *первом*

случае речь идет об особом виде отношения к божественной реальности, который отличается или даже противопоставляется другим видам религиозного отношения, – таким, как размышление об этой реальности, рассуждение о ней, воспоминание о божественной реальности, вызывание в себе того или иного образа этой реальности и т. п. Одним словом, религиозный опыт как некое непосредственное «живое» отношение (в форме какого-либо восприятия, прямой и интенсивной «захваченное™» этой реальностью, какого-то единения с ней) противопоставляется различным формам непрямого опосредованного отношения к божественной реальности. *Второй* базисный смысл – это понимание религиозного опыта как некоей целостности религиозной жизни. Следует отметить, что употребление выражения «религиозный опыт» во втором смысле встречается гораздо реже, чем употребление в первом смысле.

Итак, из предложенной общей характеристики религиозного опыта явствует, что опыт образует важнейший момент религиозного отношения. Как мы уже отмечали, религиозное отношение стало объектом особого философского рассмотрения только с оформлением философии религии в качестве самостоятельной области философского знания. Если быть более точным, то речь идет об оформлении философии религии как философского религиоведения. Ведь философская теология как другая, по нашей классификации, основная форма философии религии существует практиче-

ски столь же давно, как и европейская философия в целом.

Проблематика философии религии как религиоведения в значительной мере заимствуется из многовековой традиции теологической мысли. Можно даже утверждать, что эта проблематика в немалом ряде случаев представляет собой философизацию соответствующих тем теологической рефлексии. Сказанное относится, разумеется, прежде всего к тем философско-религиозным построениям, которые не исходят из радикально-критических по отношению к религии позиций.

К числу тем, являющихся традиционными для теологической мысли, можно, несомненно, отнести и религиозный опыт. В связи с этим нам кажется целесообразным рассмотреть историю осмысления проблематики религиозного опыта в теологии

§1. Религиозный опыт в осмыслении христианской теологии

Фундаментальным источником всякого теологического размышления служит Св. Писание как «священный текст», содержащий богооткровенное знание. К этому основополагающему источнику теологической мысли в качестве других источников могут добавляться накопленное традицией знание, а также конструктивные усилия разума, прежде всего разума, использующего философское знание.

Связь веры и опыта не тематизируется отчетливо в библейском тексте. В то же время представление об опыте и какие-то средства его осмысления появляются довольно рано в христианской традиции. Разумеется, все это было неразрывно связано с осмыслением веры. В действительности монашеская форма существования и осуществления веры означает проведение – в том числе и как предмет мысли – четкой грани между собственно религиозным опытом и мирским опытом.

На протяжении всего средневековья, особенно в позднее средневековье, религиозный опыт предстает главным образом как *опыт благодати*. С осмыслением благодати в этом ключе мы встречаемся, в числе некоторых других, у таких мыслителей, как Бонавентура и Фома Аквинский. Здесь речь идет, по существу, об опыте отношений между Богом и человеком во всей полноте этого отношения. Особенно важным представляется то обстоятельство, что само опытное отношение между Богом и человеком прежде всего как опыт благодати включает в себе достоверность существования Бога. Опыт в многообразии его проявлений начинает играть все более важную роль в осмыслении веры, в познании веры.

Как известно, средние века были временем расцвета мистицизма. Тогда оформляется и базисное понимание мистицизма как опыта единения души с Богом, как «опытного познания Бога».

Средневековье было временем, когда оформляется и соб-

ственно теоретическая, теологическая проблематика религиозного опыта. Эта проблематика связана в первую очередь со стремлением определить роль опыта как источника достоверности веры в ее целостности, а также роль опыта как фактора познания предмета веры. Средневековая теологическая и философская мысль начинает интенсивно осмыслять познавательное значение опыта в соотношении с такими источниками благочестия и теологического познания, как *разум* и *авторитет*. Определение характера отношений между опытом, авторитетом и разумом чрезвычайно важно не только с точки зрения теологического познания – как познания, осуществляемого в горизонте веры, – но и самой веры как живой и целостной действительности. Чем должна определяться вера как отношение к Богу и как жизненная практика? Спонтанным опытом? Или *послушанием* по отношению к авторитету Церкви? Или разумом, способным к самостоятельным суждениям?

Осмысление всех этих вопросов во многом определило дальнейшую судьбу проблематики религиозного опыта в теологической, а позднее и философской мысли.

Огромное воздействие на теологическое осмысление религиозного опыта, причем не только в протестантизме, оказала Реформация. Особое значение имело понимание реформаторами опыта благодати (милости). Это понимание включало в себя акцентированное внимание на событии богооткровения. Кроме того, оно делало упор на внутреннем

интенсивном и динамичномприятии и усвоении истины и смысла Евангелия. Именно там следует искать подтверждения жизненно важной для верующего достоверности божественной благодати. Опыт достоверности божественной благодати и ведет к таким столь важным «субъектным» состояниям, как любовь и доверие. В таком понимании религиозный опыт и становится фундаментом веры.

Для реформатской традиции имеет особое значение восприятие «опыта слова Писания как Божьего»⁴, складывающееся еще в самом начале Реформации, а затем сохраняющееся на всем протяжении ее существования от Ж. Кальвина до К. Барта и вплоть до наших дней.

Бесспорно, вехой в истории теологического осмысления опыта стало творчество Фридриха Шлейермахера. Это творчество оказало несомненное и мощное воздействие на все многократно предпринимавшиеся в лютеранской теологии попытки сделать опыт фундаментом веры и соответственно фундаментом теологической догматики.

С точки зрения влияния на философскую проблематику религиозного опыта важно то, что работавшие в таком ключе теологи прошлого, а также современные теологи, такие, например, как Э. Юнгель, постоянно стремились и стремятся к постижению религиозного опыта как целостного фено-

⁴ Если исходить из такого понимания религиозного опыта в реформатской традиции, то не будет никаких противоречий с базисной установкой этой традиции, в соответствии с которой теизм может быть сопряжен только с какой-то формой *непрямого* познания Бога.

мена, по отношению к которому недопустимы какие-либо ограничения, проистекающие из предвзятости того или иного толка, например, сциентистского.

В сфере католической теологии наиболее приметным явлением в плане интересующей нас тематики следует считать разработку проблематики «трансцендентального опыта», осуществляемую в основном в контексте «трансцендентального томизма». К собственно философскому варианту этой проблематики мы еще обратимся при рассмотрении философской теологии.

Итак, в традиции теологической мысли была осуществлена тематизация религиозного опыта как такового. Религиозный опыт предстал прежде всего как *опыт благодати*, как *опыт веры*, как *опыт отношения к Слову Божьему и богооткровенному знанию*, данному в Св. Писании, как опыт пребывания в традиции. В любом случае речь шла об опыте как той или иной форме отношения человека к Богу. Само это отношение, включая существование Бога, было чем-то безусловным и совершенно достоверным для теологической мысли.

§2. Оформление философско-религиоведческой проблематики религиозного опыта

Уже отмечалось, что философия религии как философ-

ское религиоведение целый ряд своих ключевых тем получает от теологической традиции. Философия религии может использовать и теоретический потенциал, накопленный теологией в течение многих веков. Конечно, тематика и результаты ее осмысления претерпевают в философии религии определенную трансформацию, нередко весьма радикальную.

Разумеется, традиция теологической мысли не являлась единственным источником, питавшим философскую проблематику религиозного опыта. В свое время мощное воздействие на оформление собственно философской проблематики религиозного опыта на рубеже XVIII – XIX вв. оказали классический британский эмпиризм с его разработкой проблематики опыта и субъекта, классическая немецкая философия, прежде всего философско-трансцендентальная проблематика опыта у И. Канта. Важнейшим и теологическим и философским источником стало творчество Фридриха Шлейермахера, которое вобрало в себя многие важнейшие теологические и философские темы, связанные с религиозным опытом. Главное же заключалось в том, что Шлейермахер положил религиозный опыт и его осмысление в основу всего построения теологии, в том числе – в основу разработки догматики как сердцевины теологии.

Впоследствии на разработку проблематики опыта в философском религиоведении оказывали влияние в той или иной мере практически все движения и течения европейской фи-

лософии, в которых проблематика опыта как такового занимала заметное место. Важную роль в оформлении и дальнейшей разработке проблематики религиозного опыта сыграли такие мыслители XIX – начала XX в., как Т. Фехнер, Г. Тиррелл, Ф. фон Хюгель и особенно У. Джеймс. Упомянем далее столь влиятельные философские движения нашего столетия, как философская феноменология и аналитическая философия. Многие положения и методологические средства феноменологии и аналитической философии настолько интегрированы в философско-религиозное исследование религиозного опыта, что без них это исследование уже непредставимо.

Таким образом, та разновидность философии религии, которая занимается религиозным опытом, вобрала в себя весьма многообразные теоретические и методологические подходы, разработанные в европейской теологической и философской традиции.

§3. Задачи философского исследования религиозного опыта

В данной работе мы преследуем главным образом системно-концептуальные цели. И наше рассмотрение религиозного опыта будет носить преимущественно такой характер. Сейчас нам нужно определить основные задачи, которые решает философия религии как философское религиоведение

при обращении к религиозному опыту.

Рассмотрение религиозного опыта включает два взаимосвязанных компонента.

В качестве *первой задачи* мы предпримем попытку дать общую описательную характеристику религиозного опыта, установить его конститутивные признаки. При этом речь может идти как об общих признаках, так и признаках, специфических для тех или иных его разновидностей. Очевидно, что данная исследовательская задача тесно увязывается с задачей разработки какой-то типологии религиозного опыта.

Вторая задача связана с решением эпистемологических проблем. Все они центрируются на проблеме когнитивного потенциала религиозного опыта. Каждая из главных задач философского изучения и осмысления религиозного опыта, как и вся философско-религиозная тематика, теснейшим образом связана с определенной проблемной ситуацией религии вообще, и прежде всего с ситуацией религии в современном мире.

– Стремление к решению задачи общей описательной характеристики религиозного опыта, включая мистический опыт, связано прежде всего с желанием выделить его из всего массива, из всего многообразия человеческого опыта. Это становится возможным, только если указаны конститутивные признаки религиозного опыта, задающие его специфичность.

Общая характеристика призвана, далее, каким-то обра-

зом упорядочить для мысли пестрое многообразие религиозного опыта. А он в высшей степени многообразен по своим проявлениям.

Историческая изменчивость существования даже самых устойчивых традиций ведет к многообразию религиозного опыта. Важнейшим фактором многообразия религиозного опыта является и личностное своеобразие тех, у кого есть такой опыт. Религиозный опыт есть, как правило, состояние, в котором интенсивным и целостным образом проявляется и воплощается носитель опыта.

Наконец, не будем забывать, что только после того, как религиозный опыт будет охарактеризован как некое совокупное, хотя и чрезвычайно гетерогенное образование, можно приступать к решению других теоретических задач, связанных с его осмыслением.

На примере второй из выделенных главных задач особенно отчетливо видно, что оформление философской проблематики религиозного опыта было обусловлено целым рядом факторов, связанных с оформлением философии религии как философского религиоведения в целом. Одним из таких факторов была частичная утрата теологией христианских конфессий своего традиционного статуса как высшего и в принципе неоспоримого знания о Боге, мире и человеке.

Утверждение в условиях Нового времени автономных по отношению к религии и теологии науки и философии – с их безусловным, особенно в случае с наукой, авторитетом –

как источников независимого от религии знания о бытии заключало в себе потенциал радикального сомнения в религии и теологии.

Традиционно важнейшими источниками теологии, прежде всего источниками разработки ее догматических компонентов, были откровение и философская метафизика. В Новое время эти источники теологии были поставлены под сомнение. Резкой критике подвергся статус Библии как священного текста. Критика философской метафизики, питавшей на протяжении многих столетий теологический разум, не могла не сказаться на когнитивном и культурном статусе последнего.

В этих условиях обращение к религиозному опыту, выделение его в автономную проблемную сферу теологической и философской рефлексии, в общем и целом, проистекало из желания обрести для религиозности опору, относительно независимую от апелляции к божественному откровению и разуму.

Можно поставить под сомнение традиционный статус Св. Писания, можно указывать на недостаточность и несостоятельность философско-метафизического разума в религиозных делах, но нельзя сомневаться в наличии религиозной жизни, религиозного опыта, нельзя сомневаться в том, что для людей, обладающих религиозным опытом, этот опыт означает совершенно достоверную встречу с Богом, с божественным. Это очевидное обстоятельство теологии над-

лежит осмыслить и использовать в конструктивных целях. Таким образом, основной причиной обращения теологии к проблематике религиозного опыта можно считать стремление обрести в религиозном опыте опору для религиозного отношения и надежную основу для теологического познания.

Философия религии всегда так или иначе определяется ситуацией религии в обществе и культуре. Философия религии не может не принимать во внимание то, что происходит в теоретической сфере религии – теологии. Все это вело к оформлению в философии религии проблематики религиозного опыта. В этой области первоочередная задача философии религии заключается в том, чтобы *проверить* религиозный опыт с точки зрения его познавательного потенциала, т. е. возможности религиозного опыта служить источником познания Бога.

При всем многообразии мотиваций и способов реализаций философского интереса к религиозному опыту все они сводятся в конечном итоге к стремлению дать тот или иной ответ на вопрос о *непосредственной интуитивной религиозной достоверности*. Речь идет в действительности о проверке когнитивного потенциала религиозного опыта, его способности служить источником достоверного религиозного знания, достоверного в первую очередь в том смысле, что оно надежно и истинно вне соотнесения, опосредования какими-либо другими видами познания, прежде всего поня-

тийно-дискурсивного познания, философского в том числе.

Этим обстоятельством во многом объясняется и интенсивный интерес со стороны философии религии, особенно современной, к мистическому опыту как важнейшей разновидности религиозного опыта. Здесь совпадение с общим исследованием религиозного опыта состоит в осмыслении того, может ли мистический опыт служить средством удостоверить существование божественной реальности, как ее понимают различные религиозные традиции.

Разумеется, в разных религиозных традициях различно понимается сама божественная реальность, а также различно представляется характер мистического контакта с этой реальностью. Различно и отношение к мистицизму. Если в одних религиозных традициях мистический опыт вообще трудно и условно отделим от религиозно-метафического опыта в рамках этих традиций, то в других, прежде всего монотеистических, традициях понимание мистицизма и соответственно отношение к нему никогда не были однозначными. Неоднозначность проистекала прежде всего из того, что это – религии откровения, что предполагает известную нормативную регламентацию религиозного переживания. Мистический опыт может являться здесь, с одной стороны, как инстанция, подтверждающая принципиальные мифологические и доктринальные компоненты этих традиций, но, с другой стороны, мистики могут выступать в качестве своего рода религиозных анархистов, ставящих под сомнение некото-

рые из этих компонентов. Но даже в последнем случае, как правило, признается своеобразное достоинство мистического переживания, и тем более высокодостойным представляется мистический опыт, содержание которого не расходится с принципиальным содержанием данной традиции.

Прослеживаемое во всех основных религиозных традициях представление о мистицизме как об опыте непосредственной причастности к высшей реальности приобретает особую ценность для религиозного сознания в современных условиях. Радикальные трансформации всех сторон жизни неизбежно затрагивают и религиозно-культурные традиции. Каждая из них испытывает жесткое давление со стороны различных светских мировоззрений, так или иначе санкционирующих происходящие изменения.

В этой ситуации мистицизм, воспринимаемый как опыт непосредственного контакта с высшей реальностью, какой ее представляет та или иная религиозная традиция, может в принципе выступить в качестве средства безусловного удостоверения ее основных содержательных моментов. Ведь мистический опыт, как утверждается, по самой своей природе есть нечто «самоудостоверяющееся», т. е. его содержание не нуждается в подтверждении какого-либо рода. Соответственно он будто бы обладает каким-то иммунитетом по отношению ко всяким попыткам его опровержения. Иными словами, мистицизм может восприниматься как безусловная, несокрушимая, оправдательная инстанция по отноше-

нию к конкретным религиозным традициям или религиозности вообще.

– Две выделенные нами основные задачи философского исследования религиозного опыта различаются и по исследовательским подходам.

– При решении первой из них философ обязан исходить исключительно из того, каким опыт представляется самим субъектам опыта. Другими словами, философ должен стремиться исключительно к аналитическому расчленению и описанию того, что сообщается о религиозном опыте самими субъектами этого опыта. При описании опыта главную роль играет то, что говорит субъект опыта. Религиозные опыты нельзя описать отдельно от системы верований субъектов опыта, включая их веру в то, что испытываемый объект существует. Это означает, что описание религиозного опыта будет включать указание на причину события, связанную с существованием божественной реальности, с существованием сверхъестественного. Нельзя, например, описать какого-либо человека, свидетельствующего о своем опыте, не ссылаясь при этом на его убеждение в том, что Бог существует и может обращаться к людям. В этом смысле религиозный опыт нельзя свести к какому-либо другому виду опыта. Если мы поступим подобным образом, то поступим неверно по отношению к этому опыту.

– Решение второй задачи позволяет занять более дистанцированную позицию по отношению к религиозному опыту.

Действительно, познавательное содержание этого опыта, его когнитивный потенциал является совершенно достоверным для субъекта религиозного опыта. В то же время эпистемологическое исследование религиозного опыта целесообразно начать с того, чтобы квалифицировать как его «интерпретацию» то понимание опыта, которое есть у самих его субъектов. Как мы видели, понимание опыта самими субъектами опыта определяется тем, какой предстает в их опыте божественная, трансцендентная, святая и т. п. реальность.

Когда мы квалифицируем как «интерпретацию» представление о божественной реальности и связанное с этим представлением отношение к божественной реальности, то, по существу, мы ничего не изменяем в понимании религиозного опыта самими субъектами опыта.

В то же время мы уже определенным образом дистанцировались от этого опыта. Однако это лишь начальный момент. Ведь и описательные процедуры означают в действительности дистанцирование от опыта, каким он представляется субъектам опыта. Дистанцирование от непосредственного религиозного опыта должно сопровождаться проблематизацией. Именно *проблематизация* открывает, как мы увидим, дорогу к собственно философско-эпистемологическому осмыслению религиозной) опыта.

§4. Описательная характеристика религиозного опыта

– Описательная характеристика религиозного опыта в соответствии с нашим подходом означает в первую очередь установление *конститутивных свойств*, т. е. свойств, делающих этот опыт религиозным и отличающим его от других видов человеческого опыта. Подобная характеристика включает как «субъектные» свойства, сопряженные прежде всего с «переживательной» составляющей опыта, так и «объектные», под которыми следует понимать инкорпорированные в опыт представления о характере божественной реальности.

Подчеркнем условность такого разделения, поскольку специфика религиозного опыта заключается, в числе прочего, во внутренней интегрированности и плотности, а в некоторых разновидностях мистического опыта вообще наблюдается, как мы увидим, «забвение» субъективных моментов.

Тем не менее целесообразно проводить указанное различие в целях более рельефной характеристики религиозного опыта. Кроме того, это создает условия для определенного соотношения с характером божественной реальности, представляющей в опыте.

Отметим прежде всего *рецептивный* и *пассивный* характер религиозного опыта. Религиозный опыт не воспринимается его субъектом как то, что сам этот субъект каким-то

образом породил или создал. Скорее, опыт и его содержание «захватили» субъекта опыта, сделали его своим вместилищем. Характеристика религиозного опыта как пассивного и рецептивного означает, что такой опыт нельзя отождествлять с сознательным волевым или познавательным усилием. Для субъектов опыта их опыт означает, что Бог суверенным образом являет им свое бытие, свое присутствие и волю.

Рецептивно-пассивный характер религиозного опыта можно в общем считать «субъектным» свойством. Подобным свойством являются и разнообразные чувства, сопровождающие, как правило, религиозный опыт. Люди, обладающие таким опытом, особенно мистическим опытом, указывают чаще всего на чувства потрясенности, глубокой удовлетворенности, радости, счастья, блаженства и т. п.

В качестве следующей важной характеристики религиозного опыта следует назвать его «*объективность*». Объективность религиозного опыта неразрывным образом связана с его рецептивностью и пассивностью. Объективность религиозного опыта можно понимать в субъектном и в объектном аспекте. В *субъектном* плане объективность, о которой идет речь, означает, что у субъекта опыта нет никаких сомнений в достоверности своего состояния и, главное, – в достоверности содержания опыта. Объективность религиозного опыта в *объектном* плане означает, что субъект опыта соотносит себя с объективно существующей реальностью, воспринимает себя как восприимчика и созерцателя этой реаль-

ности. Эта реальность воспринимается не только как объективная в смысле внеположности субъекту и независимости от него, но и как безусловно действительная и действенная реальность.

Для субъекта религиозного опыта существование Бога или иначе понимаемой божественной реальности безусловно достоверно. Именно данная характеристика религиозного опыта служит основной причиной философского интереса к нему.

Еще одной важнейшей характеристикой религиозного опыта следует считать осознание соотнесенности с *трансцендентным бытием*. Практически всегда испытывающий считает свой опыт опытом трансценденции. Отметим, что здесь «трансцендентное» понимается как «сверхмирское», «надмирное», «выходящее за пределы мира». (Мы делаем это замечание потому, что в философии «трансцендентное» может пониматься и просто как нечто находящееся вне сознания субъекта или выходящее, «трансцендирующее» субъектную «имманентную» сферу.)

Религиозный опыт означает осознание трансцендентного, сверхъестественного присутствия или бытия, т. е. осознание присутствия Бога самого по себе или в каком-то своем действии. Религиозный опыт означает, далее, что осознаваемое и воспринимаемое в опыте (трансцендентное в том или ином смысле бытие) свято, священно, божественно. Это означает, в числе прочего, что религиозный опыт содержит и онтоло-

гический и ценностный, или аксиологический, компоненты. Содержание опыта для субъекта этого опыта не только полностью достоверно по своему бытию, но и обладает безусловной ценностью. Предметом религиозного сознания является божественное, или «священное», если делать упор на ценностном аспекте божественного.

Всякая теистическая идея Бога, особенно христианская, содержит обозначаемые ясными и отчетливыми понятиями предикаты, которые можно назвать рациональными. Это такие предикаты, как «дух», «разум», целеполагающая воля, благая воля, всемогущество, сущностное единство, осознанность и т. п. В то же время рациональные предикаты не исчерпывают сущности божества. Рациональное, скорее, выступает как моменты того, что в своей сути иррационально, невыразимо и понятийно непостижимо. Р. Отто обозначает это словом «священное», подчеркивая при этом, что «священное» ни в коем случае не следует понимать, что стало привычным, в сугубо моральном смысле. «Священное», взятое вне своей моральной и рациональной определенности, обозначается словом «нуминозное» Бога следует постигать посредством чего-то, что выходит за пределы рационального, а именно посредством чувства.

Религиозный опыт является чувством или, точнее, комплексом чувств. Это чувство может принимать разнообразные формы. «Чувство (*mysterium tremendum*) – Неслыханной тайны) может мягко пронизать душу, приняв форму па-

рящего, спокойного, глубокого благоговения – пишет Рудольф Отто (1869—1937), – оно может перейти в устойчивое состояние души, еще долго вибрирующей и трепещущей... Оно может неожиданно вырваться из души в спазмах и конвульсиях. Оно может вести к удивительной взволнованности, опьянению, взлетам и экстазу”¹.

Р. Отто обнаруживает, что нуминозное проявляется в трех специфических типах чувства. Это чувство зависимости, принимающее форму чувства тварности, чувства «собственного ничтожества и преходящности в сопоставлении с тем, что возвышается над всеми творениями». Это, далее, чувство религиозного благоговейного ужаса и бессилия перед «*mysterium tremendum*» (неслыханной тайной). И, наконец, это чувство томления по трансцендентному существу, чарующему нас. Нам присуще беспокойство, томление по Богу.

– В приведенных характеристиках религиозного опыта довольно четко прослеживается субъект-объектная различенность внутри опыта. Она может носить варьирующуюся степень выраженности и интенсивности, однако ее осознание самими субъектами опыта устойчиво сохраняется.

Особенность мистического опыта, если говорить в самом общем плане, заключается прежде всего в преодолении или по меньшей мере в резком ослаблении или преображении субъект-объектной различенностиTM. Напомним, что в соответствии с предложенным определением мистический

опыт – это такой опыт, который воспринимается самими мистиками как опыт непосредственного живого контакта с так или иначе представляемой высшей, божественной реальностью. Такой контакт предстает как «единение» с этой реальностью, «растворение» в ней, «погружение» в нее, «восхождение» или «нисхождение» к ней.

Изучение религиозного опыта в современной философии религии в основном носит форму исследования мистического опыта, исследования мистики, или мистицизма, рассматриваемого нередко как «парадигма» религиозного опыта. При этом, однако, философское изучение мистицизма образует относительно автономную область исследований, в чем-то совпадающую, а в чем-то расходящуюся с общим изучением религиозного опыта, о котором только что шла речь.

Можно указать несколько причин такого обособления. Одна из основных заключается в том, что мистический опыт в общем и целом понимается как качественно отличный от «обычного религиозного опыта». Правда, как мы увидим, исследователи не сумели добиться весомых результатов в определении таких различий.

Другая важнейшая причина связана с тем, что изучение мистицизма носит преимущественно компаративистский характер. Здесь наряду с факторами, обусловленными интернационализацией религиозной жизни, важную роль играет то обстоятельство, что исследователи мистицизма могут опереться на результаты интенсивного изучения внеевро-

пейских культур и религий и вообще на исследовательский опыт в индологии, буддологии, синологии и т. д. Сегодня общетеоретические проблемы в изучении мистицизма решаются главным образом на компаративистской основе. При этом наиболее интенсивно используются свидетельства из индуистской, буддийской, иудаистской, христианской и исламской традиций.

Обращаясь к мистическому опыту, отметим, что этому опыту присущи многие из тех свойств, на которые было указано выше. Это прежде всего такие свойства, как объективность (в описанном смысле); осознание постигаемой в опыте реальности как высшей, или последней; осознание того, что воспринимаемое свято, священно, божественно; сопровождающие опыт чувства радости, удовлетворения, блаженства, счастья. Эти свойства претерпевают некоторую модификацию как свойства мистического опыта, однако указание на них как на свойства религиозного опыта вообще сохраняет силу.

В то же время представляется возможным описать и некоторые специфичные сугубо для мистического опыта свойства. Указание на них, по существу, уже содержится в том определении мистического опыта, которое мы используем. Кроме того, мистики единодушно отмечают, что их опыт пронизан противоречиями и парадоксами. Такая характеристика опыта призвана, вероятно, подчеркнуть его уникальность, радикальное отличие от всех привычных разновидно-

стей человеческого опыта. Еще одним, причем всегда привлекавшим наибольшее внимание свойством, своего опыта мистики считают его «невыразимость». В высшей степени интересным свойством мистического опыта является ощущение субъектами этого опыта свободы от всяких пространственно-временных условий и ограничений. Наконец, мистики подчеркивают абсолютную мощь, предельную, а то и запредельную мощь, интенсивность и экстатичность своего опыта.

– Общей характеристикой всех разновидностей религиозного опыта, мистического в том числе, является осознание постигаемой в опыте реальности как высшей или божественной реальности. Какой же предстает реальность в мистическом опыте?

Казалось бы, вопрос этот излишен, поскольку в большинстве мистических свидетельств воспроизводятся представления о реальности тех религиозных традиций, которым принадлежат авторы этих свидетельств. Можно поэтому говорить только об особом мистическом опытным постижении – «единящем», «экстатическом», «интенсивном» и т. п. – божественной реальности, какой ее знает та или иная религиозная традиция.

– Перед нами открываются следующие возможности. *Первая* заключается в признании только что описанной позиции как единственно возможной. Соответственно, мы будем иметь дело исключительно с «христианским», «исламским»,

«адвайтистским», «махаянистским» и т. п. мистицизмом, а реальность, какой ее нам представляют мистики, будет в общем совпадать с фундаментальными онтологическими доктринальными положениями указанных традиций. *Вторая* возможность состоит в том, чтобы попытаться выявить некоторые общие моменты в свидетельствах о Высшей Реальности, которые предлагают нам мистики. При этом не ставятся под сомнение сами свидетельства, а лишь предпринимается попытка некоторого обобщения. Искомое обобщение носит при этом характер типологизации.

Третья возможность – попытка указать в контексте изучения и осмысления мистического опыта на существование некоей единственной и единой высшей божественной Реальности, различно предстающей в различных религиях вследствие слабости и неадекватности человеческих возможностей восприятия и постижения этой Реальности.

– Указанные нами возможности представляют и основные позиции в понимании соотношения мистицизма и религии. В соответствии с *первой* позицией существует только мистицизм как особая форма религиозной жизни той или иной конкретной традиции. Всякое провозглашение всеобщего мистицизма в соответствии с такой позицией не имеет под собой реальных оснований. При изучении мистицизма такая позиция проявляется в утверждениях о неправомерности концептуализации «универсального мистицизма». В связи с этим подвергается сомнению и правомерность сравни-

тельного изучения мистицизма. Утверждается, в частности, что общие феноменологические характеристики требуют такой спецификации применительно к конкретным традициям, что в этом процессе вообще исчезает содержание этих характеристик и категорий.

Сторонники такого воззрения считают, что есть только мистицизм конкретной религиозной традиции, что повторяющиеся в различных описаниях характеристики неправомерно считать универсальными характеристиками. Их следует, как утверждается, воспринимать сугубо контекстуально, как значимые лишь в определенной культурно-религиозной среде, поскольку значения слов, используемых в описаниях, определяемы только контекстуально. В каждой традиции язык специфичен, он невзаимозаменяем с другими. Мы имеем дело с языками, и только с языками.

В соответствии со *второй* позицией мистицизм относительно автономен по отношению к религиозно-культурным традициям. При изучении мистицизма можно поэтому в свидетельствах о мистическом опыте выявить содержательные моменты, которые, с одной стороны, не совпадают с мифологическими, доктринальными, этическими и т. д. компонентами той или иной религиозной традиции, а с другой – являются общими для таких свидетельств, относящихся к разным эпохам и культурам. Соответственно возможны универсальные определения, установление набора общих характеристик, создание межкультурной типологии мистического

опыта. Это делается, даже невзирая на то, что в таких высказываниях преимущественно воспроизводятся доктринальные утверждения той или иной религиозной традиции. По-видимому, это возможно потому, что в описаниях мистически постигаемой реальности наряду с доктринальными высказываниями присутствует сходная метафорика «высоты», «глубины», «центра», «ночи», «мрака», «слепащего» или «невыносимого» света, «тишины», «молчания» и т. п. Кроме того, и в высказываниях, в общем вписывающихся в доктринально-ортодоксальный контур какой-то традиции, есть содержание, которое позволяет говорить об известном «зазоре» между устоявшимся каноном этой традиции и конкретным опытом того или иного мистика. Все это и наталкивает на мысль о возможном совпадении представлений о мистически постигаемой реальности у представителей различных традиций.

Установление определенных общих моментов в свидетельствах о высшей божественной Реальности, предстающей мистикам, по существу, не перечеркивает первой возможности. Указание на некие общие характеристики в свидетельствах мистиков о высшей Реальности позволяет как минимум приверженцам конкретной религиозной традиции четче осознать свои фундаментальные верования, а возможно, и продвинуться дальше в их понимании благодаря более глубокому осмыслению их уникальной специфики.

А реализация *третьей* из указанных выше возможно-

стей теснейшим образом связана с реализацией второй. Ведь именно разработка межрелигиозной типологии мистического опыта и конкретно выделение в отдельный вид некоего «сырого», «изначального» опыта, в котором будто бы отсутствует, в числе прочего, и все, что связано с конкретными религиями, открывает путь к представлениям о существовании единой и единственной божественной Реальности.

– Таким образом, в известной мере упрощая ситуацию, мы можем сказать, что вторая из выделенных нами возможностей осмысления высшей божественной Реальности, какой она предстает в мистических свидетельствах, служит условием возможности реализации двух других. В связи с этим мы уделим ей преимущественное внимание.

Перед нами прежде всего стоит задача проанализировать те типологии мистического опыта, что были разработаны в философии религии на *компаративистской основе*.

Одну из первых и оказавшуюся наиболее влиятельной разработку подобной типологии предпринял Рудольф Отто. Отто различает «два мистических пути»: мистицизм «внутреннего видения», «погружения в себя» и мистицизм «видения единства». Первый путь 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 прийти к прозрению, найти здесь

или бесконечное, или Бога, или брахмана”².

Второй путь Отто называет «видением единства». Вещи и процессы мира здесь уже не многое, разделенное, разорванное, но каким-то образом все, 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 первом 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».

Уолтер Стейс³, по сути дела, воспроизводит типологию Отто. Он различает две категории мистицизма: «экстравертивный» и «интровертивный» типы. 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 ос-

нове единстве. 2. Воспринимаемый мир предстает как живой, сознательный или как укорененный во всеобъемлющей жизни и сознании. Интровертивный мистицизм – это сознание единства, но сознание, совершенно лишенное обычного содержания. Испытываемое единство – единение с нирваной, Богом, всеобъемлющим «я». Интровертивный мистик не ощущает пространства и времени.

Наряду с Отто и Стейсом наибольшую известность в области изучения мистицизма получили работы Р. С. Зенера⁴. Отвергая распространенное представление о том, что мистицизм всегда и везде один и тот же, Зенер выделяет 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 преодолевается пространство и время, а главное, в отличие от паненгенического мистического опыта, 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 Бхагавад-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.

Выделение теистического мистицизма в самостоятельный тип вызвало широкий резонанс в современной философии религии. Как известно, отношение к мистицизму в монотеистических традициях всегда было настороженным. Мистицизм представлялся несущим угрозу религиозного анархизма, нередко отождествлялся с пантеизмом, с самообожествлением. Христианские церкви опасались, кроме того, что он имеет антиринитарные тенденции.

Указанные классификации мистического опыта определили характер исследовательской работы в данной области. Все дальнейшие усилия свелись к защите, уточнению и критике указанных классификаций.

Так, Филипп Олмонд отмечает, что выражение «мистический опыт» охватывает два класса опыта. Во-первых, мы можем обладать опытом, в котором мир постигается как всеохватывающее единство, связанность, единость. То, что раньше казалось расчлененным, множественным и бессвязным, предстает как реально объединенное целое. «Этот вид опы-

та – различно называемый паненгеническим, экстравертивным, путем Единства – представляет специфическую версию того более общего способа религиозного восприятия, в котором «божественное», «трансцендентное», «реальное» воспринимаются посредством преобразования повседневного мира нормального сознания”⁵.

Во-вторых, мы обладаем опытом, который совсем не включает «публичных явлений», мир выносится за скобки, и это происходит «внутри» индивида. Существуют значительные разногласия относительно этого внутреннего, интровертивного опыта. Такой опыт, как правило, является результатом созерцательного пути. Он дает знание о реальности «за», «вне», «внутри» публичных явлений.

Наиболее интересной и полной представляется типология мистического опыта, предложенная Уильямом Уэйнрайтом⁶. Он признает правомерность деления на экстравертивный и интровертивный 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.

По Уэйнрайту, существует 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 преобразования

и (или) впечатлением вневременное™. 2. Ощущение природы как живого присутствия. 3. Ощущение, что все прозрачно относительно вечного настоящего. 4. Последний тип экстравертивного мистицизма связан с представлением о пустоте мира в мадхьямике.

Есть, по мнению Уэйнрайта, определенные основания считать, что существуют два различных типа интровертивного 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 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 чаще всего выражаются посредством образности взаимной любви. В некоторых отношениях этот опыт подобен нуминозному, поскольку оба дуалистичны. В обоих случаях испытывающий обычно не использует понятия и образы, пред-

полагающие личность объекта.

– Выделение в рамках разработки указанных типологий «монистического» мистического состояния создает, на наш взгляд, определенные условия для рассмотрения вопроса о существовании единой и единственной божественной Реальности.

И постановка этого вопроса, и попытки какого-то ответа на него имеют особый смысл в контексте рассмотрения мистического опыта. Объяснение этому следует, на наш взгляд, искать в том, что подлинно утвердительный ответ на вопрос о возможном единстве всех религий может заключаться только в обоснованном указании на существование одной-единственной божественной Реальности, будто бы лишь различным образом воспринимаемой, лишь различно предстающей различным людям в силу ограниченности их возможностей воспринимать эту единую и единственную божественную Реальность.

Монистический опыт предполагает непосредственное и не соотносящееся ни с чем сознание какой-то Реальности, предшествующей всякому различению субъекта и объекта. Некоторые мистики заявляют, что способны достичь такого состояния, в котором уже нет самосознания и сознания объектов, в котором устраняется всякое осознаваемое содержание – сознание различий между объектами восприятия, внутренних состояний, таких, как радость, сознание себя как отдельного бытия, объектов медитации как отличных от са-

мого себя и, наконец, самого сознания. В конечном мистическом интуитивном состоянии все – прошлое, настоящее и будущее – объединяется в чистом сознании. В конечном итоге достигается чистое сознание, в котором забываются все категории, идеи и внешний мир.

Если подобное забывание и т. п. возможно и если мистик действительно может достичь состояния чистого сознания, в котором нет ни объекта, ни содержания сознания, то в таком случае этот опыт можно квалифицировать как испытание, соответственно опытное познание искомой единой и единственной божественной Реальности.

– Описательная характеристика религиозного опыта позволяет нам предложить определенную типологию этого опыта.

При классификации или типологизации религиозного опыта следует прежде всего исходить из характера божественной реальности, которая предстает субъекту опыта, следует исходить из того, что сам субъект опыта может каким-то образом тематизировать и даже определить это объектное содержание своего опыта. Этот критерий позволяет одновременно дать характеристику религиозного опыта по его принадлежности к той или иной религиозной традиции.

Итак, опираясь на указанный классификационный критерий, можно выделить следующие основные формы религиозного опыта: нуминозный, теистический и мистический.

Каждая из этих форм может получать более дифференцированное осмысление. Кроме того, эти формы могут накладываться друг на друга, пересекаться друг с другом в конкретном религиозном опыте. Так, теистическому опыту присущи, как правило, многие моменты нуминозного опыта. В то же время можно в определенных случаях говорить о «теистическом мистическом опыте».

§5. Эпистемологический статус религиозного опыта

Мы выделили две основные задачи, или ориентации, философского изучения и осмысления религиозного опыта, каждая из которых складывается из определенного числа конкретных задач. В предыдущем параграфе была осуществлена описательная характеристика религиозного опыта, включая мистический опыт.

Сейчас мы приступаем к решению второй из выделенных нами основных задач — философско-эпистемологической оценке религиозного опыта, в том числе мистического опыта. Как и в случае с первой задачей, вторая складывается из ряда конкретных.

— Имеет смысл еще раз напомнить базисные теоретико-методологические особенности способов решения указанных задач, т. е. задач описательной характеристики и философско-эпистемологической оценки.

Объектом изучения может становиться лишь такой религиозный опыт, который стал публичным. Религиозный опыт, ставший публичным, – это религиозный опыт, который получил вербализацию, т. е. оказался облеченным в язык, а также получил тематизацию. Другими словами, объектом философского изучения может стать лишь тот религиозный опыт, который сам субъект опыта облек в язык, определенным образом описал и соответственно охарактеризовал.

– При решении *первой* из выделенных нами задач – описательной характеристики религиозного опыта – мы должны были исходить только из той вербализации и тематизации опыта, которые предлагают сами субъекты опыта. Исследовательская задача заключалась в «описании описания» опыта, которое предлагают сами субъекты опыта. Такое «описание описания» дает возможность, как мы видели, выделить определенные конститутивные свойства религиозного опыта, осуществить более рельефную тематизацию божественной реальности, какой она предстает в опыте, а также дает возможность разработать типологию религиозного опыта.

Аналитическое описание религиозного опыта содержит в себе, разумеется, определенное дистанцирование по отношению к непосредственному религиозному опыту. И все же такое дистанцирование по существу ничего не меняет в понимании религиозного опыта самими субъектами опыта.

Сказанное можно выразить и следующим образом. Вербализация и тематизация религиозного опыта субъектами

опыта может быть названа его «интерпретацией», осуществляемой самими субъектами опыта. Философско-аналитическое описание религиозного опыта принимает поначалу интерпретацию этого опыта такой, какой ее предлагают субъекты опыта.

– При решении же *второй* – эпистемологической – задачи философия религии осуществляет «проблематизацию» той интерпретации религиозного опыта, которую предлагают сами субъекты этого опыта. Она осуществляет проблематизацию той интерпретации, которая содержится в опыте, инкорпорирована в него. По существу, это будет «интерпретация интерпретации».

Интерпретация религиозного опыта, присутствующая в нем самом, образующая часть его содержания, есть прежде всего наличествующее в опыте, инкорпорированное в него знание субъекта опыта о Боге, мире и самом себе.

Когда такая интерпретация проблематизируется, т. е. становится объектом философского рассмотрения, то соответственно объектом рассмотрения становится содержащееся в религиозном опыте знание. *Философская проблематизация религиозного опыта и означает постановку проблемы эпистемологического статуса знания, инкорпорированного в опыт.*

Вербализация и тематизация религиозного опыта его субъектом, в первую очередь тематизация божественной реальности, своего знания о ней, осуществляется 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 интерпретации религиозного опыта.

В своей сути проблема отношения религиозного, в том числе мистического, опыта и его интерпретации – это проблема того, оказывает ли *язык*, которым пользуется субъект опыта, и *интерпретация* какое-то *формирующее воздействие* на сам опыт, или интерпретация является чем-то, что *накладывается* на опыт, высказывается о нем. Иными словами, следует ли религиозный, в том числе мистический опыт, рассматривать как какое-то «чистое» событие, получающее затем определенную вербализацию и интерпретацию, или понятийность, вообще содержание культурно-религиозной традиции изначально, «конститутивно» интегрировано в фактуру опыта.

Постановка этой проблемы открывает путь к установлению эпистемологического статуса знания, наличествующего в религиозном опыте и соответственно эпистемологического статуса этого опыта в целом.

Проверка правомерности знания, содержащегося в религиозном опыте, носит характер проверки того, может ли религиозный опыт сам по себе служить источником, причем надежным источником, того знания, что присутствует в опыте. Иными словами, установление эпистемологического ста-

туса религиозного опыта означает проверку происхождения знания о божественной Реальности, как знания, даваемого именно опытом.

Подчеркнем еще раз, что установление эпистемологического статуса религиозного опыта осуществляется *извне опыта*, осуществляется фактически *внешним философским наблюдателем*. Для самих субъектов религиозного опыта, тем более субъектов мистического опыта, их опыт есть нечто совершенно достоверное во всех отношениях, в том числе он совершенно достоверен как знание о той божественной реальности, которая предстала в опыте. Для них религиозный опыт не может объясняться посредством естественных причин. Самое обозначение опыта как религиозного будет означать, что испытывающие обладают определенными верованиями относительно того, что они считают причиной своего опыта. Указание на причину образует часть описания опыта.

Но в таком случае религиозный опыт нельзя использовать для оправдания верования относительно существования этой причины. Сделать это означало бы прибегнуть к аргументации, движущейся по кругу: опыт является религиозным потому, что кто-то считает его причиной Бога, и в то же время человек на основании своего религиозного опыта полагает себя вправе считать, что Бог существует.

– Итак, в основу процедуры установления эпистемологического статуса религиозного опыта должна быть положена попытка ответить на вопрос о том, а способен ли религиоз-

ный опыт *сам по себе* служить источником содержащегося в нем знания.

Попробуем выработать определенную типологию подходов к проблеме эпистемологического статуса религиозного опыта, исходя из характера ответа на указанный вопрос.

Ответ может быть *отрицательным*. Отрицательный ответ может носить *негативистский* характер, так как отрицается вообще возможность того, что знание, присутствующее в религиозном опыте, может быть правомерным знанием.

Другой вид отрицательного ответа не отвергает возможность того, что это знание может быть правомерным, однако не видит надежного оправдания и обоснования того, что такое знание может дать опыт сам по себе.

Ответ может быть *положительным*. Содержащееся в религиозном опыте знание как знание, даваемое опытом, может получить *оправдание*. Поэтому положительный ответ на поставленный вопрос есть оправдательный ответ. Оправдание связано со стремлением показать, что религиозное знание может получать и оправдание опытом, и оправдание, или обоснование, и другими способами.

Суть различий между указанными подходами к проблеме философско-эпистемологического статуса религиозного опыта можно также представить следующим образом. Субъекты религиозного опыта понимают свой опыт как опыт «трансцендентного», «сверхъестественного» и т. п., понимают опыт как приобщение к божественной реальности, как

восприятие этой реальности. *И различия между критическим и оправдательным подходами в философии религии – это различия между отрицанием того понимания, которое есть у самих субъектов опыта, и оправданием правомерности такого понимания.*

Далее, различие между философско-критическим и оправдательным подходами заключается в том, что первый ищет сугубо *«естественные причины»* возникновения и воспроизводства религиозного опыта, а второй стремится подтвердить правомерность того *сверхъестественного понимания*, соответственно объяснения, которое дают сами субъекты опыта. Продолжая, мы можем сказать, что приверженцы критического подхода считают свою задачу решенной, а объяснение – исчерпанным, если найдены «естественные причины». Приверженцы же оправдательного подхода не отрицают действия определенных естественных причин, но считают, что указание на действие естественных причин является указанием лишь на *инструментальные или опосредствующие причины религиозного опыта.*

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению нашей типологии, отметим, что положительное решение вопроса об эпистемологическом статусе религиозного опыта может восприниматься как аргументация в пользу существования Бога, как своеобразное доказательство существования Бога.

Подобное доказательство можно в принципе представить

как непосредственное развертывание аргументации в пользу существования Бога исключительно на основе наличия опыта. Под непосредственным развертыванием аргументации следует понимать непосредственное претворение, трансформацию опыта в понятия и концептуализации. Но такую процедуру практически невозможно реализовать. Даже крайние сенсуалисты и эмпиристы, как известно из истории философии, сталкивались с непреодолимыми трудностями в своем стремлении реконструировать таким образом обыденное и научное знание. Но ведь в данном случае речь идет об аргументативном обосновании существования надэмпирической трансцендентной Реальности.

Опора на опыт является принципом построения большинства традиционных доказательств бытия Бога, как мы увидим в процессе анализа философской теологии⁵. Но там опыт изначально предстает в перспективе определенной концептуальной интерпретации.

Поэтому оправдательная разновидность проблематики религиозного опыта будет состоять в опровержении возможных возражений против утверждений субъектов религиозного опыта о том, что в своем опыте они действительно каким-то образом воспринимают Бога, божественную реальность. Иными словами, речь идет об опровержении возражений против подлинности этого опыта, опровержении сомнений в достоверности такого опыта.

⁵ См. Ч. II

– Философскую критику религиозного опыта можно, как уже говорилось, разделить на две основные разновидности. Первая представляет собой определенную конкретизацию общей негативистской позиции по отношению к религии. Вторую разновидность философской критики религиозного опыта образуют аргументы, призванные показать, что религиозный опыт не в состоянии обосновать или оправдать существование божественной реальности.

Обратимся к их рассмотрению.

– Негативистская критика религиозного опыта стремится показать негативный статус того знания, что содержится в религиозном опыте, показать, что это не знание о какой-то действительно существующей реальности, а фикция. Согласно такой позиции, та интерпретация, которую дают своему опыту сами субъекты религиозного опыта, является неверной или ложной.

Приверженцы данных воззрений должны каким-то образом объяснить происхождение такого «иллюзорного» опыта, такого опыта несуществующего объекта. Ведь невозможно отрицать само событие религиозного опыта, если о нем говорят те, кто испытал такое событие. В конце концов, вся история религиозной жизни человечества может восприниматься как определенное неисчислимое свидетельство наличия религиозного опыта.

Сторонники радикально-критических воззрений на религиозный опыт ищут сугубо «естественные причины» возник-

новения и воспроизводства религиозного опыта. Они считают свою задачу решенной, а объяснения – исчерпывающими, если найдены подобные «естественные причины».

Мы можем назвать объяснения возникновения и воспроизводства религиозного опыта посредством естественных причин «натуралистскими объяснениями», если при этом исключается и действие каких-то других сверхъестественных причин.

Подобные натуралистские объяснения бывают философского и нефилософского происхождения. Аргументы философского характера образуют часть философской критики религии вообще. (Она станет объектом рассмотрения в соответствующей главе нашей работы.) Существует и многообразная нефилософская критика религии, в рамках которой есть теории, где религиозный опыт объясняется с помощью исключительно социальных и психологических факторов.

– Второй вид отрицательного решения вопроса об эпистемологическом статусе религиозного опыта не носит радикального характера.

Здесь речь идет о сомнении относительно возможности показать, что религиозный опыт сам по себе способен продуцировать знание. В основу такой позиции может быть положена, на наш взгляд, следующая аргументация.

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.

– Положительное решение этого вопроса возможно только при условии, что религиозный опыт будет признан *единственным источником* содержания религиозного знания, будет признан единственной порождающей инстанцией религиозного знания. Иными словами, в данной сфере окончательное решение может быть только однозначным генетическим решением.

Такой подход является, по существу, воспроизведением применительно к религиозному опыту определенных представлений о когнитивном потенциале опыта вообще.

Попытаемся реконструировать такие представления. Опыт может означать узнавание в самом широком смысле слова, например, «испытать нечто», узнать что-либо или ко-

го-либо. Опыт может подразумевать совокупный синтезированный итог, результат отдельных знаний (как отдельных опытов). Базисное значение опыта – непосредственное постижение. При этом важнейшей характеристикой опыта является рецептивность, т. е. восприятие чего-то как данности, независимой от деятельности постижения, хотя и опосредованной такой деятельностью.

Выражение «опыт» и его эквиваленты указывают на событие, тот процесс, в ходе которого человеку становятся доступными, т. е. открываются, осознаются и постигаются возможные предметы его познания. Опыт, таким образом, обозначает познанность либо *познаваемость* определенных предметностей. Опыт, далее, предполагает, что эти предметности в своем существовании и в своей определенности независимы от того, станут ли они предметами опыта.

При этом, однако, весь вопрос заключается в том, можно ли реализовать когнитивный потенциал опыта, представляемый таким образом, *без участия* понятийных и концептуальных ресурсов познающего субъекта. Мы уже упоминали о тех трудностях, с которыми сталкиваются сенсуалисты и радикальные эмпиристы даже в случае с обыденным и научным знанием. Трудности связаны с невозможностью сформировать и тем более обосновать знание без использования определенных понятий и аргументов.

Но наличие понятий и аргументов в религиозном опыте вновь возвращает нас к проблеме отношения между событиями

ем опыта и наличной в нем интерпретацией. В религиозном опыте практически всегда наличествует интерпретация этого опыта, а значит, однозначно генетическое решение нельзя обосновать. Отсюда и проистекает сомнение в том, что религиозный опыт сам по себе способен продуцировать содержащееся в нем знание. Рассмотренная нами позиция может быть применена и к мистическому опыту. Речь идет о сомнении в том, что можно апеллировать к мистическому опыту как инстанции, способной – как некое «чистое» событие – служить источником того знания, о котором свидетельствуют мистики.

Сами мистики редко воспринимали свой опыт как средство подтверждения существования той реальности, с которой они встречались в опыте. Они, скорее, стремились наставить других на свой путь, путь озарения, путь духовного совершенствования и созерцательной молитвы.

Попытка использовать мистический опыт в качестве свидетельства в пользу существования Бога или как-то иначе понимаемой божественной реальности предпринимается, как правило, не самими мистиками. Это и делают философы.

Стремление использовать мистический опыт в качестве оправдательной инстанции означает прежде всего, что содержание этого опыта, будучи тематизировано, может подтвердить принципиальные доктринальные содержания религиозной традиции. Речь идет о том, что содержание религиозного опыта может подтвердить фундаментальные онтоло-

гические представления о высшей, божественной реальности, что включает, разумеется, подтверждение и самого существования этой реальности. Иными словами, следует ли мистический опыт рассматривать как какое-то «чистое» событие, получающее затем определенную вербализацию и интерпретацию, или понятийность, вообще содержание 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 уже заранее отчасти сформировали мистический опыт, что делает его специфически христианским мистиче-

ским опытом.

Это дает основания говорить о приоритетном значении, формирующих функциях доктринального содержания в мистическом опыте, и 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 это доктринальное содержание.

Следует отметить в заключение, что даже если верна реконструированная здесь позиция и религиозный опыт неправомерно использовать как средство оправдания существования Бога, это не означает какой-либо опасности для христианства или другой теистической религии, зиждущейся на богооткровенном слове.

– В ходе предыдущего изложения нам стало ясно, что во многих отношениях ключевой философской проблемой при исследовании и осмыслении религиозного опыта является проблема связи между религиозным опытом и верованием, знанием как идеационным компонентом религии. В конечном счете к ней могут быть возведены почти все основные философские проблемы религиозного опыта.

Религиозный опыт может получить оправдание, может восприниматься как средство 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 аргументированно показано, что этот опыт есть нечто изначальное, не опосредованное уже имеющимся у субъекта верованием в существование Бога.

Как мы видели выше, невыполнимость такого условия ведет к сомнению в когнитивных возможностях религиозного опыта или даже отрицанию таких возможностей. Тем не менее подобные негативные оценки представляются нам несколько поспешными или чрезмерными.

Религиозный опыт может получить оправдание, если его считать источником знания наряду с другими, а не воспринимать как единственный. Нам представляется справедливым утверждение о том, что если принять такую метафизическую систему, как «теизм», 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. В свете этой системы религиозный опыт может получать и естественное, и сверхъестественное объяснение. Наконец, эта система дает набор критериев для различения «подлинных» и «неподлинных» религиозных опытов. Они задают-

ся свойствами высшей реальности, существование которой подтверждает указанная метафизическая система.

Глава третья.

Религиозная вера

Итак, предметную область философии религии как философского религиоведения образует религиозное отношение, являющееся в своей основе отношением человека к Богу, к божественной реальности. В предыдущей главе мы рассмотрели религиозное отношение как «опыт». В данной главе это отношение предстает как «вера». При этом вера понимается как средоточие религиозного отношения.

Напомним, что в нашем понимании специфика философии религии как философского религиоведения связана в первую очередь с изучением религиозного отношения как знания о божественной реальности. Рассмотрение религиозного отношения как веры в познавательном аспекте образует проблематику «вера и знание».

Прежде всего, нам необходимо понять, почему вера в принципе может быть увязана со знанием, почему она может представлять как знание.

Базисная причина заключается в том, что вера как таковая конституируется знанием о том, что «Бог есть», «Бог существует», соответственно конституируется определенным знанием о том, каков Бог. В этом фундаментальном смысле вера как таковая есть знание, есть целостное или даже тотальное знание. В этом смысле вера неотделима от содержа-

щегося в ней, конституирующего ее знания.

Но если дело обстоит таким образом, то почему вообще проводится какое-то различие между верой и знанием? Суть в том, что в христианской традиции, восходящей к библейским представлениям о Боге, Бог всегда остается возвышенной и до конца не постижимой реальностью, остается в конечном счете *тайной*. В связи с этим можно говорить о том, что сама проблематика «вера и знание» для *сознания* верующего, как в практическом, так и в теоретическом плане порождается осознанием неполноты своего знания о Боге, осознанием неполноты знания о действительности божественного.

Такое знание есть знание веры о своем объекте. В связи с этим неизбежно появляется определенное имманентное внутреннее различие внутри веры. Повторим, что речь идет о «конститутивном», т. е. присущем бытию веры различию. Назовем такое различие «морфологическим». Подчеркнем, что оно не имеет никакого отношения к различию между верой и знанием, которое порождается ситуацией сомнения в существовании Бога, или вообще в принципиальном оспаривании права веры на существование.

Итак, вера неотделима от знания о существовании Бога, знания о божественной реальности. Вера как таковая конституируется этим знанием. В то же время знание образует лишь компонент целостного феномена религиозной веры. Другим компонентом можно считать – при всей условности

различия – *отношение* к инкорпорированному в веру знанию.

В силу того, что проанализированное нами внутреннее различие веры есть ее, по существу, бытийная, или онтологическая, характеристика, то всякое теоретическое осмысление веры должно учитывать его. Это относится и к теологическому, и к философскому осмыслению веры. Это же различие создает и определенные условия для демаркации, т. е. разделения философии и теологии⁶.

Для христианской теологии знание о существовании Бога, получаемое в конечном счете из самовозвещения Бога, из богооткровения, является несомненным и неоспоримым. Вера, соответственно, предстает в теологии как органичное сочетание своих различных моментов. Задача теологии заключается в том, чтобы развернуть свое базисное знание, насколько это возможно (причем развернуть не в последнюю очередь с использованием философии). Неслучайно поэтому теологию называют иногда «верой, развернутой в знание», называют «знанием веры», говорят о теологии как о реализации принципа «вера, ищущая разуме-ния» (*tides quaerens intellectum*). Неслучайно также в истории мысли слово «вера» использовалось для обозначения не только фундаментального знания о существовании Бога,

⁶ Отношение между философией и теологией станут объектом специального рассмотрения в Части II и Части IV нашей работы. Здесь же мы ограничимся общими замечаниями, необходимыми в контексте данной главы.

но и для обозначения теологии.

Теология как целое есть по возможности раскрытое и развернутое знание веры, причем знание не только о своем объекте, т. е. божественной реальности, но и знание о внебожественной, мирской реальности.

В то же время вера образует и особую предметную сферу внутри теологии. Эта предметная сфера не связана с каким-то конкретным разделом теологии или конкретной теологической дисциплиной. Речь идет скорее об определенной сквозной тематике, центрированной именно на отношении человека к Богу.

Теология в такой тематической определенности в огромной степени определила характер философского осмысления веры. Философская проблематика веры является, как мы увидим, по существу, наследницей определенных моментов теологической мысли.

Для более полного и адекватного понимания философско-религиозной проблематики веры целесообразно поэтому сначала обратиться к рассмотрению соответствующих смысловых компонентов теологической мысли. Понятно, что в контексте данной работы такое обращение будет по необходимости кратким.

§1. Вера в теологическом понимании

Из сказанного выше явствует, что теологическая пробле-

матика веры может пониматься в широком и в более узком смысле.

Теологическая проблематика веры в широком смысле связана с определением содержания веры, а также самого события и осуществления веры. Это последнее включает в себя и рассмотрение веры как духовного феномена, и практику веры, т. е. практическое осуществление верующим своей веры в миру. Понятно, что теологическая проблематика веры в широком смысле в общем совпадает с проблематикой теологии как таковой; соответственно в тех или иных разделах теологии преимущественное внимание будет уделяться вере как учению, отношению человека к Богу или жизненной практике. «Вера» в более узком смысле является в христианской теологии фундаментальным понятием, выражающим отношение человека к Богу⁷. В теологическом понимании это отношение инициировано самим Богом, и теологическое постижение веры исходит прежде всего из объекта веры – Бога. Оно сопряжено со знанием, явленным и выраженным в откровении, т. е. знании о себе, данном человеку Богом.

В то же время инициирование веры Богом не означает, что детерминируются формы ответа человека, соответственно формы проявления веры. В конечном счете этим объясняется в теологическом плане многообразие исторической

⁷ Теологическая проблематика веры в этом смысле пересекается с проблематикой теологической антропологии. О теологической антропологии см. Часть III.

жизни христианства.

Теологическое осмысление веры осуществляется посредством толкования текста Библии и теологических разработок, относительно независимых от библейского текста. Осмысление веры в теологии не может опереться на какое-то четко определенное однозначное понятие веры, взятое из библейского текста. Разнообразие возможных толкований веры в этом тексте способствовало оформлению разнообразных теологических концепций веры.

При всех взаимовлияниях и совпадениях внутри христианской теологии существуют некоторые устойчивые конфессиональные отличия в понимании веры. Эти отличия определяют и те проблемы, которые получают преимущественное внимание в теологии той или иной конфессии.

Православное богословие осмысляет веру прежде всего как духовное отношение между человеком и Богом. Вера есть достояние человеческого духа, получаемое от Божественного Духа. Это достояние преобразует человека, ведет человека к совершенству. Православное богословие в контексте осмысления веры уделяет преимущественное внимание отношению между естественным и совершенным человеком; между естественной и сверхъестественной верой; отношению между верой и созерцанием.

Католическая теология понимает веру прежде всего как сверхъестественный *Habitus* человека, уже обладающего определенной природой. Соответственно, католическая тео-

логия направляет свои усилия на осмысление понимаемой таким образом веры, к фундаментальным способностям человека – разуму, воле, способности к действию. Осмысляя отношения «вера и разум», «вера и действие», «вера и воля» и т. п., католическая теология концентрируется по существу на теолого-антропологической проблематике.

Протестантская теология подчеркивает значение божественного действия. Бог как бы заново создает человека, вовлекая его в отношение веры. В связи с этим главенствующее значение приобретают проблемы греховности и праведности; веры и безверия; божественной милости (благодати) и человеческой несвободы; отношения «закона и Евангелия»; отношения между «ветхим» и «новым» человеком.

В многовековых и напряженных усилиях христианской теологии были тематизированы и осмыслены самые различные теоретические и практические моменты христианской веры. При всех различиях в подходах вера предстает как целостное жизненное деяние человека, как жизненная практика, которая опирается на совершенно определенный фундаментальный выбор человека и охватывает все важнейшие стороны его существования. Этот выбор проистекает из осознания существования Бога, из признания того, что сам этот выбор и его последствия есть в конечном счете деяние и дар Бога. Человек может тем или иным образом принимать этот дар, тем или иным способом отвечать на это деяние. В соответствии с теологическими воззрениями, сколь бы разнообраз-

разны они ни были, единственно истинным и подлинным ответом будет абсолютное и целостное принятие Божьего дара и деяния в безусловном доверии к Богу. Безусловное доверие к Богу как всесовершенной личности, сотворившей мир и сохраняющей его и человека в бытии, Богу, одарившему человека в откровении знанием о себе самом – вот суть христианско-теологического понимания веры.

§2. Религиозная вера в философском осмыслении

Философское осмысление веры отличается от теологического. Философское осмысление веры может в основном двигаться двумя путями. *Первый* путь – путь философско-атеистической и философско-нигилистической критики религии. Здесь вера, как и религиозное отношение в целом, -предстает как «иллюзия», как «проекция» и т. п. Философский анализ ориентирован на выявление причин появления такой «иллюзии», «проекции» и т. п. При таком подходе между философией и теологией не может быть никаких точек соприкосновения, поскольку теология так же, как и вера, изначально воспринимается как нечто иллюзорное или как заблуждение.

Второй путь – это путь нейтрального или оправдательного рассмотрения религиозной веры. Основная особенность таких позиций заключается, если говорить в общем плане,

в отвлечении от фундаментального религиозно-теологического представления о том, что вера и в своем возникновении, и в своих главных проявлениях инициируется Богом.

Такое «отвлечение» понимается как своеобразное вынесение указанного представления за скобки, которое создает условия для сосредоточения внимания на вере как собственно «человеческом феномене», а также оставляет открытой возможность любых выводов.

Итак, с философской точки зрения вера представляется как определенное тотальное проявление жизни человека, как особое экзистенциально-духовное, познавательное и эмоциональное состояние человека, которое соотносится верующими людьми с существованием Бога.

Осмысление проблематики веры в философии религии носит более ограниченный и даже бедный характер по сравнению с многовековой и многообразной теологической рефлексией. В то же время философская проблематика веры является, по существу, наследницей определенных моментов теологической мысли.

Эти моменты связаны так или иначе с воспроизведением базисной схемы «акт-содержание». В целостном феномене веры можно провести различие между собственно субъектным моментом и содержанием веры, или ее знанием. Такое различие представляет собой философизацию давней теологической позиции, восходящей к Августину и многократно воспроизводившейся в истории теологической мыс-

ли. Рассмотрим последовательно выделенные моменты религиозной веры.

– Для обозначения и определения субъектного и субъективного момента веры, отличаемого от содержательного момента, или «знания веры», в европейской философской и теологической традиции наиболее часто использовались понятия «акт» и «доверие». При этом «акт» представляется более формальной характеристикой, чем «доверие». Как известно, понятие «акт» в философии имеет очень давнюю и богатую историю, восходящую к античности. В аристотелевско-томистской линии средневековой схоластики, нашедшей продолжение в т. н. «второй схоластике», а затем и в неосхоластической философии XIX – XX вв., «акт» предстает преимущественно как фундаментальная онтологическая категория, используемая как для философского описания Бога как «чистого акта» («actus purus»), так и для описания – в сочетании с категорией «потенция» – базисной конструкции всякого небожественного конечного сущего.

В философии Нового времени понятие «акт» используется преимущественно для обозначения целенаправленного (интенционально- го) отношения субъекта к миру. При этом интендируемое, т. е. то, с чем соотносится акт, может быть и реальной мирской данностью и данностью лишь в сознании. Особенное внимание понятие «акт» получило в феноменологической философии, где оно предстает как неотъемлемый компонент трансцендентального конституирующего

сознания, причем во всем многообразии функций этого сознания.

В общем, в современной философии «акт» понимается как ограниченное во времени и качественно определенное, сопровождаемое тем или иным чувством событие в потоке сознания, так или иначе соотносящееся с реальностью.

Мы совершили этот краткий историко-философский экскурс потому, что использование понятия «акт» в философии религии включает в себя практически все исторические коннотации употребления данного понятия.

Характеристика субъектно-субъективного момента веры как «акта» призвана выразить, кроме того, динамизм веры, а также собственно «переживательный», «опытный» характер веры.

Без религиозного переживания не может быть веры. Религиозное переживание питает и фундирует веру. Вера опирается на религиозный опыт и черпает из него. В силу этого она в свою очередь становится источником в основном религиозных актов. Пребывающий в вере человек способен к религиозному переживанию в совершенно иной мере, чем неверующий. Однако не следует считать, что лишь верующий человек обладает доступом к религиозному опыту. Скорее дело обстоит таким образом, что человек становится верующим посредством внутреннего опыта и переживания. Здесь можно говорить о готовности к вере. Такая готовность сопряжена с выполнением специфически религиозных условий. Тот,

кто обладает благоговением, смирением и любовью, уже расположен к вере. Внутренняя установка такого человека означает готовность к вере.

Итак, в контексте нашего изложения «акт» предстает как преимущественно формальная характеристика субъектного и субъективного момента религиозной веры. В то же время этот момент в философско-религиозной традиции, являющейся в этом отношении продолжением теологической традиции, чаще всего обозначается как «доверие».

«Доверие» воспринимается в теологической традиции как естественная и адекватная установка по отношению к Богу. Бог, каким его представляют христиане, вызывает полное и безграничное доверие. Идеальной вере присуще доверие, несколько не сомневающееся в доброй воле того, кому доверяют.

Философия религии в общем заимствует понятие «доверие» из теологической традиции. Доверие как характеристика религиозного сознания, как характеристика состояния этого сознания является фактической данностью для философии религии, более того, является ее отправной точкой для дальнейшего анализа религиозной веры.

В собственно философской перспективе «доверие» прежде всего призвано показать характер приверженности базисному знанию, конституирующему веру – знанию о существовании Бога. При этом характер этой приверженности определяется, как это видится философии, эпистемологиче-

ским статусом религиозного знания, содержащегося в вере.

– Таким образом, мы можем сказать, что специфика философского изучения и осмысления веры заключается в двух моментах. Во-первых, характер отношения веры к своему объекту, т. е. «доверие» связан со степенью достоверности знания об объекте веры. Во-вторых, философия, в отличие от теологии, соотносится не непосредственно с объектом веры, а со знанием о нем. Это можно выразить и следующим образом. Если в теологии знание о существовании Бога есть фундаментальная данность, то в философии знание о существовании Бога проблематизируется. Знание, заключенное в вере, не воспринимается философией как нечто изначально и безусловно истинное, что лишь подлежит раскрытию и развертыванию. *Одним словом, философия религии стремится определить статус инкорпорированного в веру знания и тем самым определить правомерность доверия к этому знанию, соответственно определить правомерность веры в целом.*

Здесь нам необходимо подчеркнуть одно весьма существенное обстоятельство. Проблематизация религиозного знания может осуществляться в различных целях. Это может делаться в интересах *определения эпистемологического статуса* религиозного знания в его различных формах. Речь идет о задаче, решаемой философско- религиозной эпистемологией, что станет предметом рассмотрения в следующей главе.

В то же время проблематизация религиозного знания может быть ориентирована на решение вопроса о том, *должен ли* «разум» играть какую-либо роль в обосновании системы религиозных верований или это является излишним.

Возможны несколько вариантов ответа на данный вопрос. *Положительный* ответ может представлять в виде *жесткого и умеренного рационализма*, а *отрицательный* – в виде тех или иных форм *фидеизма*. Обратимся к их рассмотрению.

– В соответствии с позицией *жесткого рационализма* необходимо обосновать истинность религиозного знания, содержащегося в вере, обосновать истинность системы религиозных верований для того, чтобы оно стало приемлемым для разума. Слово «обосновать» здесь означает следующее: показать истинность того или иного верования таким образом, чтобы это было убедительно с точки зрения «разума». Только при реализации такого условия можно, если разделять позиции жесткого рационализма, считать приверженность религиозным верованиям, соответственно считать веру в целом чем-то не противоречащим разуму.

Если же система религиозных верований не способна соответствовать высоким требованиям доказательности, которыми мы должны руководствоваться во всех наших верованиях, то разумный человек должен обходиться без религиозных верований.

Основная идея жесткого рационализма была четко сформулирована английским математиком и философом

У. К. Клиффордом (1845—1879). В такой формулировке жесткий рационализм обсуждается и в философии религии. «Всегда, везде и для всех будет неправильным верить во что-либо, не имея для этого веских оснований, — пишет Клиффорд. — Если какой-либо человек придерживается какого-то верования, которое ему внушили в детстве или потом и при этом не допускает или отбрасывает сомнения, возникающие у него по поводу этого верования, а также считает неуместными такие вопросы, на которые нельзя дать ответов, не задев его верования, — то жизнь такого человека является одним долгим прегрешением перед человечеством... Свидетельства в пользу какого-либо учения нельзя подвергнуть одноразовому исследованию и считать вопрос решенным раз и навсегда. Непозволительно подавлять сомнения. Или на них можно ответить с помощью уже проведенного исследования, или это исследование было неполным»⁷.

Зададимся вопросом, а можно ли действительно реализовать замысел жесткого рационализма и показать истинность какой-то системы религиозных верований таким образом, что это будет убедительно для всякого разумного человека? Приверженцы жесткого рационализма считают, что это возможно, и стремятся показать, как это можно сделать.

Мы же полагаем, что в адрес философско-религиозного жесткого рационализма можно выдвинуть возражения как *исторического*, так и *философско-эпистемологического* свойства.

К первым, т. е. историческим, относятся ссылки на тот неоспоримый факт, что, несмотря на огромные усилия, предпринимавшиеся теологами и философами в течение многих веков, не удалось выработать такую теологическую или философско-теологическую концепцию, не удалось обосновать такую систему религиозных верований, которая была бы способна убедить и завоевать на свою сторону «всякого разумного человека».

Даже когда появляется какое-либо построение или предлагается убедительный аргумент, то рано или поздно в них по мере изучения обнаруживают изъяны, которые позволяют отказаться от признания подобного построения или аргумента. Наблюдается движение не столько к какому-то общему согласию, сколько к усилению убеждения в том, что никакие концепции или аргументы искомого жестким рационализмом рода не могут быть убедительными для всех разумных людей.

Следует, однако, оговориться, что подобное отсутствие убедительных для всех и для каждого концепций и аргументов наблюдается не только в случае с системами религиозных верований, но и применительно ко всем рассуждениям и аргументам, призванным обосновывать метафизические конструкции и «мировоззрения», т. е. общие всеохватывающие объяснения реальности.

Философско-эпистемологические возражения против жесткого рационализма связаны с многообразными форма-

ми демонстрации ограниченности познавательных возможностей разума. Философия утверждает конечность, временность и историчность субъекта и его познавательного потенциала. Подчеркивается предварительность и ревизуемость всякого знания. Познающий разум помещается в разнообразные контексты функционирования, что не только переворачивает классическое отношение между теорией и практикой, но и ставит под сомнение само существование теории, способной давать нейтральные, приемлемые для всех доказательства. В общем, современная философия предпринимала и предпринимает значительные усилия с целью показать принципиальную невозможность абсолютистских притязаний разума.

А ведь философско-религиозный жесткий рационализм в действительности стремится к реализации именно таких притязаний применительно к религиозному знанию. Оговоримся, что сказанное не означает, что сторонники жесткого рационализма предают забвению принцип, в соответствии с которым Бог непостижим полностью и до конца. Речь идет об абсолютистских притязаниях в смысле полной и исчерпывающей доказательности наличных верований.

– *Умеренный рационализм* — это воззрение, согласно которому религиозное знание, религиозные верования могут и должны получать обоснование или оправдание несмотря на то, что последовательное и полное доказательное обоснование и подтверждение недостижимо. Кроме того, умерен-

ный рационализм допускает критику религиозных воззрений и даже считает ее желательной, поскольку это может способствовать очищению и укреплению верований и веры в целом. В общем приверженцы умеренного рационализма считают, что задачи обоснования религиозных верований, их оправдания и защиты от критики можно решить. Подобно жесткому рационализму умеренный рационализм рекомендует *использовать* в максимально возможной степени наши рациональные способности при оценке религиозных верований. Это предполагает разработку по возможности самостоятельной аргументации в пользу какой-то данной системы и сопоставление ее с аргументацией, предложенной в пользу альтернативных систем.

В каком-то смысле умеренный рационалист находится в более открытой, уязвимой позиции, чем фидеист или приверженец жесткого рационализма. В отличие от фидеиста, умеренный рационалист берет на себя обязательство осуществлять рациональное исследование религиозных верований. А фидеист совершает «прыжок в веру», а затем может не обращать внимания на вопросы, связанные с рациональным оправданием верований.

В то же время у умеренного рационалиста, в отличие от приверженца жесткого рационализма, нет гарантии того, что ему удастся убедительно обосновать свои позиции и показать ошибочность других позиций. Таким образом, умеренный рационалист никогда не оказывается в такой ситуа-

ции, когда он может решить, что дискуссия относительно истинности и обоснованности его религиозных верований достигла своего завершения.

– Фидеизм (от лат. *fides* – вера) получал весьма разнообразные определения. Мы определим его как воззрение, в соответствии с которым содержащееся в вере знание, в первую очередь верование в существование Бога как сердцевина этого знания, не нуждается в каких-либо обоснованиях посредством рациональной аргументации.

На наш взгляд, такое определение является преимущественно философским, и его можно в определенной мере отделить от теологических воззрений на фидеизм, согласно которым вера должна определяться исключительно авторитетом божественного откровения, содержащегося в священных текстах или авторитетом какой-то вероисповедной традиции.

Обращаясь к истории, мы можем квалифицировать как в общем фидеистские взгляды многих известных мыслителей – таких, как, например, Г. Гаманн (1730—1788). Значительные усилия по разработке фидеистских воззрений предпринимались в XIX в. В значительной мере фидеистскими по своему характеру были взгляды датского мыслителя С. Кьеркегора (1813—1855). В теологии прошлого столетия фидеизм представлен достаточно широко, причем его трудно увязать с каким-либо одним направлением или школой. С определенной условностью можно говорить о пре-

обладании французской мысли – как католической (Л. Ботан, Ф. Ирбе, А. Боннети), так и протестантской («символо-фидеизм» как проведение базисного принципа «только верой»). Это обстоятельство объясняется, прежде всего, реакцией на рационализм Просвещения, мощно проникавший и в теологическую мысль. Вообще же теологический фидеизм прошлого и нынешнего столетий нередко принимал открыто антирационалистскую форму. В нашем столетии теологический фидеизм увязывается с различными видами фундаментализма и «позитивизма откровения».

Итак, вернемся к нашему определению и посмотрим, каким образом может реализовываться философский фидеизм. Напомним, что философско-религиозный фидеизм связан, прежде всего, с проблематикой отношений между верой как «состоянием» и знанием веры, т. е. ее содержательно-когнитивным компонентом. Если говорить строго, сама проблематика фидеизма в ее современных формах возникает в условиях, когда появляется сомнение в статусе, в «разумности» содержательно-когнитивного компонента веры, прежде всего конституирующего веру верования в Бога. Другими словами, данная проблематика возникает, когда появляются и осознаются «негативные свидетельства» против веры и возникает потребность в выработке определенной защитной стратегии.

Философские варианты фидеизма. 1) Укажем прежде всего на тот, где провозглашается необходимость сохране-

ния и поддержания веры даже в условиях, когда содержащееся в вере знание вызывает сомнения. В соответствии с такой версией фидеизма следует преодолевать свои сомнения посредством волевого усилия и «экзистенциальной устремленности». В итоге таких усилий могут быть преодолены сомнения и «знание веры» представляется как достоверное.

– Другая разновидность философского фидеизма связана с воззрением, согласно которому религиозные верования не должны подвергаться проверке или оценке посредством разума. Такое воззрение не является отрицанием разума и его возможностей. Выделим два вида данной разновидности философского фидеизма.

а) Первый проистекает из представлений о *надразумной, супрарациональной* природе религиозного знания, которое в силу такой своей природы просто не может быть ни обосновано, ни поколеблено усилиями разума.

Человек в вере «выходит за пределы» того, что может быть доказано или рационально гарантировано, и такое «выхожение» является существенным элементом веры.

б) Второй вид заключается в указании на независимость религиозных верований от притязаний разума в силу их «базисности».

Религиозные верования являются настолько базисными, что нет ничего более базисного, посредством чего мы могли бы их доказать.

В соответствии с такой позицией наиболее фундаменталь-

ные предположения заключены в самой системе религиозных верований. Религиозная вера сама есть основание жизни верующего человека. Но если дело обстоит таким образом, то идея о проверке или оценке веры посредством каких-то внешних, рациональных стандартов является заблуждением. Поэтому фидеист не видит никакой проблемы в отсутствии доказательств.

– Наконец, фидеизм может опираться на аргументацию, взятую из традиции философского скептицизма. Эта аргументация, подрывая притязания разума как такового, ставит под сомнение его право выступать в качестве судьи по отношению к религиозному знанию. Тем самым скептицизм оказывает ценную услугу вере, поскольку указывает на то, что она не может зависеть от рассуждений. Скептицизм, как утверждается, выявляет безосновательность наших фундаментальных светских «верований», исходя из которых многие отвергают веру.

Но вряд ли можно считать убедительным такой союз скептицизма и фидеизма. Вера заключается в верованиях относительно трансцендентных реальностей или, по крайней мере, предполагает их, в то время как скептик подвергает сомнению даже наши повседневные верования. Верующие ценят веру как источник надежности и уверенности, а скептицизм предлагает только отказ от суждения и сомнение.

Вообще представляется, что в современных условиях, когда базисные религиозные символы и воззрения не обладают

безусловной значимостью в социальной и культурной жизни, а также подвергаются сомнению, подчас радикальному, в теоретическом плане, фидеистская установка не может обладать прочной и длительной эффективностью.

Выводы

Предметом рассмотрения в данной главе стала религиозная вера как средоточие религиозного отношения. Мы отделили теологическое осмысление веры от собственно философского и охарактеризовали специфику соответственно теологического и философского изучения и осмысления религиозной веры.

В своем анализе мы исходили из присущего вере, конституирующего ее сочетания субъективного момента, или веры как «состояния» и объектного, или когнитивного содержательного момента. Ядром последнего является верование в бытие Бога.

Субъектно-субъективный момент веры был квалифицирован как «акт» и «доверие», что позволило представить веру как динамичное и осознанное интенсивное состояние, доверительно центрированное на божественной реальности.

Если для теологии существование Бога является несомненной исходной данностью, то философия религии проблематизирует существование Бога. Проблематизация заключается не в сомнении, а в том, что существование Бо-

га предстает как *знание* о существовании Бога, а не как данность.

Проблематизация знания, инкорпорированного в веру, создает условия для постановки философского вопроса о том, чем должна определяться приверженность этому знанию. Другими словами, это вопрос о том, должны ли религиозные верования быть обоснованы или оправданы посредством разума для того, чтобы приверженность этим верованиям также была разумной и оправданной.

Мы рассмотрели возможные ответы на такой вопрос с позиций жесткого и умеренного рационализма, а также с позиций философского фидеизма. В результате нашего анализа можно сделать вывод о том, что ни один из философских подходов к религиозному знанию, содержащемуся в вере, не способен наделить это знание безусловным статусом и соответственно «снять», если говорить строго, проблематизацию религиозного знания. А это значит, что приверженность веры содержащемуся в ней знанию не может – если исходить из логики философского анализа – носить безусловного или абсолютного характера. Проблематизация знания веры ведет к проблематизации веры как состояния, как установки доверия. По существу, последовательно проведенный философский анализ элиминирует свой объект, поскольку вера, если судить по парадигматическим образцам, данным библейским текстом и жизнью религиозного сообщества, по самому своему базисному характеру является чем-то безусловным.

Глава четвертая. Философский анализ языка религии и эпистемология религиозного знания

§1. Соотношение философского и эпистемологического исследования религии

Религиозное отношение, образующее, в соответствии с нашим подходом, область философии религии как философского религиоведения, является и познавательным отношением. Более того, познавательный, или когнитивный, аспект религиозного отношения является основообразующим для этого отношения в целом, поскольку всякое религиозное знание есть, прежде всего, знание «Бог есть», «Бог существует». Религиозное отношение в форме опыта, поклонения, молитвы и т. п. соотносится с этим знанием. Поэтому мы вправе вновь сказать, что религиозное знание в таком виде конституирует религиозное отношение. В сосредоточении внимания именно на этом аспекте религиозного отно-

шения можно видеть специфику философского религиозоведения. Это можно выразить и так, что главенствующей темой философии религии в ее религиозоведческой форме является изучение и осмысление статуса и функционирования религиозного знания.

А знание находит выражение в языке. Разумеется, выражение знания является далеко не единственной функцией языка. Религиозный язык используется не столько для прямого выражения знания, провозглашения верований, сколько для реализации многообразных специфически религиозных жизнепроявлений, прежде всего таких, как молитва и богослужение. В то же время различные способы религиозного использования языка базируются на наличных верованиях или предполагают их. К примеру, поклонение Богу предполагает, что есть такое существо, как Бог, и что он достоин нашего обожания и преданности, а обращение к Богу с просьбами предполагает, что Бог действительно слышит и отвечает на молитву и т. д.

Верования получают выражение в форме *утверждений* или *высказываний*. Понимание языка, которым выражаются различные верования, имеет ключевое значение для полного понимания самих верований, а также является прологом к дальнейшим философским исследованиям и условием такого исследования.

– Современная философия выявила многообразнейшие взаимоотношения между языком и собственно познаватель-

ной деятельностью человека. Во многом в силу этого обстоятельства философия языка становится одной из господствующих парадигм философии XX века. Этот процесс в числе прочего означает, что вопрос об условиях возможности надежного познания нередко трансформируется и уточняется как вопрос об условиях intersubjectively значимых высказываний о мире. Это предполагает радикализацию традиционной критики познания, поскольку вопрос об истинности суждений предваряется теперь вопросом об их значении или смысле.

Общие причины и характеристики лингвистического поворота в современной философии в той или иной форме воспроизводятся и в философии религии. В ней давно оформилось течение, объединяющим, конституирующим моментом которого является выбор языка религии в качестве основного объекта исследования. Это течение в философской литературе чаще всего обозначается как «аналитическая философия религии».

Появление аналитической философии религии как разновидности аналитического направления в философии было как бы предуготовано начальной историей этого направления. Оно зародилось в Англии в начале нашего столетия главным образом как своеобразная реакция на краткий расцвет английского абсолютного идеализма (наиболее известны Ф. Брэдли, Б. Бозанкет и Дж. Мак-Таггарт). Его основной темой стала тема абсолюта. Философская концептуализация

одной из ключевых метафизических проблем предполагала и определение взаимоотношений с теологией. Таким образом, британский идеализм второй половины девятнадцатого и начала двадцатого 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» 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 на проблематике значения, или смысловой проблематике этого языка. В основу такого понимания аналитической философии религии положено как представление о «лингвистическом повороте» применительно к философии религии, так и понятие «философского анализа» во всем многообразии его современных форм. Подобное представление о границах и функциях аналитического подхода лежит в основе современной исследовательской практики при философском изучении религиозного языка.

Специфика аналитической философии религии состоит в том, что она ограничивается исследованием религиозно-

го языка и не занимается описанием или концептуализацией какой-то сверхъестественной реальности. Иными словами, аналитическая философия религии не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к конструированию объекта религии.

Важно уяснить следующее обстоятельство. Сосредоточение внимания на религиозном языке не воспринимается представителями аналитической философии религии как концентрация исследовательского интереса лишь на одном, пусть и чрезвычайно важном, аспекте сложного и многогранного объекта. Анализ языка религии понимается, по сути, как исследование феномена религии в целом.

Язык религии в широком смысле слова – это все языковые компоненты, используемые в религиозной теории и практике. Как правило, объектом философского исследования становится лишь языковое выражение фундаментальных вероучительных положений – «верования» – чаще всего христианской традиции.

В рамках философии религии идут споры о том, следует ли под языком религии понимать какой-то особый «религиозный язык» или «религиозное использование языка». В настоящее время в общем преобладание получает точка зрения, четко сформулированная Питером Донованом. Донован признает, что можно говорить и о религиозном использовании языка, и о религиозном языке. «Но лучше, – считает он, – выражение «религиозный» использо-

вать не как прилагательное, обозначающее определенный вид языка, а как наречие, т. е. указывая способ, каким заставляют работать язык”⁸.

Ключевой проблемой аналитической философии религии стала проблема смысла языка религии. Эта проблема в общем, а не только применительно к языку религии заключается в указании критериев осмысленности языковых выражений, в выявлении соотношения осмысленного и бессмысленного, осмысленного и истинного или ложного.

Постановка проблемы значения или смысла языка религии означает для аналитической философии религии, по существу, постановку проблемы «смысла религии», поскольку сердцевину религии образуют верования, носящие форму высказываний. Разумеется, речь идет прежде всего о высказывании, выражающем верование «Бог существует», а также о других, нерасторжимо связанных с этим высказываниях-верованиях. Соответственно анализ смысла таких высказываний есть анализ смысла религии.

Именно в процессе анализа смысла религиозных высказываний, в первую очередь тех, что выражают верования, аналитическая философия религии смыкается с философско-эпистемологическим исследованием религиозных верований. Нередко поэтому в настоящее время выражение «аналитическая философия религии» применяется и для обозначения эпистемологического анализа религии. С нашей точки зрения, эти подходы различны, хотя и очень близки во мно-

гих случаях. Эту ситуацию наиболее целесообразно охарактеризовать как «континуум» между аналитической философией религии и философско-эпистемологическим анализом религии.

– Эпистемология (гносеология, теория познания, критика познания) является философской дисциплиной, изучающей происхождение, возможности и границы человеческого познания, а также условия обоснованности, надежности и истинности знания. Стремление осмыслить природу познавательной деятельности и знания в той или иной форме всегда присутствует в философии. В то же время оформление эпистемологии в качестве самостоятельной области философского знания предполагает отчетливое осознание различия между познающим субъектом и познаваемым объектом. Четкая тематизация данного различия в европейской философии Нового времени и привела к выделению эпистемологии в отдельную философскую дисциплину. Более того, в нововременной философии эпистемологическая проблематика нередко воспринималась как главенствующая.

Проблемы обоснования, оправдания и рациональности религиозных верований, т. е. проблемы, являющиеся философско-эпистемологическими, давно находятся в фокусе идейных споров вокруг религии. И это неудивительно, поскольку в рамках культуры, ориентированной на определенные стандарты в постижении мира и организации социальной жизни, неизбежна постановка вопроса о соответ-

ствии этим стандартам всех видов духовной, интеллектуальной и практической деятельности. Вследствие целого ряда исторических факторов вопрос о соответствии религии определенным утвердившимся стандартам рациональности всегда был особенно острым для европейской культуры.

Философско-эпистемологический анализ религиозных верований отражает в первую очередь определенную проблематическую ситуацию религии. Проблематическая ситуация в данном случае выступает как ситуация сомнения в 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.

Философы религии в большинстве своем исходят из того, что эпистемология религиозного знания, религиозных верований образует часть или аспект общей философской эпистемологии. Ничто, за исключением примеров (т. е. приложений), по их мнению, не может отличить эпистемологию религии от эпистемологии как таковой. Эпистемология религии есть всего лишь эпистемология в применении к религии.

Общий принцип философско-эпистемологического исследования религии заключается в том, что всякое религиозное знание должно становиться объектом философского

анализа наряду с любым другим видом знания.

1.2.1 В соответствии с избранным нами методологическим подходом к проблематике философии религии систематическое рассмотрение той или иной тематической области должно предваряться рассмотрением содержательных и методологических различий в осмыслении соответствующей тематики между теологией христианских конфессий и философией религии. В то же время мы стремимся указать и на области схождения и взаимодействия между ними. Это особенно важно в историческом плане, поскольку значительный сегмент и своей проблематики, и способов ее осмысления философия религии как философское религиоведение получает именно от теологии.

Религиозное знание как теологическое знание разрабатывается и функционирует в виде междисциплинарного комплекса, существование которого насчитывает многие столетия. Теологическое знание в рамках самой теологии подвергается многообразной рефлексии в плане осмысления используемых методов, т. е. источников и ресурсов создания теологического знания, обоснования его теоретической надежности и т. п. Разумеется, такая рефлексия принимает различные формы применительно к, скажем, экзегетическим и систематическим разделам теологии. Важно то, что существует такой вид теологической деятельности.

Теологическая рефлексия по поводу теологического знания, или теологическая саморефлексия, образует, по суще-

ству, *функциональный коррелят или аналог* философско-религиозной эпистемологии. А в некоторых случаях, например, в современной англо-американской философии религии между теологической саморефлексией и философской эпистемологией зачастую невозможно провести четкие различия. Тем не менее различия, причем весьма существенные, между ними существуют. Это очевидно и в систематическом, и в историческом плане, о чем свидетельствует многовековая история взаимоотношений теологии и философии религии. В качестве обоснования можно сослаться, в частности, на то обстоятельство, что философская критика религии чаще всего принимала форму именно критики религиозного знания, критики системы религиозных верований.

Теологический аналог философско-религиозной эпистемологии (назовем его «*метатеологией*») в некоторых своих моментах станет объектом рассмотрения в контексте общего анализа теологии. Здесь же нам нужно кратко определить, в чем же отличие эпистемологии в философском религиоведении от того, что было только что названо «метатеологией». Основное отличие задается общими принципами теологического рассуждения, важнейшими из которых являются признание существования Бога в качестве неоспоримой и безусловной исходной данности, признание, соответственно, содержания Библии в качестве нормативного источника знания и т. д. Кроме того, метатеологическая рефлексия занимается в первую очередь условиями продуци-

рования теологического знания, а также принципами, на которых базируется теологическое рассуждение, прежде всего догматико-теологическое рассуждение. Речь идет, таким образом, и о методологических функциях метатеологии. А эти функции заключаются прежде всего в том, чтобы внести методическую строгость и ясность в построения систематической теологии, определить критерии оценки этих построений. Метатеология в указанном смысле стремится главным образом к показу того, что теология во многих своих аспектах соответствует принятым стандартам академической теоретической деятельности.

Философско-религиозная эпистемология, естественно, определяется, прежде всего, принципами философского исследования, о которых мы говорили, в частности, при рассмотрении общего характера философии религии как философского религиоведения. Далее, особенность философско-религиозной эпистемологии заключается в стремлении установить эпистемологический статус наличного знания, в первую очередь, знания в виде базисных религиозных верований.

В то же время правомерно говорить о наличии общей предметной области у метатеологии и философско-религиозной эпистемологии. Дело в том, что религиозные верования, являющиеся, как подчеркивалось, преимущественным объектом современного философского религиоведения, в основе суть теологические утверждения. Эти утвер-

ждения, правда, представляют собой значительно упрощенный и сокращенный вариант сложного и разнообразного теологического рассуждения, его исходного содержания и результатов. Как бы там ни было, верования в том виде, в каком их берет современное философское религиоведение, являются по существу теологическими утверждениями.

– Итак, мы дали общую характеристику философско-лингвистического исследования, или аналитической философии религии, а также философско-религиозной эпистемологии. Нам необходимо теперь установить соотношение между этими двумя важнейшими видами философии религии как философского религиоведения. Прежде всего, вновь подчеркнем то обстоятельство, что философско-религиозное эпистемологическое исследование составляет континуум с философско-религиозным лингвистическим исследованием. Основная задача лингвистического исследования, а именно изучение значения, или 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.

Сделаем, далее, вывод о том, что рассматриваемые виды философско-религиозного исследования решают, по существу, общую задачу, которая заключается в установлении эпистемологического статуса религиозного знания, прежде

всего того, что выражено в религиозных верованиях. Такая философско-религиозная задача состоит в критике, подтверждении или оправдании религиозного знания в его притязаниях на истинность. Определение эпистемологического статуса осуществляется или через полагание религиозного знания в качестве основного, если не единственного стандарта знания, или через указание на его отношение к другим видам знания, полагаемым в качестве эпистемологического стандарта. Применительно к христианской и постхристианской эпохе можно с определенной долей условности говорить об историческом чередовании указанных позиций.

Уже сейчас отметим одно очень важное обстоятельство. В качестве стандарта разумности в современной философии религии берется не разум в его абсолютности, мощи и возвышенности, т. е. не как некая потенция, а различные формы рациональности, какими они фигурируют и функционируют в культуре и обществе.

Суть современной ситуации заключается как раз в том, что определение эпистемологического статуса религиозного знания, прежде всего знания в виде религиозных верований, осуществляется главным образом посредством его сопоставления с другими видами знания и другими формами использования языка, условно принимаемыми за эпистемологический стандарт.

§2. Эпистемологический статус религиозного знания

Исследование языка религии и эпистемологический анализ религиозного знания (прежде всего религиозных верований) образуют, повторим, определенный континуум в философии религии. Мы можем выразиться и таким образом, что философско-лингвистическое и собственно эпистемологическое исследование представляют собой два момента или два аспекта общей задачи – а именно установления эпистемологического статуса религиозного знания.

Установление статуса религиозных верований в философско-религиозной эпистемологии означает, прежде всего, проверку оправданности и надежности, правомерности этого знания посредством апелляции к свидетельствам и аргументативному рассуждению. Исследование характера значения, или смысла высказываний, в которых выражено религиозное знание, а также определение свидетельской базы, на которую опирается это знание, – вот основные способы установления эпистемологического статуса знания в философско-религиозной эпистемологии. Если же речь идет о знании, имеющем развернутую форму, то здесь нужно обратиться к рассмотрению характера дискурсивное™ этого знания, т. е. характера используемой аргументации.

Здесь целесообразно подчеркнуть, что в данной работе

мы не проводим различия между религиозным знанием и религиозными верованиями и воспринимаем верования просто как религиозное знание в сжатой или конденсированной форме. В первую очередь это относится к знанию, выраженному в виде верования «Бог есть», «Бог существует». А напомнить об этом целесообразно потому, что различие и разведение верования, даже истинного, и знания играет весьма важную роль в общей философской эпистемологии, специфической частью которой можно считать философско-религиозную эпистемологию.

Кроме того, будет нелишним напомнить об указанных выше определенных различиях, которые мы проводим между философско-религиозным эпистемологическим исследованием и метатеологической рефлексией.

– Исследование проблематики значения, или смысла языка религии, и в логическом, и в историческом плане во многом определили характер осмысления и собственно эпистемологической проблематики. В логическом – потому, что неопозитивистское, или логико-позитивистское отрицание смысла в теологических утверждениях (а именно они выражают религиозное знание), по существу делает ненужным всякое дальнейшее обсуждение проблемы эпистемологического статуса этих утверждений. Именно поэтому мы назовем логико-позитивистские позиции *«антиатеологическим эмпиризмом»*. В историческом плане потому, что лингвистические разработки, прежде всего разработки пробле-

мы значения, или смысла религиозных высказываний, в общем предшествовали по времени современным исследованиям в области философско-религиозной эпистемологии. В особенной мере это относится к логико-позитивистским работам. Поэтому представляется целесообразным в качестве первоочередной задачи предложить историческую реконструкцию характера разработки лингвистической проблематики в философии религии.

Такая реконструкция базируется на анализе проблематики значения, или смысла религиозных высказываний. Эта проблематика является ключевой в философско-лингвистическом изучении религии. Кроме того, именно при изучении значения, или смысла религиозных высказываний (в первую очередь – верований), лингвистическая философия религии смыкается с философско-эпистемологическим исследованием. Определение *проблемы смысла* как ключевой при исследовании языка религии создает возможности как для типологического, так и для исторического членения аналитической философии религии.

Первый тип (и соответственно определенный этап истории этой разновидности 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) 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 *оправдательный* аспекты и этапы лингвистической философии религии. Первый тип наиболее полно и наглядно воплощен в логико-позитивистском подходе к смыслу, а логико-позитивистское отрицание осмысленности религиозного языка представляет собой самую радикальную критику религии в современной философии. Понятно, что это не могло не привести к появлению различных оправдательных 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 делится на философию религии логического атомизма, логического позитивизма и на философию религии на основе обыденного языка или на основе философии позднего Л. Витгенштейна. Иногда это деление делают более дробным за счет введения, например, философии религии критического рационализма. Используемая нами типология по существу сохраняет обычную, но в то же время укруп-

няет ее. Сделано это прежде всего с целью оттенить сердцевинную проблематику анализа языка в 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 позиции⁸.

В логическом позитивизме критерий смысла был призван устанавливать, 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.

Итак, суть философско-религиозных воззрений неопозитивизма. *Высказывания, выражающие теистические верования, не являются подлинными фактуальными высказываниями, равно как не являются аналитическими высказыва-*

⁸ Более детальный анализ этих позиций содержится в Гл. пятой, посвященной философской критике религии.

ниями. 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 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 уже не играет 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 неопо-

зитивизма, заключающаяся в демонстрации полной бессмысленности метафизики, осталась по существу нереализованной. Это имело, как мы увидим, самые непосредственные последствия для философии религии.

Мощный критический потенциал антитеологического эмпиризма нес 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 отодвигается 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 «неопози-

тивистский вызов». *Первый* вариант заключается в том, чтобы признать неопозитивистскую теорию смысла, но при этом так реинтерпретировать 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.

– В философии религии было предложено множество вариантов оценки эпистемологического статуса религиозного знания, прежде всего того, что выражено в религиозных верованиях. В связи с этим наша задача заключается в том, чтобы предложить какую-то типологию этих многообразных оценок.

Типология должна базироваться на тех или иных критериях. Основные критерии, которые мы предлагаем – «фактуальность» и «автономия». Как мы только что видели, в основе логико-позитивистских позиций, полагающих начало лингвистическим разработкам в современной философии религии, лежит ориентация на проверку фактуальности значения религиозных утверждений. А дальнейшие философско-лингвистические исследования в области философии религии, особенно оправдательного плана, были в конечном счете нацелены на автономизацию значения, или смысла религиозных утверждений.

Термин «фактуальный» мы используем как совокупное обозначение тех философско-эпистемологических воззре-

ний, где не ставятся под сомнение принципиальные возможности человеческого познания. Разумеется, эпистемологические позиции, образующие данный вид понимания характера религиозного знания, совсем не предполагают, что религиозные верования или догматические рассуждения во всем уподобляются тем способам человеческого познания и тем формам знания, что явно или неявно принимаются за эпистемологический стандарт.

Между религиозным знанием и всеми прочими видами человеческого знания остается принципиальное различие по предмету. Сердцевину религиозного знания образует верование в существование Бога, который, в соответствии с ортодоксальной традицией, никогда, ни при каких человеческих познавательных усилиях не может быть постигнут до конца. Он всегда останется высокой и непроницаемо глубокой тайной. Это принципиально важное обстоятельство неизбежно определяет и все остальное религиозное знание.

Термин «автономный» призван обозначить характер приобретения «свидетельской базы» для религиозных верований. Речь идет прежде всего о том, опираются ли религиозные верования на какие-то данные, находящиеся вне или внутри религиозной сферы.

Итак, мы выделяем следующие типы оценки эпистемологического статуса религиозных утверждений: 1) фактуальный; 2) когнитивистско-автономный; 3) функционалистский.

Наш анализ эпистемологической проблематики в философии религии как философском религиоведении будет теснейшим образом сопряжен с анализом философско-религиозной лингвистической проблематики. Напомним, что рассмотрение лингвистической проблематики так или иначе центрируется на проблеме значения, или смысла языка религии, а собственно эпистемологическая – на проблеме истинности религиозного знания, главным образом в форме верований.

– Первая позиция состоит в утверждении о том, что религиозные верования воплощают *фактуальное знание*, соотношенное с предметностью особого рода. Это знание о Боге, об определенной «сверхъестественной действительности», а также знание об «естественной действительности» – природной, социально-исторической, индивидуально-человеческой – как она определяется «сверхъестественной действительностью».

Такую позицию мы можем назвать «когнитивистской» в строгом смысле слова. Важнейшей характеристикой такой позиции является представление о том, что религиозное знание, выраженное в догмах, рассуждениях, конденсированное в верованиях, соответствует принятым в культуре эпистемологическим стандартам, причем применительно как к «готовому знанию», так и к процедурам его приобретения.

Как и всякая философско-эпистемологическая позиция, данная является рефлексом определенной познаватель-

ной практики. Рассматриваемые воззрения скоррелированы с практикой философской теологии, особенно такого ее традиционного вида, как «естественная теология», а также с практикой в рамках «собственно теологии». В первом случае фактуальной основой служат «фактические данности» природно-космической, социально-исторической и индивидуальной человеческой жизни. 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 теизма. Во втором – такой основой служат позитивные данности божественного откровения, запечатленного в библейском тексте. И в том, и в другом случае опирающееся на фактуальные данности рассуждение разворачивается, как полагают, в полном соответствии с принятыми рациональными стандартами.

Рассматриваемая когнитивистская философско-эпистемологическая позиция по существу является воспроизведением традиционных воззрений, 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 по-

средством нерелигиозных утверждений.

В действительности, эта позиция является специфическим преломлением соответствующей общей эпистемологической позиции. Речь идет об исключительно влиятельном способе понимания рациональности, очевидности, оправдания, познания и т. п., занимающем господствующие позиции в философии со времен Платона и Аристотеля.

Анализируемая позиция выступает в нескольких разновидностях. Она может представлять в философско-лингвистическом плане в виде оправдания «аналогического» использования языка; в виде оправдательного сопоставления науки и религии; наконец, в виде соответствующей категоризации религиозных верований.

Использование языка «по аналогии» неотделимо от соответствующих теолого-познавательных методов и процедур. Здесь же мы сосредоточим внимание на проблематике эпистемологического сопоставления науки и религии, а также на возможности отнесения религиозных верований к категории гипотез со всеми содержащимися в такой категоризации эпистемологическими импликациями.

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. Со-

поставление с внерелигиозными стандартами познания и рациональности образует суть философского исследования религии в рамках европейской культуры, где оформились многообразные нерелигиозные способы отношения к действительности.

– Эпистемологический анализ в нынешних условиях неизбежно предполагает сопоставление религиозного знания и рассуждения с процессом и результатами научного познания. Это обусловлено тем, что научное знание в современной культуре признается парадигмой обоснованного и рационального знания, по крайней мере теоретического знания.

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.

Сопоставительный эпистемологический анализ с позиций когнитивизма предполагает, что наука и религия рассматриваются как два различных вида познавательного отношения к действительности. Этот анализ отличается от *сопоставления содержания* научных и религиозных представлений.

В философско-религиозной эпистемологии религия не берется в своей доктринально-теологической форме. Эпистемологическое сопоставление религии и науки следует поэтому отличать от разнообразных попыток метатеоре-

тического анализа теологии. В рамках такого анализа осуществляется сопоставление теологии с наукой. Такое сопоставление осуществляется, как правило, самими теологами, причем теми, кто стремится представить теологию теоретической дисциплиной, соответствующей критериям научной респектабельности.

Мы можем выделить в качестве основного момента в философско-эпистемологическом рассмотрении отношения между религией и наукой то обстоятельство, что их сопоставление носит форму уподобления религии науке, а не наоборот.

Наиболее репрезентативно рассматриваемая позиция представлена в работах Яна Барбура⁹. Он сопоставляет использование моделей и парадигм в религии и науке. Это означает сравнение религии и науки в методологическом плане. Барбур исходит из того, что в двадцатом веке влияние науки на религию определяется не столько какими-то отдельными теориями, такими, 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 теоретическим моделям, которые представляют собой «воображаемый механизм или процесс, постулируемый по аналогии с известными механизмами».

ми или процессами». 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 ненаблюдаемо».

Религиозные модели в некоторых отношениях подобны, как считает Барбур, научным моделям. В их основе также лежит аналогия между известным и неизвестным. 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.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.