

ФИЛОСОФИЯ
РЕЛИГИИ

Альманах

2008—2009



Добрый Пастырь.
Мозаика из часовни епископа Петра II в Равенне (ок. 470 г.),
музей Пию-Кристиано (Ватикан)

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY RAS

PHILOSOPHY
of **R**ELIGION

An Almanac

2008—2009



LANGUAGES OF SLAVONIC CULTURES
MOSCOW 2010

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УЧРЕЖДЕНИЕ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ФИЛОСОФИЯ
РЕЛИГИИ

Альманах

2008—2009



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2010

ББК 86.2
Ф 56

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Фонда Дж. Темплтона

The volume is published with financial support
of the John Templeton Foundation

Р е ц е н з е н т ы:

член-корреспондент РАН *Н. И. Лапин*
доктор философских наук *В. В. Соколов*

Ф 56 Философия религии: Альманах 2008—2009 / Отв. ред.
В. К. Шохин / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянских
культур, 2010. — 528 с.

ISBN 978-5-9551-0364-8

Международное периодическое издание «Философия религии: Альманах» продолжает представлять российскому читателю малоизвестную для него область философии, поскольку философия религии не есть привычная для него религиозная философия, но является метаэпистемическим координатором наук о религии и «наук о духе». Альманах создается усилиями отечественных и зарубежных философов, богословов, историков христианской культуры и межрелигиозных отношений. Второй выпуск альманаха, как и первый (2006—2007), содержит разделы, посвященные философии религии как философской дисциплине, современному философскому теизму, истории естественной теологии, переводам философско-религиозной классики, публикациям рукописей русских философов и религиоведов, рецензии и размышления над книгами. В числе авторов выпуска — современные классики англо-американской (Р. Суинберн, А. Плантинга) и немецкой (Р. Шеффлер) философских традиций. Публикуется одно из самых обстоятельных исследований «онтологического понятия» Бога у Ансельма Кентерберийского и компаративистский экскурс в историю индийской атмавады, впервые издается на русском языке фундаментальное сочинение Шеллинга «Штуттгартские частные лекции».

Издание рассчитано на специалистов в области философии, теологии, религиоведения, а также на широкий круг читателей, интересующихся философско-религиозной проблематикой во всем ее объеме.

ISBN 978-5-9551-0364-8

ББК 86.2



9 785955 103648 >

© Авторы, 2010

© Языки славянских культур, 2010

SUMMARY

The new international serial publication “Philosophy of religion” continues to acquaint the Russian reader with the field of philosophy scarcely known to him which functions as a metatheoretical coordination of the sciences of religion and “sciences of spirit”. The biannual Almanac is being contributed to by Russian and foreign philosophers, theologians, historians of the Christian culture and interreligious relations. This second issue has (as the previous one, 2006–2007) sections dealing with philosophy of religion as a separate philosophical discipline, contemporary philosophical theism, history of natural theology, as well as publications of classics and book reviews. But “contemporary classics” are also among the contributors of the volume, to mention only Richard Swinburne and Alvin Plantinga from Anglo-American side and Richard Schaeffler from the continental tradition. One of the thoroughst investigation of Anselm’s ontological notion of God, as well as comparative analysis of Indian *ātmavāda* are among the publications of the issue, and one of the basic Schelling’s work, *The Stuttgart Private Lectures*, is published in Russian for the first time. Almanac is intended for both experts in philosophy, theology and religious studies and general public interested in philosophical approaches to religion.

EDITORIAL BOARD

Vladimir K. Schokhin – Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (*Editor in Chief*)

Abdusalam A. Guseinov – Director of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

Alexey R. Fokin – Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

Vadim V. Vasiliev – Moscow State University

Mikhail L. Khorkov – People's Friendship University in Russia

Richard Swinburne – Oxford University (Great Britain)

Michael J. Murray – University of Notre-Dame (USA)

David Bradshaw – University of Kentucky (USA)

Marcus Enders – University of Freiburg (Germany)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

В.К. Шохин – Учреждение РАН Институт философии РАН (ответственный редактор)

А.А. Гусейнов – Директор Учреждения РАН Института философии РАН

А.Р. Фокин – Учреждение РАН Институт философии РАН

В.В. Васильев – Московский государственный университет

М.Л. Хорьков – Российский университет дружбы народов

Р. Суинберн – Оксфордский университет (Великобритания)

М. Мюррей – Университет Нотр-Дам (США)

Д. Брэдшоу – Университет Кентукки (США)

М. Эндерс – Фрайбургский университет (Германия)

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии 13

I. Философия религии как философская дисциплина

Шохин В.К. «Философия религии»: становление авторефлексии. 16

Шеффлер Р. Понимать религии – оценивать религии (пер. А.К. Судакова) 39

Каспер Б. Что может называться «феноменологией религии»? Попытка прояснения (пер. М.Л. Хорькова). 63

II. Современный философский теизм

Суинберн Р. Аргумент от законов природы: новое осмысление (пер. А.Б. Толстова) 88

Крэйг У. Каламический космологический аргумент (пер. Е.В. Косиловой) 110

Коллинз Р. Свидетельства в пользу тонкой настройки (пер. Е.В. Косиловой) 136

Пайк Н. Современный взгляд на проблему предведения (пер. Е.В. Косиловой) 161

Адамс Р. Запахи, цвета и Бог (пер. А.И. Кырлежева) 176

Элстон У. Религиозный опыт как восприятие Бога (пер. А.И. Кырлежева). 198

Плантинга А. Реформатское возражение против естественной теологии (пер. А.Б. Толстова). 210

Шахов М.О. Правилен ли «принцип Юма»? 228

Шохин В.К. Теизм, постмодернистские похороны метафизики и индийская атмавада 243

III. Из истории естественной теологии

Эндерс М. Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога (пер. М.Л. Хорькова). 258

IV. Переводы классики

Гуго Сен-Викторский о двух видах теологии (предисловие, перевод с латыни и комментарий А.Р. Фокина)	299
<i>Резвых П.В.</i> Первый набросок философской теологии Ф.В.Й. Шеллинга	315
<i>Шеллинг Ф.В.Й.</i> Штуттгартские частные лекции (предисловие, перевод с немецкого и комментарий П.В. Резвых)	326

V. Публикации и архив

<i>Протоиерей Иоанн Скворцов.</i> Лекции по философии религии (Часть 2) (предисловие и издание рукописи Н.А. Куценко)	397
<i>Зубова М.В.</i> Василий Зубов как религиозный мыслитель	422
<i>Зубов В.П.</i> Митра и Анахита (подготовка текста А.М. Шишкова)	430

VI. Рецензии и размышления над книгами

<i>Михайлов П.Б.</i> Вопросы византийской философии: новая книга В.М. Лурье	440
<i>Диакон Павел Сержантов.</i> Так называемые полупелагианские споры	449
<i>Фокин А.Р.</i> Новое исследование христологической системы Севира Антиохийского.	453
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> «Проблема зла и теодицея»	461
<i>Шохин В.К.</i> Перечитывая Льюиса.	476
<i>Пименов С.С.</i> Кембриджское введение в постмодернистскую теологию	495

VII. События

Семинар «Философия религии – Теология – Религиоведение»	523
Философско-богословский рождественский семинар	525
Об авторах	526

CONTENTS

Editorial Introduction	13
----------------------------------	----

I. Philosophy of Religion as a Philosophical Discipline

<i>Vladimir K. Schokhin</i> . «Philosophy of Religion»: the Beginning of Self-Reflexion	16
<i>Richard Schaeffler</i> . To Understand Religions and to Estimate Religions (transl. by Andrei K. Sudakov)	39
<i>Bernhard Kasper</i> . What Could be Called Phenomenology of Religion? An Attempt at Understanding (transl. by Mikhail L. Khorkov)	63

II. Today's Philosophical Theism

<i>Richard Swinburne</i> . The Argument from Laws of Nature Reassessed (transl. by Alexei B. Tolstov)	88
<i>William L. Craig</i> . The Kalam Cosmological Argument (transl. by Helen V. Kosilova)	110
<i>Robin Collins</i> . Evidence for Fine-Tuning (transl. by Helen V. Kosilova)	136
<i>Nelson Pike</i> . A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem (transl. by Helen V. Kosilova)	161
<i>Robert Adams</i> . Flavors, Colors, and God (transl. by Alexander I. Kyrlezhev)	176
<i>William Alston</i> . Religious Experience as Perception of God (transl. by Alexander I. Kyrlezhev)	198
<i>Alvin Plantinga</i> . The Reformed Objection to Natural Theology (transl. by Alexei B. Tolstov)	210
<i>Mikhail O. Schakhov</i> . Is Humean Principle Correct?	228
<i>Vladimir K. Schokhin</i> . Theism, Postmodernist Burial of Metaphysics and Indian Ātmavāda	243

III. History of Natural Theology

<i>Marcus Enders</i> . Thinking on the Unsurpassed: the Twofold Normativity of the Notion of God.	258
--	-----

IV. Classical Authors

Hugh of St. Victor on the Two Kinds of Theology (Introduced, translated from Latin and commented by Alexei R. Fokin)	299
<i>Peter V. Rezvykh</i> . The First Draft of Philosophical Theology of Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	315
<i>Friedrich Wilhelm Joseph Schelling</i> . The Stuttgart Private Lectures (Introduced, translated from German and commented by Peter V. Rezvykh).	326

V. Publications and Archives

<i>Archpriest John Skvortsov</i> . Lectures on Philosophy of Religion. Part 2 (Publication of the Manuscript and Introduction by Natalia A. Kutsenko)	397
<i>Maria V. Zubova</i> . Vasilii Zubov as a Religion Thinker	422
<i>Vasilii P. Zubov</i> . Mithra and Anahita (Alexander M. Shishkov).	430

VI. Book Reviews and Comments

<i>Peter B. Mikhailov</i> . Issues in Byzantine Philosophy: A New Book by Vasilii M. Lurie	440
Deacon <i>Pavel Serdzhantov</i> . The So-Called Half-Pelagian Disputes	449
<i>Alexei R. Fokin</i> . A New Investigation of Severus the Antiochean's Christology	453
<i>Aslan G. Gadzhikurbanov</i> . «The Problem of Evil and Theodicy»	461
<i>Vladimir K. Schokhin</i> . Rereading Lewis.	476
<i>Sergius S. Pimenov</i> . The Cambridge Introduction into Postmodernist Theology	495

VII. Current Affairs

«Philosophy of Religion – Theology – Religious Studies»: A Seminar	523
The Christmas Readings: A Dialogue Between Philosophy and Theology	525
Contributors	526

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Представляя читателю этот второй выпуск нового международного периодического издания, задачей которого является координация усилий отечественных и зарубежных философов и религиоведов с целью фактического создания новой для России области философии в ее взаимосвязях со смежными дисциплинами знания¹, считаем бесполезным обозначить его новации в сравнении с первым выпуском.

Межкультурный формат издания не только сохранился, но и расширился. Если первый выпуск начал знакомство российского читателя с представителями англо-американской аналитической традиции, то на этот раз ему предоставляется возможность составить первое представление о ее многообразии², а также о том, как понимается назначение философской рефлексии над религией и в другой традиции – европейско-континентальной. С этой целью в настоящий выпуск были включены публикации некоторых очень известных немецких философов и теологов. Надеемся, что сопоставление стилей философствования двух основных регионов западной религиологии³ будет для нашей аудитории не только познавательным, но и «провоцирующим».

Основная направленность настоящего периодического издания – организация материала вокруг четко фиксированных тематических рубрик (которая отличает его от ряда других философских периодических изданий) – закономерно сохраняется и здесь. Однако некоторые рубрики уточняются, а другие добавляются. Так, представляется вполне естественным, что «общая территория» переводов философско-религиозной классики и публикаций рукописей отечественных авторов начинает разделяться. Новая же рубрика «события» призвана сделать достоянием философского сообщества работу тех семинаров и круглых столов, которые в одном случае организуются, в другом – координируются сектором философии религии Института философии РАН, который несет ответственность и за настоящее периодическое издание.

¹ О задачах издания см. преамбулу «От редколлегии» его первого выпуска: *Философия религии: Альманах 2006–2007* / Отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука, 2007. С. 11–14.

² Читатель убедится в нем, сопоставив разработку естественной теологии в статье Р. Суинберна с ее отрицанием в статье А. Плантинги, а также сравнив стилиевые особенности мышления Р. Коллинза и У. Элстона.

³ Об истории соответствующего термина и его интерпретации в настоящем издании см. в первой по порядку его статье В.К. Шохина ««Философия религии»: становление авторефлексии».

Намечаются «точки роста» и в рамках отдельных рубрик. Так, если в первом выпуске такой ответственный раздел, как «Современный философский теизм» объединял публикации только англо-американских философов, то в этом выпуске оказалось возможным включение текстов и отечественных авторов.

Тем не менее без сотрудничества зарубежных философских обществ этот выпуск так же не состоялся бы, как и первый. А потому, выражая глубокую благодарность всем зарубежным авторам, любезно давшим нам согласие на публикацию своих материалов на русском языке, считаем своим приятным долгом поблагодарить и издательства, в которых их статьи были опубликованы и которые предоставили нам разрешение на эти публикации. Мы благодарим за возможность публикации главы из книги Р. Адамса «Добродетель и вера» (1987) издательство Oxford University Press, статьи Н. Пайка (1993) – издательство Kluwer Academic Publishers, статьи Р. Суинберна (2005) – издательство Ashgate Publishing, статьи А. Плантинги – издателя журнала «Christian Scholar's Review», статьи У. Крэйга (2002) – издательство Edinburgh University Press, статьи У. Элстона «Религиозный опыт как восприятие Бога» – его супругу В. Элстон, статей М. Эндерса, Р. Шеффлера и Б. Каспера (2002) – руководство издательства Vittorio Klostermann GmbH и главного редактора журнала «Jahrbuch für Religionsphilosophie» М. Эндерса.

Представляя на суд читателя результат нашего труда, мы не можем не принести извинений за те издательские недочеты, которые неизбежны при публикации столь разнородного и разного «по происхождению» материала. Но не можем мы также брать на себя и ответственность за все. Это касается, в первую очередь, оформления библиографических сносок при статьях зарубежных авторов. Если отечественная академическая издательская школа исключает употребление неполных библиографических описаний (при котором отсутствовали бы указания на место, время, страницы журнальных статей, не говоря уже об указаниях на фамилии авторов и названия их произведений), то в некоторых статьях наших зарубежных коллег библиографические лакуны самого широкого диапазона являются общим местом⁴. В тех случаях, когда они оказывались для нас восстановимы, мы пытались сделать все возможное для «реставрации», но не все полные библиографические описания оказывались для нас доступными. В таких случаях мы оставляли лишь те библиографические описания, которыми нас обеспечили

⁴ Сходным образом оформлялись библиографические ссылки в наших дореволюционных трудах. В качестве примера сошлемся на статью «Митра и Анахита», публикуемую в настоящем издании.

авторы, снимая с себя ответственность за них. Не во всех случаях мы располагали временными возможностями унифицировать и те библиографические ссылки, которые оказывались «функциональными». Как и в первом выпуске настоящего издания, в ряде случаев допускались уточнения и восполнения переводных текстов с целью их лучшей адаптации для русскоязычного читателя: они помечаются в сносках аббревиатурами – *Пер.* (от переводчика) и *Ред.* (от редколлегии). Хотелось бы надеяться на то, что указанные недочеты настоящего тома окажутся наиболее ощутимыми «шероховатостями» для его читателя.

I. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

В.К. Шохин

«ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ»: СТАНОВЛЕНИЕ АВТОРЕФЛЕКСИИ

§ 1. Как бы кто ни пытался исследовать соотношение философии с другими видами теоретической деятельности, которые прежде всего охватываются понятием «наука», две особенности ее никак не могут не приниматься во внимание всеми, кто не одно уже столетие занимаются и этим соотношением, и его оценками. Это, во-первых, имманентно присущая философии потребность в постоянной самоидентификации, самоопределении и, соответственно, самодемаркации по отношению к другим регионам знания, которая препятствует ей считать не только свои методы, но и предметы «самоочевидными». И, во-вторых, вектор «вечного возвращения» в виде воспроизведений в способах решения, казалось бы уже неоднократно решенных задач, которые, вследствие этого, становятся «вечными проблемами».

Между этими особенностями есть, однако, некоторое различие. Если потребность в авторефлексии является для философии объективной нормой, «заданием» для философского дискурса как такового, то указанная амнезия обуславливается не только природой данного дискурса, но и тем, что те, кто «делают философию» (или те, которым по крайней мере кажется, что они этим занимаются), далеко не часто (и еще реже всерьез) обращаются к наследию своих предшественников. Этому тоже есть свои объяснения. Явное в том, что специализации философа и историка философии совсем не тождественны, и поскольку вторая требует специальной и кропотливой работы, тех, кто посвящает себя первой, на нее уже не хватает. Неявное же я вижу в том, что философы предполагают, и не без основания, а ригористично, что изобрести что-либо существенно новое после двух с половиной тысячелетий развития философии не так-то просто, но поскольку без этого они уже и не философы, они закономерно предпочитают изобретение «своего» велосипеда изучению прежних моделей.

Обоими этими факторами вполне объясняется и то, что те, кто размышляют сегодня о предметной идентичности философии ре-

лигии, не только не обращаются в этом к достижениям основателей их «цеха», но и не испытывают к ним особого интереса. Более того, их мало интересует даже то, как хотя бы звали последних. Меж тем обращение к основателям было бы весьма рационально ввиду того, что не только у нас, где данная область философии лишь заявила о своем существовании¹, но и на Западе, где она является одной из наиболее популярных и «продвинутых», обсуждение вопроса о ее предметной идентичности находится до сих пор на начальной стадии. К предметам философии религии относят, как правило без специального углубления в этот «самоочевидный вопрос», все точки пересечения (и действительные, и только возможные) *философии с религией*, притом не столько с религией как феноменом, сколько с предметами религиозных верований как таковыми. В результате под «философией религии» понимается то, что на самом деле относится к философской теологии (доказательства бытия Божия, Божественные атрибуты, Божественный промысл в мире – включая проблему теодицеи и чудес), от которой, в свою очередь, не отделяется проблематика, которую условно можно было бы назвать «религиоведческим философствованием» как взглядом на религию уже не изнутри, но извне (эпистемология религиозных верований, исследование религиозного языка и религиозного опы-

¹ За весь имперский период отечественной истории появились лишь «два с половиной» монографических издания по философии религии: докторская диссертация профессора Московской духовной академии В.Д. Кудрявцева-Платонова «Религия, ее сущность и происхождение» (1873), одноименное исследование прот. Т. Буткевича (1902–1904) и незаконченное изыскание профессора богословия Киевского университета Н. Боголюбова «Философия религии. Ч. 1 – историческая» (1915). В советский период соответствующая область философии за философию не признавалась в принципе и даже не обозначалась в энциклопедических изданиях, и лишь к концу его, в эпоху «либерализации» появляется книга Ю.А. Кимелева «Современная западная философия религии» (1989), в которой предлагалось практически объективное (с умеренной марксистской критикой) изложение взглядов некоторых известных философов религии XX в. В период постсоветский была опубликована еще одна монография Кимелева «Философия религии. Систематический очерк» (1998), которая отличалась тем же реферативно-дескриптивным характером, но с той, однако, разницей, что позиции западных философов религии в ней более четко рубрицировались, а также работа Е.И. Аринина «Философия религии. Принципы сущностного анализа» (1998), где в большей мере выражаются авторские претензии на введение в предмет. Материал по философии религии уже включается в общие учебники и по философии (появляются и отдельные курсы), и по религиоведению, занимает значительное место в секциях философских конгрессов и конференций. Реальной вехой нельзя не признать и настоящий Альманах. Эти «показатели» являются, однако, более чем скромными в сравнении с зарубежными масштабами этих штудий, представленных сотнями монографических изданий, множеством антологий и изобилием учебных курсов.

та)². Данная «самоочевидность» (которая на деле есть следствие дефицита в критической рефлексии), получающая отражение и в историографических исследованиях по философии религии ушедшего столетия³, не лучшим образом сочетается с той выделенной выше различительной нормативной особенностью философии как теоретической деятельности, которую мы обозначили как ее выраженную авторефлексивность. Особенно с учетом того, что философия религии, как и все другие философии родительного падежа (философия науки, биологии, физики, математики, логики, когнитивной науки, психологии, права, истории, политики, искусства, образования и т. д.), нуждается в очень внимательном осмыслении тех демаркационных линий, которые отделяют ее от смежных по предметности дисциплин, работающих с теми же регионами знания⁴.

Поэтому, ввиду и второго отмеченного различительного признака философии – склонности к амнезии, есть все основания рассмотреть, каковым был путь философии религии к самопознанию на самом начальном и, одновременно, очень бурном отрезке ее истории – в тот самый «век разума», который и дал нам первые опыты создания «философий родительного падежа»⁵. При этом я буду абстрагиро-

² Эта контаминация совершенно различных областей знания давно утвердилась в англо-американской философии религии (для русскоязычного читателя образцовым примером в этой связи может служить содержание недавно переведенной стандартной монографии: *Томпсон М. Философия религии* / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001). Она, присутствует и в континентальной традиции, в которой, однако, несколько больше принято делать границы философии религии, теологии и религиозоведения предметом обсуждения.

³ См., к примеру, издание *Sell A.P.F. The Philosophy of Religion 1875–1980*. London etc.: Croom Helm, 1988 и его «хронологическое продолжение» *Koistinen T. Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2000. Хотя в обоих исследованиях приводятся имена и доктрины основных действующих лиц философии религии, а также соответствующие философские направления, а во втором уделяется немалое внимание и институциональному аспекту развития философии религии, определениям и предметным идентификациям этой области философии у тех, кто ею занимался и занимается, специальное внимание никак не уделяется.

⁴ Об этом свидетельствуют хотя бы те горячие дискуссии, которые ведутся у нас в связи с определением рациональной специализации философии науки (и ее полезности в принципе) в сравнении с актуальными и потенциальными компетенциями междисциплинарных науковедческих дисциплин.

⁵ Это своеобразное самотрансцендирование философии – ее претензия на экспертные приоритеты в любых областях знания – обнаружилось также в формировании «философии истории» и «философии права», а к самому концу XVIII столетия уже и в «философии философии» – так была озаглавлена третья часть «Трансцендентальной философии» Ф. Шлегеля (1800–1801).

ваться от тех содержательных, говоря языком того времени, «материальных» результатов, к которым приходили философы религии XVIII столетия в своих построениях и доктринах, сосредоточившись на результатах «формальных» – какими они видели предметность и задачи самой этой дисциплины. Но в данном случае *формальное* будет совпадать (вполне в духе гегелевской диалектики) с *содержательным*, так как предметом интереса будут взгляды не на религию, но на само философствование о ней. Следуя этому «формально-содержательному» подходу, я буду придерживаться учета только тех историко-философских фактов, которые были обеспечены соответствующими обозначениями интересующей нас деятельности, и в первую очередь, функционированием самого словосочетания «философия религии» и близких ему по значению. Предстоит рассмотреть, однако, не только историко-философский аспект проблемы – что и как сказали нам о философии религии философы XVIII века, – но и актуальность этого для современного ее состояния.

§ 2. Как известно, «колумбом» философии религии оказался австрийский иезуит, венский профессор философии, сейчас уже полузабытый, З. фон Шторхенау (1731–1798), который в 1772 г. выпустил в первый раз свою «Философию религии» (*Die Philosophie der Religion*), выдержавшую впоследствии не одно расширенное переиздание. Задачи, которые он ставил перед собой, были апологетическими: защита христианства и устранение взаимных претензий религии и философии⁶. В первой части рассматривалась теология в узком смысле – учение о Боге, Его существовании и атрибутах: единство, благодать (в том числе при допущении физического и морального зла и вечных наказаний для грешников), праведность и всеведение; во второй богословская антропология – онтологическое соотношение души и тела (психофизический дуализм), аргументы в пользу бессмертия души и против его отрицания; третий же начинался с обсуждения естественной этики – с первоначального различия между добром и злом и обозрения естественных обязанностей человека. Однако в третьей главе первой части («О естественной религии») Шторхенау указывает, что именно обсуждение религии и соответствует той области знания, которая называется философией религии⁷. И здесь же уточняется сущность ее предмета. Творец и творце-

⁶ Ни философия как таковая, по убеждению Шторхенау, не может повредить религии, ни философы не имеют основания жаловаться на неправильное употребление своей науки со стороны религии, а потому истинная философия, применяемая правильно, не может не быть одной из могущественнейших защитниц религии.

⁷ *Storchenau, S. von. Die Philosophie der Religion. Th. 1. Neue Auflage. Th. 3. Köln: Fabricius, 1810. S. 42.*

ние являются необходимо взаимокоррелятивными понятиями, и «здесь заключен тот источник, из которого исходит строжайший долг любить Бога, почитать Его и молиться Ему, преклоняться перед Ним, служить Ему и подчиняться Ему. И тут мы увидели сущность религии как таковой»⁸. Таким образом, первопроходец философии религии полагал, что она, как нечто «само собой разумеющееся», должна быть по большей части философской защитой основных религиозных верований, допуская в то же время, что ее собственным предметом может быть и сама религия⁹. Впоследствии Шторхенау настолько освоил понятие введенной им новой философской дисциплины, что периодически выпускал «Дополнения к философии религии»¹⁰. В 1784 г., по наблюдению самого значительного из историков философии религии из существовавших, К. Файерайса, Шторхенау ввел (в проповедях) и словосочетание *Religionsphilosophie*¹¹.

Другой иезуит, Франсуа Пара дю Фанжас (1724–1797), богослов, философ и математик, оказался уже совсем забытой фигурой¹². В 1774 г. выходят в свет его двухтомные монументальные «Принципы здоровой философии, согласованные с принципами религии, или философия религии». Они были задуманы как попытка восполнить недостаток в систематической апологетике христианства и обосновать (как у Шторхенау) возможность и необходимость консенсуса истинной философии и истинной религии. Труд состоял из двух неравных частей. Первая, одно название которой не может не вызвать «аппетит» у историка философии религии – «Философская теория религии», более, чем в три раза превосходит объемом вторую – «Философское и христианское рассуждение о религии». О том, что Пара понимал под философией религии, можно уже не догадываться (как в случае с его австрийским «коллегой по ордену»), но вполне из его текста вычитать. В предисловии он указывает, что называемое *la philosophie*

⁸ *Storchenaу, S. von.* Op. cit. S. 42.

⁹ О значении открытия «философии религии» у З. фон Шторхенау см.: Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // *Философия религии. Альманах 2006–2007* / Отв. ред В.К. Шохин М.: Наука, 2007. С. 86–88.

¹⁰ Собраны в анонимно изданных томах: *Zugaben zur Philosophie der Religion. Von demselben Verfasser. Augsburg, 1785–1789. Bd. I–IV.*

¹¹ *Feiereis K.* Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte der 18. Jahrhundert. Leipzig: St. Bruno, 1965. S. 249.

¹² Одним из немногих источников, из которых можно почерпнуть хотя бы самые краткие сведения, является старый, но незаменимый для историка новоевропейской культуры лексикон: *Larousse P.* Grand Dictionnaire universel du XIX-e siecle. Paris, 1866–1890. T. XII. P. 167.

de la religion (здесь констатируется и новизна данной области философии для его времени) призвано раскрыть общие принципы, фундаментальные положения, неразрывные узы и точки соединения философии и религии¹³. Однако далее, говоря о задачах своей «Философии религии», Пара не оставляет у читателя сомнения, что «фундировать» он собирается в трактате под таким названием именно религию: «...сделать прозрачной для публики то, что есть основоположное и существенное в религии: принципы, на которых она основывается; предметы, с которыми она соотносится; свойства, которые ее выделяют; истоки, из которых она (про) исходит; священные хранилища, в которых она содержится; доказательства из рассуждений и фактов, на которых она основывается; истины умозрительные и практические, которые она предписывает; небесная мораль, которую она проповедует...»¹⁴. А в титуле основной части своего труда он трактует «философскую теорию религии» (*philosophique théorie de la religion*) как философское изыскание на предмет принципов, истоков, основоположений, различных способов доказательства религиозной истины и опровержения попыток ее опровержения, а также специфических характеристик христианства.

О том, как французский иезуит реально представлял себе предметность своей «философской теории религии», свидетельствует ее структура: раздел I был посвящен «достоверности» как таковой и отдельно источникам убежденности в достоверности религии; II – «объектам религии», в которые включаются идея Бога и Божественного правления миром, а также идея человека, его психофизическая структура, свобода и бессмертие души (с опровержением атеистических и материалистических контрапозиций); III – «природе религии», с обстоятельной дифференциацией характеристик религии естественной и богооткровенной, с определением веры и христианской оценкой нехристианских религий (язычники, мусульмане, иудеи), христианских еретиков и схизматиков и индифферентистов; IV – «хранилищам Откровения», в которые включаются Писание (что дает автору повод для рассмотрения различных языковых версий Библии), Предание и учение о Церкви; V – «хронологии священных книг», с экскурсом в «хронологию вообще»; VI – «достоверности в христианстве» (основное внимание уделено оправданию веры в чудеса через опровержение восьми типов возражений); чисто полемический раздел VII – опровержениям самых разнообразных позиций современного автору «безверия»

¹³ *Para du Phanjas F. Les Principes de la Saine Philosophie, Conciliés avec Ceux de la Religion; ou La Philosophie de la Religion. Paris: Chez C.-A. Jombert, 1774. T. I-II. P. I.*

¹⁴ *Ibid.* P. XII.

(начиная с возражений против догматов Церкви как таковых и завершая критикой библейского учения о единстве человеческого рода); VIII – «практической религии» и «морали религии». Вторая часть «Принципов здоровой философии» состояла из трех апологетических дискурсов. Предмет первого – необходимость и наличие единой богооткровенной религии; второго – «божественность католической религии» и ее историческое развитие от библейских патриархов до сложившейся католической церкви; третьего – снова «блуждания безверия» и безосновательность его «покушений» на библейские чудеса.

Таким образом, для Пары философия религии есть, с одной стороны, модель некоего идеального синтеза философии и религии, с другой (и эта «сторона» является основной) – способ систематизации мировоззренческих основоположений христианской религии как единства истин рациональной и богооткровенной (систематической и исторической) теологии и одновременно опровержения всех попыток опровержения данных основоположений. В этом общем апологетическом формате религия как феномен составляет лишь одну из тем изложения религиозных истин, а философия религии как таковая мыслится в качестве философской пропедевтики к системному изложению прежде всего «теоретической», но также и «практической» теологии¹⁵.

«Письма о кантовской философии» К.-Л. Рейнгольда (1758–1823), преимущественно ранние (I–VIII), отличающиеся необычайно напыщенным, экспрессивным и усложненным (с точки зрения как синтаксиса, так и лексики) языком, изобилующие повторами, но не лишенные высокого риторического и диалектического подъема и написанные, по моде того времени, в виде посланий к анонимному другу (1786–1787), представляют для историка философии религии специальный интерес. Здесь мы имеем дело фактически с первой попыткой инаугурации «философии религии» уже не в конфессиональных, а в чисто академических кругах¹⁶. И даже с ее философской легитимацией: Рейнгольд прямо называет в заголовке Письма III философию религии отдельной областью

¹⁵ Ту же задачу ставил перед собой и другой французский иезуит Клод Франсуа Ноннот, автор «Философского словаря религии» (1772), который был задуман как апологетическая презентация основных религиозных понятий и реалий, обращенная против современного автору безбожия и деизма в четырех томах, с алфавитным распределением статей.

¹⁶ Эта заслуга Рейнгольда отмечается и в современной немецкой литературе по теме. См., к примеру: *Kienzler K. Zur Einführung // Welte B. Religionsphilosophie. 5., überarbeitete und erweiterte Auflage / Hrsg. von B. Casper und K. Kienzler. Frankfurt am Main: Knecht, 1997. S. 20.*

философии (*das Gebiet der Philosophie der Religion*)¹⁷ и говорит о требуемой реформации «этой философии» (*dieser Philosophie*)¹⁸. Предметная область «этой философии»: доказательства бытия Божия, различение основных типов мировоззрения по отношению к религии и выражающих соответствующие позиции «партий» (скептики, натуралисты, супранатуралисты и т. д.) – исходя из последней истины, открытой Кантом, который возвестил новое «евангелие чистого разума». «Апостол кантовской философии» (по удачному ироническому выражению Шопенгауэра) в связи с «этой философией» обсуждает возможность разрешения всех разногласий по вопросу о существовании Бога и выяснения того, что следует из решения этого вопроса для человеческих прав и обязанностей в этой жизни и надежд на будущую. Второе обращение к тому же термину в Письме VII позволяет видеть, что Рейнгольд указывает на «истинную и систематическую философию религии», которая, наряду с собственно теологией в качестве существенной составной части и *из одного и того же основоположения* (выделено автором. – В. Ш.) с ней выводит учение о действительности и совершенстве будущей жизни»¹⁹. Философия религии в этом понимании должна иметь как бы два основных раздела – собственно теологию, как учение о Боге, и учение о будущей жизни – как выводимые из одного и того же основоположения. Автор писем отстаивает кантовскую установку – возможность вывести «всю философию религии из природы чистого разума», которая, в свою очередь, приравнивается к рефлексии на предмет двух указанных основоположных «учений» религии исходя из «чувства моральной потребности». Так интересующая нас «область» мыслится как религиозно-философское применение кантовской философии, конкретно – как обоснование веры в Бога и в будущую жизнь исходя из кантовской этикотеологии, противопоставляемой (как и у Канта) «спекулятивной теологии».

Таким образом, Рейнгольд, как и философы-иезуиты, видел задачи философии религии теологическими, но только у него другая теология. Те исходили из того, что истинное религиозное учение уже изначально дано и остается только его отстаивать, а он возлагает на философию религии задачу конструктивистскую – построения самих основоположений религии исходя из постулатов этикотеологии, практического разума. Новаторское значение Рейнгольда состояло и в том, что его идентификация

¹⁷ Briefe über die Kantische Philosophie von Carl Leonard Reinhold / Hrsg. von Dr. R. Schmidt. Leipzig: Verlag von Philipp Reclam Jun., 1924. S. 74.

¹⁸ Ibid. S. 76.

¹⁹ Ibid. S. 153.

философии религии в качестве одной из «областей философии» имела важное значение для будущих судеб данной философской дисциплины.

Оппонентом Рейнгольда стал теолог и ориенталист Иоганн Фридрих Клэйкер (1749–1827), о котором в настоящее время известно не более, чем о Паре (см. выше)²⁰, и который выпустил в 1789 г. второй том «Нового изыскания и разъяснения преимущественных доказательств истинности и Божественного происхождения христианства как и Откровения вообще» под заглавием «Вторая часть, которая содержит критику новейшей философии религии». Речь идет о кантовской философии применительно к учению об основаниях религии. Автор иронически пишет в связи с претензиями кантианцев: «Для этой задачи служит преимущественно то, что можно назвать философией религии (*das, was man eine Philosophie der Religion nennen kann*). Она учит нас тому, чем должна быть чистая религия (*reine Religion*) и как ее сделать такой, чтобы она могла быть для человечества не ядом, но бальзамом»²¹. Показательно, прежде всего, что сам термин «философия религии» подается как едва ли не авторское новообразование, а это явно свидетельствует о том, что дисциплинарная идентификация этого раздела философии оставалась (несмотря на начатые старания Рейнгольда – см. выше) ко времени выхода сочинения еще совершенной новинкой. Данная философия религии имеет, по Клэйкеру, два занятия – «критическое» и «догматическое». В соответствии с первым она выносит суждения о том, что до сих пор считалось (с точки зрения кантианцев, ошибочно) религией, со вторым – пытается прочно устанавить, что должно принадлежать религии, дабы ее здание покоилось на вечно неколебимом основании²². Клэйкер выделяет пять следующих основных выводов кантианской философии религии:

1) истинная религия есть религия разума (*Vernunftreligion*), она может быть изобретена человеческим разумом, определена им и установлена, и никакая религия не может быть истинной кроме той, для которой разум является единственным источником, основоположником и основанием;

2) все, что до сих пор подразумевалось под религией, содержит и нечто истинное, и очень много ложного, которое имеет происхождение не в разуме, но в предполагаемых сверхчеловеческих ис-

²⁰ Источник наших сведений о нем – все тот же. См.: *Larousse P. Grand Dictionnaire universel du XIX-e siecle*. T. IX. P. 1226.

²¹ *Kleuker J.F. Prüfung und Erklärung der vorzüglichen Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christentums wie der Offenbarung überhaupt. Zweiter Theil, welche eine Kritik der neuesten Philosophie der Religion enthält*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1789. S. 6.

²² *Ibid.* S. 7–8.

точниках, к которым человечество побуждает обращаться... «потребность в чувственном»;

3) отсюда и историческая вера (ein historische Glaube) в бытие Бога и бессмертие души – в эти основные истины религии, которая стоит на ложном основании «данных» или обстоятельств так называемой Божественной истории (einer sogenannte göttliche Geschichte), на которых истинная вера в эти истины основываться не может;

4) это относится не только к языческим религиям, но и к христианству – в той мере, в какой оно выходит за содержащиеся в ней начала «чистой религии разума» и желает иметь в основании своего познания «нечто историческое», вследствие чего допускает сверхъестественный источник в виде письменного документа, именуемого Библией, а также включает такие учения, которые чистый разум принять не может;

5) поскольку же ничто историческое или сверхъестественное источником познания спасительных истин религии быть не может, таковым может быть один только разум²³.

«Вот, – резюмирует Клэйкер, – лучшие результаты той философии религии, которая в наши дни ставит перед собой не меньшую задачу, чем восполнить, на пути разума, то, что основатель христианства только начал и ввел... Затем мы получаем евангелие разума, которое, без всякой оглядки на сверхъестественное или историческое, основывается на разуме...»²⁴.

Виртуальность «новой философии религии» Клэйкер видит в том, что она имела бы права на новое обоснование двух основоположений религии – учения о Божественном бытии и бессмертии души – только в том случае, если бы отсутствовала такая истинная «положительная» религия, которая содержала бы такое основание в себе. Но поскольку она есть, и это христианство, в двуединстве естественного и откровенного богопознания, то, что предлагается Кантом и его последователями, не является ни необходимым, ни достаточным.

Клэйкер, правда, не считает, что область изучения религии должна остаться белым пятном для теоретического разума. Так, он полагает, что сопоставление религий может осуществляться по трем основным параметрам: 1) степень полноты или истинности признания отношения между человеком и Божеством; 2) практическое соблюдение этого отношения; 3) соответствие идеалу. Сравнительно-оценочный подход к религиям Клэйкер считает за-

²³ *Kleuker J.F.* Op. cit. S. 8–11. В другом месте Клэйкер пишет об «основоположениях (Gründe) и утверждениях (Behauptungen) кантианской философии религии, которые заслуживают самого подробного критического испытания» – *Ibid.* S. 80.

²⁴ *Ibid.* S. 11.

служивающим того, чтобы его выделить в область дискуссий различных теорий религии (*die verschiedenen Religionstheorien*). Но и эти теории, в свою очередь, можно оценивать как сами по себе, в их «соразмерности» человеческой природе вообще, так и по их соотносительной ценности и «неценности»²⁵. Основная задача оценивания религий – выяснение того, как то или иное религиозное учение соответствует лучшему; при этом необходимо учитывать, что не все, кажущееся лучшим кому-то, является таковым для всех. Только в этом дифференцированном контексте применимы определения: «истинное», «ложное», «достаточное», «недостаточное».

То, что Клэйкер называет «теориями религии», нельзя считать религиоведением в современном смысле, так как оценка религий с точки зрения их приближенности и, соответственно, удаленности от «идеала» не относится к ведению соответствующих эмпирических и объективистских дисциплин. Значительно больше это соответствует понятию *религиологии*, которое вполне может соответствовать области занятий философией религии²⁶. Что же каса-

²⁵ *Kleuker J.F.* Op. cit. S. 60–61.

²⁶ Термин был введен в католические исследования по религии в 1920–1930-е годы. Позднее Т. Дайчер, А. Бронк и другие, различая внефилософские дисциплины, изучающие религию (история религии, этнология религии, география религии и т. д.), и философские, отстаивали целесообразность дополнения эмпирического религиоведения философией и теологией религии, сумма которых примерно и соответствовала религиологии. В 1960/1970-е годы были предприняты специальные усилия по дальнейшей разработке данного термина в связи с уточнением границ религиоведческих дисциплин. Японский ученый Х. Кишимото различал историческое религиоведение как изучение «уникальных феноменов» религии и *religiology* как изучение «типических феноменов», но в целом трактовал этот термин как систематическую и «тематическую» часть религиоведения (1967). Р. Мак Дермот фактически отождествлял *religiology* и *Religionswissenschaft*. Г. Леру предпринял попытку противопоставить *religiologie* теологии и антропологии, но не смог дистанцировать ее от метафизики (1970). Р. Бурго, много сделавший для инаугурации *religiologie* в качестве французского эквивалента и *Religionswissenschaft* и *religiology*, предложил представить ее в качестве некоей генерализирующей дисциплины, которая, учитывая достижения эмпирических, феноменологических и исторических штудий религии, равно как теологии и философии религии, должна стремиться к тому, чтобы раскрывать, критически изучать и интегрировать получаемые ими данные, используя результаты этой своей работы для решения духовных проблем соответствующей «среды» (*milieu*). Такого рода генерализирующая дисциплина не должна каким-то образом находиться ни вне, ни внутри теологии, но должна сама иметь религиозную и теологическую (*théologique*) природу (1971). Р. Пуммер еще раз обозначил границы между *Religionswissenschaft* и *religiology*, подчеркнув, что религиоведение, базирующееся на историко-филологических данных, не может иметь теологических, философско-религиозных, пасторских, экуменических или «межрелигиозно-диалогических» интересов, которые, исходя из контекста данного противопоставления, передаются им в ведомство «религиологии». Иными словами, последняя может трактоваться как религиоведение за пределами фактологической

ется критики у Клёйкера собственно «новой философии религии» как одного из приложений критической философии в целом, то здесь наблюдается та же историческая аберрация, что и у его оппонента Рейнгольда.

Клёйкер совершенно верно уловил тот дух, в котором Кант *мог бы* проецировать свою философию религии, как если бы (вспомним знаменитый принцип *als ob*) он занимался ее построением, и основные потенциальные постулаты «чистого практического разума» в применении к религии были им реконструированы очень точно, и именно за это мы уделили безвестному востоковеду-теологу так много внимания. Но все дело в том, что Кант этим построением в 1780-е годы отнюдь не занимался и заниматься не думал. Его систематическая интерпретация естественной религии в «Лекциях по этике» (1770–1780-е гг.) осуществлялась строго в рамках «догмата» о том, что религия – часть этики, а отдельные высказывания во Второй Критике, а также в некоторых статьях и в письмах свидетельствуют о рационалистическом подходе к религии, но никак не о том, чтобы он считал уместным трактовать ее как отдельный регион своей философии или применять свои этико-теологические постулаты для оформления какой-либо теории религии. Не менее далек от этого был и его самый одаренный ученик Фихте, который в сделавшем его знаменитым «Опыте критики всякого откровения» (1792) даже не ставит вопроса о какой-либо идентификации деятельности философа, исследующего несущие конструкции религии, и соответствующей области философского знания. Правда, аура вокруг потенциальной «кантовской философии религии», будь она однозначно положительной (в видении Рейнгольда) или столь же отрицательной (в видении Клёйкера), наряду с неизменным ростом как популярности кантовской философии в целом, так и интереса к философствованию о религии, несомненно содействовала популярности соответствующего словосочетания. Так, в 1793 г. появляется книга кантианствовавшего философа из Гал-

науки (1972). См.: Pummer R. Religionswissenschaft or Religiology? // Numen, 1972. Vol. XIX. Fasc. 2–3. P. 91–127. Данное понятие принимается и мною, но я предлагаю сузить его объем (избавив тем самым от аморфности) до обозначения деятельности философа религии, используя морфологические возможности соответствующего термина. *Религиология* как деятельность по «усмотрению сущностей» религии противопоставляется мною *религиоведению* как совокупности эмпирических дисциплин «науки о религии», а *религиология* как дискурсу, направленный на понимание религии, а не на разработку религиозных верований – *теологии*. Из этого не следует, что демаркация смежных дискурсов в каждом конкретном случае представляется очень легкой: философия религии как религиология близка религиоведению по своему предмету, а теологии по методу. Эта демаркация, однако, необходима, если философ религии все-таки желает знать, на какой территории он хочет работать.

ле И.-Х. Шаумана (1768–1821) под названием «Философия религии вообще и христианской веры в особенности», и в том же году Г.-Ф.-К. Хенке начинает издавать «Журнал по философии религии, экзегезе и истории церкви» (1793–1797).

Потребность в терминологической самоидентификации в качестве исследователя религии обнаруживается у Канта в том же самом году – не ранее, чем в предисловии к первому изданию «Религии в границах одного разума» (1793)²⁷. Здесь он противопоставляет библейской теологии (*die biblische Theologie*) философскую теологию (*die philosophische Theologie*)²⁸, которая имеет право (философ ставил вопрос именно о «правовом статусе» своих студий) пользоваться любыми историческими источниками, включая и Библию, если не пытается ввести свои положения в первую теологию и изменять те ее официальные положения, исключительные права на которые имеют духовные лица. Поскольку университетская система его времени еще не предполагала самостоятельного изучения религии, Канту ничего не оставалось делать, как выбирать для локализации этого предмета между двумя только форматами – «библейской теологии» и «философской теологии», и для него совершенно естественным было включить свое философское изыскание о религии в компетенцию второй. Однако Кант пытается не только оправдать философские занятия религией, но и обеспечить им некоторое автономное пространство: «пользование разумом» и для церковного богословия настолько естественно, что можно было ввести его в учебный процесс, рекомендуя по прочтении всего курса библейской теологии каждый раз прибавлять к нему специальный курс по «чисто философскому учению о религии» (*die reine philosophische Religionslehre*), для которого годится книга такого рода, как хотя бы этот его трактат²⁹. В предисловии же ко второму изданию того же трактата (1794) он утверждает, что поскольку «культ», в противоположность «религии» (которая есть

²⁷ Так я предпочитаю переводить название трактата, которое в оригинале звучит как: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* и в русском переводе записывается чуть более расплывчато: «Религия в пределах одного разума». Я руководствуюсь необходимостью буквального перевода слова «границы», которое было для Канта существенно важно, чтобы подчеркнуть в глазах и двора, и академической элиты, и цензуры, что он ни в коем случае не покушается на то, чтобы данные границы перейти, вторгшись в домен богооткровенной теологии. «Канонизированный» в настоящее время английский перевод названия (*Religion within the Limits of Reason Alone*) чуть ближе к передаче этого кантовского замысла, чем принятый у нас.

²⁸ *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*. Berlin, 1910–1955. Bd. I–XXIII. (Далее – AA). VI, 9.

²⁹ AA VI, 10.

применение максим практического разума), есть не цель сама по себе, а лишь средство, они в сознании изучающего их неизбежно разделятся (как масло и вода после их начального соединения). Но это не отрицает возможности и определенного синтеза, попытка достижения которого опять-таки не имеет, по его представлениям, ничего общего с посягательством на права основывающегося на Библии богослова, и (это для нас самое важное) он называет попытку такого синтеза делом, «для философского исследователя религии (*der philosophische Religionsforscher*) нужным»³⁰. В целом же Кант идентифицирует теперь все свое изыскание о религии как «учение о религии» или «религио-учение» – *Religionslehre*³¹. Это значит, что Кант уже пользуется специальным термином для обозначения той деятельности, которую философ может применить к религии. В «Споре факультетов» (1798) с самого начала различаются компетенции основывающегося на Библии богослова (*der biblische Theolog*), дело которого – быть знатоком Писания для церковной веры, и рационального богослова (*der rationale Theolog*), предназначение которого – быть знатоком разума для «религиозной веры»³². Установление границ между теологическим и философским изучением религии уже тематизируется: конфликт между факультетами состоит в том, что богословский факультет подозревает философский в отвержении всех богооткровенных учений, а тот, в свою очередь, вменяет в вину первому, что он сосредоточивается на средстве, упуская из виду конечную цель, которая, как «внутренняя религия», должна быть моральной и основываться на разуме. Иными словами, спор идет о преимущественном праве на толкование Писания. Кант и переходит к изложению принципов философской герменевтики Писания. И здесь делается важная оговорка: она (герменевтика) не будет собственно философским толкованием – таким, которое имело бы целью «расширение философии» (*die Erweiterung der Philosophie*); имеются в виду лишь только принципы толкования³³.

Таким образом, Канту принадлежит двойственная идентификация философского исследования религии: с одной стороны, он пользуется для этого понятием «философская теология», с другой – возможно, осознавая, что теология (пусть и «философская») и философия все же относятся к разным видам деятельности в принципе, фактически вводит понятие «философское исследование религии» – деятельности, результатом которой может быть

³⁰ AA VI, 13.

³¹ Во всяком случае, все четыре части трактата во втором издании сопровождаются титулами *Der Philosophischen Religionslehre Erstes Stück* и т. д.

³² AA VII, 036.

³³ AA VII, 038.

разработка нетеологического «чистого философского учения о религии». Введение понятия «философское учение о религии» составляет, конечно, специальную заслугу Канта. Но что все-таки означает оговорка, что изложение принципов толкования Писания не следует трактовать как «расширение философии»? Вряд ли только попытку заверить «библейских богословов», что философия не покушается на их домен (в конце концов, Кант уже «выговорил» для них отдельный домен – см. выше). Дело, вероятно, было и в том, что Кант все-таки еще не считал, в отличие от своего «апостола» Рейнгольда, что философское исследование религии может соответствовать отдельной дисциплине философии. Хотя в знаменитом частном письме (К.-Ф. Штейдлингу от 04.05.1793) он различал вопросы о том, что должно делать и на что можно надеяться, все же не только в «Лекциях по этике», но и в самой «Религии в границах одного разума» он ясно дает понять, что религия для него – только «ступень» морали, и исходя из этого «философское учение о религии» должно было мыслиться им все-таки лишь как раздел этики.

Однако именно под влиянием «Религии в границах одного разума» понятие «философия религии» в философских и околофилософских кругах начинает восприниматься как целое философское направление. Об этом свидетельствует появление в 1795 г. «Статей к критике философии религии и экзегезе нашего времени» последователя Канта и Рейнгольда К.-Г.-Л. Политца, а также, в 1797 г., в знаменитом «Философском журнале» (Фихте и Нитхаммера), – одной из первых публикаций совсем молодого тогда Шеллинга «Общий взгляд на новейшую философскую литературу». Свой обзор новейшей литературы он, что весьма показательно, начинает именно с философии религии (*die Religionsphilosophie*), в которой доминирует кантовское направление (*die Kantische Religionsphilosophie*), начавшее уже вызывать, по замечанию автора, общественное беспокойство³⁴. Шеллинг причисляет к нему, прежде всего, сочинение кантианца Карла Генриха Хайденрайха под названием «Письма об атеизме» (1796). Молодой фихтеанец Шеллинг обнаруживает хорошее полемическое дарование, высмеивая основополагающие установки кантианцев по отношению к религии, прежде всего, их желание убедить других в том, что вера в Божественное существование целесообразна лишь потому, что есть некая объективная «потребность» в ней, заложенная в моральное сознание. Но главное для нас состоит в том, что «философию религии» понимают как вполне уже сформировавшееся течение философии, однозначно кантианское, которое разрабаты-

³⁴ См.: *Schelling F.W.J. Sämtliche Werke*. Stuttgart; Augsburg, 1856. Abt. I. Bd. 1. S. 349.

вало чисто рационалистическое переосмысление оснований религии³⁵.

Фихте существенно помогла осмыслить и предмет, и метод философствования о религии знаменитая «тяжба об атеизме» (*der Atheismustreit*), в которую он был вовлечен вследствие того, что опубликовал в «Философском журнале» эссе «Развитие понятия религии» К. Форберга (1798), где религия отождествлялась с моралью и допускалась (вполне в этом ключе последовательно) и а-теистическая религия, предпослав этому собственное эссе «Об обосновании нашей веры в божественное мироправление». «Тяжба» длилась до лета 1799 г.³⁶, завершившись с его переездом

³⁵ См.: *Schelling F.W.J.* Op. cit. S. 350.

³⁶ Первый акт дамы датируется осенью 1798 г. – когда некоторые «доброжелатели» иенцев начинают распространять из Нюрнберга, преимущественно в Саксонии, анонимное «Послание некоего отца некоему сыну о том, что в статье Форберга просматривается кантовский скептический атеизм». Поскольку триумфы Фихте обеспечивали ему критическую массу зависти и недоброжелательства, составители письма попали в точку. «Отец» выражал беспокойство по поводу того, чему студентов, одним из которых был «сын», обучают в некоторых университетах. Поскольку письмо начиналось обращением «Твой преданный отец Г...», подозрение пало на либерального теолога Габлера из Альсдорфа, который только к 15.01.1799 выразил свой протест против инсинуации. Однако уже, вероятно, 29.10.1798 датируется петиция Дрезденской Оберконсistorии саксонскому курфюрсту Фридриху Августу с персональной жалобой на Форберга и призывом обратить внимание на Иену, в которой подобные взгляды поощряются (если не «выращиваются»). Реакция курфюрста не заставила себя долго ждать: 19.11.1798 им издается в Дрездене акт о конфискации набора всего восьмого номера «Философского журнала», «содержащего атеистические высказывания», с обращением к руководству университета Лейпцига и Виттенберга. В акте выражалась надежда на то, что преподаватели названных университетов оправдают доверие и «используют каждую возможность, которую дают им и должности и влияние на молодежь и публику, чтобы взять атакуемую религию под защиту с энергией, ревностью и достоинством и позаботиться о том, чтобы разумная вера в Бога и живое свидетельство истины христианства было повсеместно обосновано, распространено и укреплено». 02.12.1798 Фридрих Август апеллирует к руководству университета не только Иены, но и Хельмштедта (Брауншвейг), чтобы они также высказывали «отвращение» (*Abscheu*) к фихтевской философии, поскольку там также учатся саксонцы. А 18.12.1798 указ об изъятии тиража соответствующего выпуска «Философского журнала» был направлен и Веймарскому герцогу Фридриху Августу, где выражалась уверенность, что и в соседних с Саксонией землях ответственные университетские инстанции выразят свое правильное отношение к тем учениям, которые «несовместимы не только с христианской, но и с естественной религией и направлены на распространение атеизма». Так дело было направлено в Веймар, Фихте было предложено объясниться, и ему пригрозили выговором. Этот акт драмы мог бы, правда, стать и последним, если бы Фихте выслушал выговор и дал возможность спустить всю историю «на тормозах». Это, однако, никак не соответствовало его характеру, и к январю 1799 г. уже вышло первое издание

из Иены в Берлин³⁷. Значение ее в связи с поднимаемыми здесь вопросами состояло прежде всего в том, что философ был принужден объяснять своим оппонентам (среди которых были как власти предрержащие, так и частные лица, в том числе философы), что он стремится не к переделыванию религии, но к ее пониманию³⁸, а это требовало уточнения самой деятельности философа по отношению к религии.

В «Апелляции к публике» (1798) Фихте вводит такие категории религиозноведческой феноменологии, как «религиозное» (*Religiöse*), равнозначное, скорее всего, религиозному сознанию как таковому, «истинное религиозное ощущение» и «религиозный характер», который должны воспитывать наставники религии³⁹. При этом «истинное религиозное ощущение» – как основа религиозного созна-

«Апелляции доктора философии и ординарного профессора в Иене И.-Г.Фихте к публике по поводу указа о конфискации Кюрфюрста Саксонского в связи с приписываемыми ему атеистическими высказываниями». 18.03.1799 он направляет в Веймар вместе с Нитхаммером объяснительный документ, еще более резкий, который был издан им вместе с протестом Габлера (см. выше). Более того, философ требовал оправдания через суд. Но для того, чтобы обеспечить все свои позиции, он (с одобрения дружественного ему теолога Паулюса) направил письмо члену правительства Веймара, тайному советнику Фойгту, в котором предупреждал, что на выговор может ответить прошением об отставке и за ним последуют его коллеги-единомышленники по Иенскому университету. Письмо стало 22.03.1799 достоянием правительственного заседания в Веймаре, и никто иной, как тайный советник Гёте настоял на скорейшем завершении дела, парировав якобы доводы других министров относительно незаменимости Фихте афоризмом «Одна звезда заходит – другая восходит», намекая на своего протеже Шеллинга. 29.03.1799 в Веймаре и издается герцогский рескрипт, в котором указывается, что заявление Фихте об уходе (из частного письма Фойгту) следует удовлетворить. Вопреки иллюзиям создателя трансцендентального идеализма, заявлений об увольнении от других его коллег не последовало. Оставаться в Иене стало для Фихте невозможным. О «тяжбе об атеизме» см.: очерк фихтевской биографии у Ф. Медикуса: *Fichte J.G. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Mit mehreren Bildnissen Fichtes / Hrsg. und eingel. von F. Medicus. Bd. I, Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1908–1912, S. LXXXV–CVII.*

³⁷ В мае 1799 г. прусский министр фон Дом, останавливаясь в Иене, прямо называет действия веймарских властей противоправными и советует Фихте переезжать в Пруссию. Этим временем и можно датировать начало последнего, берлинского, периода его биографии.

³⁸ На деле это все-таки было не совсем так: Фихте в период «тяжбы» четко обозначил свою позицию, состоявшую в том, что понимание Божества как Личности неизбежно должно, по его мнению, его «ограничивать» (и потому лишая признаков абсолютного начала), а в «Предназначении человека» (1800) набросал широкими мазками преимущественно пантеистическую и панэнтеистическую картину мира, которую нельзя рассматривать иначе, как попытку построения альтернативы теизму.

³⁹ См.: *Fichte J.G. Op. cit. Bd. III. S. 175–176.*

ния – свидетельствует о том, что философ ищет эту основу в более глубокой, чем разум, инстанции человеческой души – в сердце. И здесь впервые упоминается «религио-учение» (Religionslehre) – термин, обнаруживаемый и у Канта (см. выше), но здесь обозначающий не только определенное религиозное мировоззрение в целом, опирающееся на определенные общие установки, но и одно из частных применений общей философской программы «наукоучения». Здесь следует отметить, что Фихте отличался от Канта тем, что с самого начала своего философского творчества ориентировался на системостроительство (о котором Кант, как представляется, стал задумываться только ближе к концу своего пути). Об этом свидетельствует само «общее наукоучение» (die gesamte Wissenschaftslehre), которое логически предполагает «частные наукоучения». Однако «логическое» у целеустремленного и энергоносного философа все-таки не опережало «историческое», и одновременно с дальнейшей разработкой общих принципов системы начинают публиковаться опыты ее приложения к конкретным областям знания: в 1796 г. выходят «Основы естественного права согласно принципам наукоучения», а в 1798 – «Система учения о нравственности согласно принципам наукоучения». Поэтому можно было бы предположить, что начало реализации применения наукоучения к религии также было вопросом только времени.

В «Ретроспективных воспоминаниях» (1799), оказавшихся доступными философам не ранее чем лишь полстолетия спустя, прочерчивается уже целая трехступенчатая иерархия ярусов сознания-относительно-религии. Первый ярус образует само религиозное чувство (der religiöse Sinn), в котором Фихте правомерно усматривает исходное начало самого религиозного как такового (см. выше) – он называет его также «непосредственное религии» (das unmittelbare der Religion)⁴⁰. Над ним надстраивается знакомое уже нам «религио-учение» (Religionslehre), которое пока еще мыслится только формально – как «региональное» приложение общего наукоучения⁴¹. Наконец, верхний ярус составляет «философия о религии» (Philosophie über Religion), которая оказывается у него эквивалентом философии религии (Religionsphilosophie), и эти понятия у

⁴⁰ Оно равнозначно абсолютной уверенности (несомненной, а не только предположительной) в возможности через настроенность-сообразно-долгу нашей воли содействовать цели разума вне нашей воли и укоренено в человеческой душе – Ibid. S. 223.

⁴¹ «Декларация» (первая часть текста) начинается с констатации того, что всякий желающий понять его «религиоучение» (Religionslehre) настолько, чтобы иметь возможность сделать о нем суждение, должен в точности изучить все его науко-учение и нераздельно примыкающее к нему учение о «чистом морализме», и даже овладеть ими – *Fichte J.G. Op. cit. Bd. III. S. 201.*

Фихте действительно взаимозаменяемы. Философия-о-религии – это родовое обозначение теоретически возможных философских систем о религии (*philosophische Systeme über die Religion*)⁴². При этом гениальный философ делегирует ей три основные задачи – критическую (устранение ложных понятий о Боге), религиозно-воспитательную и еще одну, притом основную, для которой он не находит обозначения. Выясняется, однако, что речь идет не менее чем о философской реконструкции и систематизации «религиозного» как такового. В этом, основном своем «пункте» философия-о-религии должна прояснить прежде всего «каузальный вопрос» – рождение, развитие и укрепление в человеческой душе самого религиозного чувства (см. выше), а также работать с определением самого понятия религии – его содержанием и объемом.

Наконец, в произведении «Из частной записи» (1800) предпринимается уточнение двух верхних ярусов этой, уже прочерченной, вертикали. Предметом «религиоучения» Фихте считает то, что по-современному должно было бы называться религиозной онтологией – уяснением отношений Божества к конечным разумным субъектам, которое противопоставляется теологии как уяснению Божества-в-себе⁴³. Хотя здесь сравниваются не совсем однопорядковые величины⁴⁴, и сама фихтевская онтология была весьма неоднородной (элементы теизма, пантеизма, панэнтеизма в ней сосуществуют «без конфликта»), перспектива для философско-религиозного дискурса была здесь несомненно прочерчена. Если «религиоучение» отвечает за его онтологический базис, то над ним вполне можно надстраивать религиозную этику, аналитику религиозных чувств и многое другое. А философия-о-религии = философия религии трактуется уже как теория религии (*Religionstheorie*)⁴⁵. Она определяется, прежде всего, с методологической точки зрения – как «выведение (дедукция) той религии из существа разума, и притом не так, чтобы предьявлять ее людям, но только и исключительно с научной точки зрения»⁴⁶.

На этом понимании, по Фихте, должны строиться и отношения между философией религии и религиозным сознанием как таковым. Он подчеркивает, что философия религии стоит «на ином поле», чем само религиозное чувство, составляющее существо эмпирической религии⁴⁷. Это положение уточняется и таким образом,

⁴² *Fichte J.G.* Op. cit. Bd. III. S. 209–210.

⁴³ *Ibid.* S. 250.

⁴⁴ Вся теология неправомерно сводится здесь к тому, что в рамках конфессионального христианского богословия соответствует триадологии.

⁴⁵ *Ibid.* S. 241.

⁴⁶ *Ibid.* S. 250.

⁴⁷ *Ibid.* S. 211.

что философ, который вышел бы из своей «дедукции» (см. выше), чтобы сознательно менять что-либо в религиозном сознании своих современников, занимался бы не своим делом. Наконец, он прямо утверждает, что философ, занимающийся религией, работает не с ней как таковой и даже не с соответствующими ее понятиями, но с «понятиями о тех понятиях».

Историческое становление понятия философии религии завершается написанием в 1800 г. первой ее истории: философ и теолог Иммануил Бергер (1773–1803) издаетopus «История философии религии, или учения и мнения наиболее оригинальных мыслителей всех времен о Боге и религии, изложенные исторически». Автор с самого начала уведомлял читателя, что историю идей излагать значительно сложнее, чем историю фактов – потому хотя бы, что авторитеты редко приходят к согласию относительно самого содержания этих идей и к философским идеям это относится более, чем к каким-либо другим. Поэтому он отказывается от явных определений и «религии» и «философии религии», дабы избежать незамедлительных возражений со стороны тех, кто могут понимать их по-другому, чем он. Но никто не будет возражать, подчеркивал Бергер, по крайней мере против того, что основоположение религии составляет идея Божества (понимается ли оно как единое или множественное, как абстрактное или конкретное), а потому все те, у кого автор обнаруживает эту идею, идут у него по разряду «теистов», включая даже Эпикура. Потому под историей философии религии Бергер понимает прежде всего историю теологии (в самом широком смысле)⁴⁸. Его исторический очерк начинался с «историко-философского исследования основоположных идей в религиях древнейших народов» – у евреев, халдеев, финикийцев, египтян, греков вообще и поэтов-теологов в частности и завершается «историей новой философии религии» у первых независимых мыслителей в лице новых скептиков Монтеня, Шаррона и до самой критической философии.

В итоге общая история философии религии оказывается простым кумулятивным развитием религиозной мысли от древнейших народов до кантовской философии включительно. Но как бы ни оценивать труд Бергера с точки зрения методологии, он заслуживает всяческого признания. Ведь когда пишут историю чего-то, это означает, что данное «что-то» не только состоялось, но явилось уже узанным и признанным и потому уже и значимым фактом культуры, а в случае с философией – культуры философской.

⁴⁸ *Berger I. Geschichte der Religionsphilosophie oder Lehren und Meinungen der originellsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, historisch dargestellt. Berlin: Verlag der Langischen Buchhandlung, 1800. S. II.*