

**Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / C. P. Ruloff, ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014. 374 p.**

Стивен Дэвис — скорее всего третья величина в «табели о рангах» современной аналитической теологии. От Ричарда Суинберна и Алвина Плантинги его отделяет, пожалуй, только то, что он не разрабатывал авторскую эпистемологическую программу, зато сближает с ними, помимо очень высокого профессионализма, системность исследований, которые охватывают как традиционные области христианского теизма (соответствующие естественной теологии), так и домены христианского вероучения.

В 1962 г. Дэвис окончил Уитвортский университет в г. Спокен (шт. Вашингтон), после чего решил посвятить себя пасторскому служению, поступив в Фуллеровскую теологическую евангелическую семинарию (г. Пасадена, юг шт. Калифорния), консервативную и очень влиятельную. За этим последовали годы в не менее уважаемой, но значительно более либеральной и экуменической пресвитерианской Принстонской теологической семинарии. Здесь он посещал почти все лекции Джона Хика, у которого учился точности философского анализа и интересу к истории христианства, но отнюдь не его теологическим рассуждениям. Позднее он вспоминал: «Если Хик защищал какую-нибудь теологическую позицию, это было для меня свидетельством против нее» (с. 2). И надо отдать должное его устойчивости: молодому человеку, воспитанному в твердой христианской конфессиональности, вероятно, было не просто противиться влиянию популярного учителя, уже очень рано взявшего курс на разрушение оснований христианской религии. В 1965 г. Дэвис оканчивает принстонскую семинарию с дипломом магистра богословия (*master of divinity*), дающим в США право занимать церковную должность, и посвящается в сан в Пресвитерианской церкви в районе Северный Голливуд (шт. Калифорния). В 1970 г. он защищает в калифорнийском университете Клермонта диссертацию (*Ph.D*) на тему: «Вера и доказательство: эпистемологическое исследование природы религиозной веры». В 1970–1976 гг. Дэвис занимает множество академических позиций, в том числе преподавателя философии, а затем и доцента в частном Клермонт Мак-Кенна колледже, но также и приглашенного доцента в Университете Калифорнии (г. Риверсайд). В 1975 г. он участвовал в семинаре «Бог и необходимость» Алвина Плантинги, который для него стал «в определенной степени наставником и большой — образцом» (с. 3). С 1983 г. он становится профессором в том же самом Клермонтском колледже (где преподавал тот же Хик), и с 2003 г. по настоящее время он именной профессор Рассела К. Питцера там же. За эти годы Дэвисом было опубликовано семь монографий: «Диспут о Библии: безошибочность против непогрешимости» (1977), «Логика и природа Бога» (1983), «Воистину воскрес: осмысляя Воскресение» (1993), «Бог, разум и теистические доказательства» (1997)<sup>1</sup>, «Встречаясь со злом: жизненные выборы в теодицее» (2001), «Христианская философская теология» (2006), «Дискуссионные вопросы:

<sup>1</sup> Только что вышел русский перевод: *Дэвис С. Бог, разум и теистические доказательства* / К. В. Карпов, пер., В. К. Шохин, ред. М.: Наука, 2016.

сражаясь за веру в сегодняшней академической среде» (2009). Помимо этого, он был составителем (вместе с Дэниэлом Кендаллом и Джеральдом О' Коллинзом) оксфордской тетралогии по догматике: «Воскресение» (1997), «Троица» (1999), «Боговоплощение» (2002), «Искушение» (2004), а также трех сборников статей: «Встречаясь с Иисусом: дискуссии по христологии» (1988), «Смерть и жизнь после смерти» (1989), «Философия и теологический дискурс» (1997).

Составитель рецензируемого юбилейного сборника, эпистемолог и теолог Колин Рулофф (университет Квантлен Политехник — Западная Канада), построил его таким образом, чтобы основные его блоки соответствовали темам того, что сам Дэвис называет «христианской философской теологией» (Christian philosophical theology), которая определяется составителем в качестве попытки мыслить философски о христианской вере и о том, что из нее следует, или попытки разобраться в том, как христианские взгляды того, кто их придерживается, могут повлиять на его взгляды в других областях философского рассуждения (с. 7)<sup>2</sup>. Однако называется сборник по-другому: «Христианская философия религии». И несколькими страницами раньше Рулофф различает (в связи с публикациями Дэвиса) два концентрических круга: философская теология — философское размышление над конкретными доктринами христианского вероучения, которое касается и тем библеистики — включается (как частная дисциплина — subfield) в философию религии, которая в случае с Дэвисом конституируется проблематикой обоснования существования Бога, объяснением зла с позиций августиновской доктрины свободы воли, проблемой совместимости Божественного всеведения и свободы человеческой воли, анализом самих критериев успешных теистических доказательств, вневременности Бога (eternity), жизни после смерти (с. 4).

Сборник состоит из четырех частей. Материалы тематически разноформатные: некоторые раскрывают концепции Дэвиса, уточняют, полемизируют с ним, другие суть совершенно безотносительные разработки тем философской теологии. Авторитет Дэвиса позволил составителю привлечь ряд авторитетнейших авторов, и решающая установка на «звездность» авторского коллектива обуславливает основные достоинства и недостатки тома как целого.

Часть первая «Догмат и христианская вера» включает четыре главы. Вторая из них — статья Суинберна «Когерентность халкидонского определения Боговоплощения» (с. 46–64) — посвящена размышлениям о двух природах Сына Божьего. «Природа» (nature) должна содержать определенный набор «свойств» (properties), которыми располагает индивид как их носитель. С божественными свойствами Иисуса Христа все понятно: это всемогущество, всеведение, совершенная свобода и совершенная благодать. Но как быть с человеческими? Сын Божий может обладать ими наряду с первыми только при допущении того, что у Него два центра сознания, из которых божественное сознание обладает полнотой ведения о человеческом, но второе не состоит в таком же отношении к первому. В результате личностное единство при последовательном различении свойств двух природ и даже двух центров сознания, как кажется автору, сохраня-

<sup>2</sup> Ролофф ссылается при этом на сборник: Christian Philosophy / T. P. Flint, ed. Notre Dame, 1990. P. XI–XII.

ется, и обсуждаться могут только частности. Например, Суинберн предполагает, что если считать искушения Христовы реальными, то их можно было бы трактовать как искушения для его «человеческой половины» совершать одни только благие дела, не совершая действий «сверхдолжных» (*supererogatory*) для спасения человечества (с. 58–59). На его взгляд, хотя эта точка зрения не высказывалась Отцами Церкви, она бы им и не противоречила.

Его же преемник по кафедре христианской философии в Оксфорде Брайан Лефтоу в статье «Против материалистической христологии» (с. 85–94) поднимает проблему, которая, как кажется, получила решение еще в эпоху полемики с гностицизмом. Как — озабочивается Лефтоу — соединить в Боговоплощении три таких онтологически разнородных конституэнта, как Сын Божий, человеческое тело и человеческая душа? С его точки зрения, представление о том, что Бог Сын может быть нумерически един с определенным материальным телом в Боговоплощении, есть «материалистическая христология», которая несовместима с единственно правильной христологией — дуалистической, в соответствии с которой Сын Божий конституируется преимущественно душой (с. 66)<sup>3</sup>. В статье используется достаточно много аббревиатур и формул, но Лефтоу не задается простым вопросом: не похоже ли его решительное противостояние «христологическому материализму» на гностический докетизм, основывавшийся в конечном счете на отвращении к телу? Завершает первую часть полемическое эссе Хика «Дэвис о воскресении Христа» (с. 95–101), в котором делается попытка опровержения не только дэвисовских, но и евангельских свидетельств о Воскресении — вполне в духе авторской программы дехристианизации мира (см. выше). Только Рулофф знает точно, зачем ему понадобилось «подытоживать» первый раздел своего тома антихристианским памфлетом (совсем против духа самого Дэвиса — см. выше), для чего требовалось «выкопать» этот памфлет из библиографии недавно представшего перед Господом († 2010) Его последовательнейшего оппонента (тогда как все остальные материалы были заказаны для сборника<sup>4</sup>), но я думаю, что идеология религиозной политкорректности здесь несомненно отозвалась.

Большой интерес представляет первая из статей этого блока — «Глубокое Искупление» маститого Чарльза Талиаферро (с. 29–45). Профессор философии из евангелического Колледжа св. Олафа (шт. Миннесота) считает, что при всех достоинствах отстаиваемой Дэвисом теории Искупления как заместительного наказания (за человечество), осуществленного на кресте, она все-таки требует значительных «расширений». Искупление следует, с точки зрения Талиаферро, понимать скорее в терминах восстановления и исцеления человеческого рода, чем принесения невинной жертвы. Потому и Искупление как таковое должно включать в себя помимо Голгофы всю жизнь, проповедь и воскресение Иисуса. Итог состоит в том, что «дэвисовский анализ Искупления богат, но не достаточно учитывает значение Воскресения. Более глубокий анализ соединит более

<sup>3</sup> Здесь Лефтоу ссылается и на Суинберна. Подразумевается книга: *Swinburne R. The Christian God. Oxford, 1994.*

<sup>4</sup> Интересно, что составитель так и не указал, откуда памфлет был изъят для издания в его томе — вопреки всем правилам западного издательского дела.

эксплицитно искупление личности в ее осуществленном отношении с Богом совершенной, неисчерпаемой любви, которое может начаться в этой жизни и не иметь конца» (с. 43). Нельзя не обратить внимания на очевидное схождение взглядов авторитетного лютеранского теолога с православным богословием, несмотря на отсутствие в тексте Талиаферро каких-либо ссылок этого рода. Это свидетельствует о закономерном разочаровании в «юридической» трактовке Искупления, которая могла бы составить лишь одну из граней этого таинства веры, но конечно же не его целое<sup>5</sup>.

Вторая часть сборника — «Божественная природа и христианская вера» — самая объемная, и ее можно было бы условно обозначить как раздел христианской метафизики. В статье известного представителя «открытого теизма»<sup>6</sup> Уильяма Хаскера «Как мыслить о Троице?» (с. 105–127) выражается желание, чтобы основной христианский догмат мыслился строго — от пропозиции к пропозиции, а также чтобы большее внимание уделялось «тринитарной грамматике», в которой бы прежде всего учитывалось, что «Богом» называются и все Три Лица вместе, и каждое по отдельности, и одно по преимуществу. Для этого привлекаются послания апостола Павла, символы веры и тексты молитв, но читатель как-то остается с вопросом, какие все-таки новые горизонты (кроме благопожеланий) эта статья ему открывает. Тринитарному догмату посвящено и рассуждение Дейла Тагги «О возможности того, чтобы было единое совершенное Лицо» (с. 128–148). Его интересует конкретный метатеологический вопрос: может ли христианская вера в Бога-Троицу основываться не только на Писании и Предании, но и на одном разуме. Для того чтобы проверить вторую возможность, он критически рассматривает достаточно популярную в настоящее время «теологию Совершенного Существа», основывающуюся на Ансельмовом определении Бога как «того, больше чего ничего нельзя помыслить». И приходит к выводу, что эта метафизическая теология не дает основания считать, что таковое существо должно быть обязательно «интерперсональным», поскольку и Единое Лицо может в принципе обладать признаками всесовершенства. Статья известного аналитического теолога Уильяма Крейга «Бог и абстрактные объекты: теологический вызов платонизму» (с. 165–201) представляет собой своего рода машину времени, которая возвращает нас в эпоху высокого Средневековья — вполне в духе совершенно традиционалистской в своем ядре аналитической теологии. Вопрос, не могут ли абстрактные (скажем, математические) объекты быть несотворенными, т. е. существовать вневременно, относится к тем же, что и не может ли Бог (если Он всемогущий) отменить прошлое, изменить законы математики и логики, совершить грех или сотворить такой камень, который не может поднять. Вызов Крейга платонизму крайне прост: если Бог есть Творец всего сущего, то и абстрактные объекты должны были быть сотворены Им, а

<sup>5</sup> Этот вывод очевидным образом перекликается с материалом статьи С. С. Корякина, публикуемой в этом же номере журнала.

<sup>6</sup> Направление теологического модернизма XX в., целью которого является «демократизация» христианского Бога посредством ограничения таких Его традиционных трансцендентных атрибутов, как всеведение, всемогущество, вневременность (ради того, чтобы приблизить Его к людям, для чего даже Боговоплощения, как оказывается, еще недостаточно).

не плавать в океане вневременности. Ансельм Мин в эссе «Почему только неизменный Бог может любить, иметь отношения, страдать» (с. 202–232) исходит из справедливой презумпции, что «тайна того, как Бесконечное становится конечным, и божественной любви, приносящей себя в жертву за человеческое “другое”», может быть предметом восхищения, любви, покаяния, но только не рациональной спекуляции (с. 227). Озабоченность Мина вызывает нынешний модернизм — в духе процесс-теологии, который хочет по существу Бога без трансцендентности, «имманентную Троицу», в то время как без обоих полюсов (и божественной неизменности и признания действительности Христовых страданий) христианское богословие лишается своей сущности.

С философской точки зрения в разделе, несомненно, выделяется статья авторитетнейшей томистки Элеоноры Стамп (Университет Сент-Луиса) «Божественная простота» (с. 149–164), которая уже не в первый раз предпринимает интерпретацию тео-онтологии Фомы в контексте современной науки. В ответ на сомнения Плантинги, может ли классическое томистское понимание Бога как простой чистой сущности (*esse*), т. е. «свойства» а не конкретного сущего (*id quod est*), обеспечить теиста пониманием Бога как личного, активного начала, наделенного традиционными божественными атрибутами и могущего быть, например, не только Любовью, но и Любящим, она апеллирует не только к текстам «ангелического доктора», но и к аналогиям из квантовой механики. Непознаваемость Бога для Фомы никак не равнозначна агностицизму («путь отрицаний» необходимо сопровождается «путем утверждений» о Его природе), но лишь отказу от характеристики того рода, к которому Его можно было бы отнести в качестве вида или экземпляра. Но та же картина и в квантовой физике: «В соответствии с квантовой физикой мы не знаем, к какому виду вещи относится свет. Лучшее, что мы можем делать, это иногда считать, что свет есть волна, а иногда — что он есть частица, хотя мы очевидно понимаем, что ничто не может быть одновременно и волной, и частицей. И все же мы располагаем достаточным положительным знанием о свете, несмотря на то что не способны знать, какого рода вещью он является» (с. 152). Представляется, что предлагаемая Стамп наглядная модель «срединного знания» перспективна для теологии: если мы не можем знать до конца природы и тварных начал, то не следует ли тем более ограничиваться возможным в знании о Первоначале Нетварном?

Третья часть сборника — «Разум и христианская вера», — на мой субъективный взгляд, вряд ли может впечатлить читателя. В статье «вездесущей» Линды Загзебски (Университет Оклахомы) «Вера и свидетельство» (с. 233–248) мы имеем дело с ее очередным опытом трансплантации аретической этики<sup>7</sup> в другие философские регионы. Если в эпистемологии она предлагает считать суждение во всех отношениях достойного доверия лица остановкой в «регрессе в беско-

<sup>7</sup>Этика добродетели (*virtue ethics*) — одно из трех профилирующих в настоящее время направлений метаэтики, в соответствии с которым критерий нравственности наших действий обеспечивается не последствиями наших поступков (на чем настаивает утилитаризм) и не долгом перед самим долгом (на чем настаивает кантовский деонтологизм), а критериями добродетельного характера, в том числе в его высших образцах. Это направление иногда обозначается и как этический аристотелизм, и его придерживались видные католические философы (начиная с признанной основоположницы этого течения — Гертруды Элизабет Энском).

нечность» обоснований того или иного положения, то в этой статье акцентирует (как свой «авторский вклад») личностный аспект надежности свидетельства о вере. Но я думаю, что эта позиция более чем традиционная: первоверховные апостолы Петр и Павел призывали первохристианскую общину в первую очередь доверять им лично *и всем, возлюбившим явление Его* (2 Тим 4. 8), да и вероопределения вселенских соборов (на которых основано все христианское учение) также принимаются из веры в духоносность тех, кто эти определения принимал. Что конкретно хотел выразить Келли Кларк в «Нарративе и естественной теологии» (с. 249–257) кроме той самоочевидной истины, что произведения художественной литературы и другие виды нарративов (в автобиографиях, «анекдотах», фильмах, музыке и т. д.) могут перенаправлять нашу мысль и жизнь, выполняя возможности логической аргументации, я не понял. Правда, он утверждает, что какие-то наглядные примеры могут оживить и такие классические обоснования существования Бога, как, например, космологическое (с. 256), но никаких такого рода примеров не приводит. Техасский баптистский профессор Стивен Дэвис в статье «Моральные аргументы в пользу теизма и обоснования моральных обязательств через Божественные заповеди» (с. 258–272) также приходит к более чем ожидаемому заключению, что, независимо от того, принимать ли, не принимать теории божественных заповедей (Divine Commands Theories)<sup>8</sup> или принимать их частично, осознание человеком значимости моральных обязательств может привести его к познанию Бога. А в большой статье Плантинги «Против материализма» (с. 273–314) нейтрализуются традиционные возражения натуралистов против психофизического дуализма (mind-body dualism), в результате чего автор приходит к заключению о невозможности для одних телесных начал обеспечить познавательный процесс. Сама по себе статья представляет несомненную значимость, но к «христианской философии религии» имеет отношение весьма опосредованное, и ее включение в том может быть мотивировано одним только «звездным увлечением» составителя.

Значительно большего внимания заслуживает последняя часть тома — «Писание, теология и христианская вера», хотя в нее вошли только три статьи. Кальвинистка Маргарет Шустер (Фуллеровская семинария) в «Сокрытой длани Бога» (с. 317–332) констатирует, что не только неверующие, но и верующие в настоящее время не чувствуют в себе силы придерживаться традиционного учения о Божественном Промышлении в мире, исполненном хаоса, зла и необъяснимых и массовых страданий. У вторых остаются только две опции — обращения к знаменитой теодицеи от лучшего из возможных миров, которая исходит из того, что только такой неустроенный мир, как наш, соответствует замыслам и возможностям Бога, и к свидетельствам библейского языка. Первая опция удовлетворить не может, так как слишком ограничивает возможности веры в Бога, наделенного предикатами всесовершенства. Вторая же открывает большие перспективы, раскрывая действие Провидения не на поверхности событий и состояний это-

<sup>8</sup> Так обозначается специфически теистическое направление в этике, согласно которому моральное предписание является обязательным, если его можно вывести из набора Божественных заповедей. Противоположная точка зрения состоит в том, что эти заповеди лишь санкционируют то, что является морально обязательным само по себе.

го мира, а на глубине, недоступной пониманию их субъектов и современников. В этой связи она ссылается и на прямые указания, такие как: *Истинно Ты Бог сокровенный, Бог Израилев, Спаситель* (Ис 45. 15), и на контекстные, например на то, что все страдания праведного Иосифа получили «разгадку» в конце его служения братьям, когда их зло Бог обратил в их же благо (с. 321, 324). С Шустер, несомненно, можно в этом согласиться, равно как и в том, что само понятие теодицеи для теистического сознания не совсем корректно, так как Бог не нуждается в наших оправданиях, и уж если Ему нужно будет «оправдаться», то Он сделает это Сам — в конце времен (с. 317).

Лютеранин А. Пэджет в статье «Истинное слово? Писание, авторитет и вопрос истины» (с. 333–344) сопоставляет два взгляда на авторитетность Писания: позицию Дэвиса, по которой оно есть «единственное непогрешимое (infallible) правило для веры и практики»<sup>9</sup>, хотя и действующее в определенном истолковательном контексте, и именитого Уильяма Абрахама, считающего Писание и Предание приблизительно «равночестными». Вывод автора в том, что Дэвис ближе к истине, чем его оппонент, так как сами Отцы Церкви (в первую очередь свт. Иоанн Златоуст, свт. Григорий Богослов и блж. Августин) настаивали на той же «первичности Писания» (the primacy of Scripture), что и Дэвис, не считая, однако, его исключительным источником спасительной истины. В заключение же Пэджет приходит к выводу, что оба оппонента помогают нам выработать более правильный, «унифицированный взгляд»: «Мы можем согласиться, что Святая Библия не истинна в изолированных частицах и не является перечнем простых фактов. Власть написанного текста Библии возвещать Божественное Откровение сегодня образует неотъемлемую часть современного, традиционного, общинного и практического отношения с Богом в контексте всех средств благодати» (с. 342). Нельзя не отметить, что мы и здесь — как и выше в связи с трактовкой Искушения у Ч. Талиаферро — обнаруживаем несомненные признаки близости и этого направления современной протестантской богословской рефлексии к православному пониманию.

Но еще больший интерес для российской аудитории представляет последний материал всего сборника — небольшая заметка католика Джеральда О'Коллинза (длительное время сотрудничавшего с Дэвисом в серии тематических выпусков по христианской догматике — см. выше) «Философская теология Стивена Дэвиса: совпадает ли она с фундаментальной теологией?» (с. 345–353). Дело в том, что мы сейчас переживаем становление того, что можно называть светской теологией, и совершенно очевидно, что она не может дублировать предметный курсикулум церковного богословия духовных академий, так как в противном случае мы будем иметь дело с очевиднейшим нарушением неоспоримого оккамовского принципа: «сущности не следует умножать без основания». А если это так, то светская теология должна найти свое место на карте теологических программ, которые могли бы состоять с церковным богословием в единственно рациональном соотношении — диалогического взаимодополнения. Однако эта «разметка полей» является новым предметом изысканий и для аналитической теологии,

<sup>9</sup> *Davis S. T. Debate about the Bible: Inerrancy versus Infallibility. Philadelphia: Westminster, 1977. P. 9, 15.*

которая (как и аналитическая философия в целом) мало склонна к дифференциации «эпистемических пространств». Поэтому вопросы, которыми задается О'Коллинз, являются и для нас более чем актуальными.

Прежде всего он солидаризируется с Джоном Маккуэри, предложившим в свое время различать философию религии и философскую теологию как изучение религии с нейтральных и, соответственно, теологически аффилированных позиций<sup>10</sup>. О'Коллинз развивает эту мысль: философы религии похожи на философов истории и философов науки, которые знают о теории и практике историков и «естественников», но сами не обязаны относиться к тем или другим (с. 346). Дэвис также солидаризируется с Маккуэри, но в определенном смысле дистанцируется от составителей знаменитого «Оксфордского руководства по философской теологии» (2009) Т. Флинта и М. Рея<sup>11</sup> не только четким акцентированием христианской конфессиональности «философского теолога», но и включением в корпус этой дисциплины и «эмпирических данных», например связанных с библейской историей, и ее основными событиями, такими, как земная жизнь Иисуса. Но О'Коллинз хочет вписать философскую теологию Дэвиса и в более широкий контекст — сопоставляя ее с предметной структурой католической дисциплины фундаментальная теология (*fundamental / foundationalist theology*). С этой целью он сравнивает содержание новейших курсов по этой дисциплине на немецком и английском языках<sup>12</sup> и выявляет следующую последовательность ее топосов (с. 347–348):

- 1) «некоторое изучение» существования Бога и Его атрибутов;
- 2) Откровение Бога в истории Израиля, кульминирующее в Иисусе Христе;
- 3) условия, обеспечивающие возможность восприятия людьми общения с Богом;
- 4) познание служения и воскресения Иисуса Христа, обеспечивающее веру;
- 5) передача через Писание и Предание опытов богообщения;
- 6) основание и миссия Церкви;
- 7) спасительное богооткровение через Иисуса Христа и Св. Духа последователям других религий;
- 8) проблемы теологического метода, включая интерпретацию библейских текстов.

Этот «куррикулум» О'Коллинз сопоставляет с предметной структурой «Христианской философской теологии» Дэвиса. Последняя распределяется по четырем большим вопросам: 1) почему надо верить? (Бог и вера в Него); 2) почему надо верить в Иисуса (Воскресение и Боговоплощение); 3) как мы спасаемся?

<sup>10</sup> *Macquarrie J. Principles of Philosophical Theology. L.: SCM Press, 1977. P. 39.*

<sup>11</sup> См. в рус. пер.: Оксфордское руководство по философской теологии / Т. П. Флинт, М. К. Рей, сост.; В. В. Васильев, пер. М.: Языки славянских культур, 2013.

<sup>12</sup> *Handbuch der Fundamentaltheologie / W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Hrsg. Freiburg im Breisgau, 1985–1988. Bd.i-IV; Dictionary of Fundamental Theology / R. Latourelle, R. Fisichella, ed. N. Y., 1994; O'Collins G. Rethinking Fundamental Theology. Oxford, 2011. Не до конца понятно, почему О'Коллинз не ссылается и на другое издание, которое ему должно быть очень хорошо известно: *Problems and Perspective sin Fundamental Theology / G. O'Collins, R. Latourelle, eds. N. Y., 1982.**



(Искушение) и 4) как делать теологию? (теологический метод). Далее следуют уточнения в связи с конкретным наполнением этих четырех блоков, в результате чего О'Коллинз с чувством удовлетворенности приходит к заключению, что «христианская философская теология» включает в себя то, чем занимаются фундаментальная теология, но содержит и существенные выходы за рамки последней (с. 352).

Еще раз подчеркивая очень большую значимость обращения к метатеологической рефлексии в аналитической среде, я бы разошелся с О'Коллинзом в его оценках как демаркаций, так и схождений между смежными дисциплинами. Демаркация между философией религии и философской теологией, которую предложил Маккуэри и принял Дэвис, ошибочна. Они различаются, прежде всего, в своей предметности, которую в первом случае конституирует феномен религии и различные уровни «религиозного», а во втором, скажем ориентировочно, — богопознание и богооткровение<sup>13</sup>. Поэтому я бы и приведенные им аналогии с философом истории и философом науки переформулировал совсем по-другому: философ религии вполне может быть «по совместительству» и эмпирическим религиоведом, и теологом, но если одно и то же лицо не понимает разницы между предметностью философско-религиозных проблем (сущность религиозности, возможность определения религии и т.д.) и конкретно-религиоведческих, наряду с догматическими, то философией религии оно заниматься не может (как не может заниматься философией науки тот, кто не понимает, например, разницы между теорией научных революций и теорией твердого тела).

Нет ничего «удовлетворительного» и в том, что дэвисовская философская теология в основном совпадает с фундаментальной теологией (которой занимается О'Коллинз). Философская теология тем и должна отличаться от любой нефилософской, что в центре ее внимания прежде всего критический анализ антиатеистических и, что не менее важно, также и теистических пропозиций, классификация самих теистических обоснований<sup>14</sup>, экзегеза самих экзегетических программ и т. д., иными словами, это полная философская дисциплина, ставящая и решающая теоретические задачи на своем предметном материале (и в этом плане не отличная от эпистемологии, этики, эстетики и т. д.). Правда, мы имеем дело с «кентавром», вторая половина которого по определению уже теологическая, т. е. связанная с духовно-практической интенциональностью, прежде всего апологетической. Однако эта «внутренняя интенциональность» не имеет ничего общего с конкретно-практическими задачами, стоящими перед организаторами фундаментальной теологии, которая призвана формировать служителей Церкви и обеспечивать их соответствующими дипломами. То, что в ее куррикулуме, обобщенном у О'Коллинза, очень смазана апологетическая

<sup>13</sup> Предметным различиям философии религии и философской теологии непосредственно посвящена наша статья: *Шохин В. К.* Философия религии и разновидности рациональной теологии // *Философия религии: Альманах, 2010–2011* / В. К. Шохин, отв. ред. М., 2011. С. 15–30.

<sup>14</sup> К примеру, речь должна идти о верификации таких принимаемых практически как самоочевидные утверждений, будто обоснования существования Бога могут обозначаться не только как аргументы, но и как доказательства, будто их лучше всего делить на априорные и апостериорные, что между ними есть три основных, а остальные — дополнительные и т. д.

направленность (которая для этой богословской дисциплины была в свое время определяющей<sup>15</sup>) и пропорционально размазаны границы между христианством и другими религиями (в духе легитимизированной религиозной политкорректности), составляет самое проблемное достояние католицизма после II Ватиканского собора. А то, что она должна быть дисциплиной церковной, в противоположность той же философской теологии как светской, имеет прямое отношение и к нам, так как и у нас границы между «смежными» философской теологией и основным богословием (которое образовалось в XIX в. как православная версия той самой фундаментальной теологии) должны быть вполне ясно осознаваемыми<sup>16</sup>.

*Владимир Кириллович Шохин*

(д-р филос. наук, профессор, зав. сектором философии религии  
Института философии РАН, профессор кафедры систематического богословия  
и патрологии богословского факультета ПСТГУ;  
vladshokhin@yandex.ru)

---

<sup>15</sup> Дисциплина фундаментальной теологии кристаллизуется в немецком католицизме в первой половине XIX в., а само ее название впервые фигурирует в учебном пособии Иоганна Непомука Эйрлиха, изданном на основании его лекций, читанных в Праге с 1856 г. При этом апологетика образывала три основных тематических рубежа новой дисциплины: апологетическая концепция происхождения религии (в полемике с атеистами), апологетическая концепция христианства как единственной богоучрежденной религии (в сравнении с другими религиями), концепция католицизма как содержащего полноту спасительной истинности (в сравнении с другими христианскими конфессиями).

<sup>16</sup> См. специальную статью: *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79.