

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2025. Том 9. Номер 1

Главный редактор – *В.К. Шохин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Научный редактор – *К.В. Карпов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *В.В. Слепцова* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (Аугсбургский университет, Аугсбург, Германия)
С. Гримм (Фордемский университет, Нью-Йорк, США)
Х.-П. Гроссханс (Мюнстерский университет, Мюнстер, Германия)
С. Дэвис (Колледж Маккены, Клермонт, США)
К. Кемп (Университет св. Фомы, Сент-Пол, США)
С.А. Коначева (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия)
М. Мюррей (Колледж Франклина и Маршалла, Ланкастер, США)
Я. Саламон (Карлов университет, Прага, Чехия)
М. Стобер (Университет Торонто, Торонто, Канада)
Р. Суинберн (Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания)
А.Р. Фокин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2513-8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15 августа 2017 г.

Подписной индекс каталога Почты России ПН146

Подписной индекс каталога Урал-Пресс 94270

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка, Ulrich's Periodicals Directory, Scopus

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 425

Тел.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: FRAIred@yandex.ru

сайт: <https://frai.iphras.ru>

На обложке: Йост Амман. Птолемеяева система из "Catalogus Gloriae Mundi", Франкфурт, 1579 г.

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2025. Volume 9. Number 1

Editor-in-Chief – *Vladimir K. Shokhin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Scientific Editor – *Kirill V. Karpov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Executive Editor – *Valeriya V. Sleptsova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Stephen Davis (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)

Alexey R. Fokin (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Igor G. Gasparov (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko,
Voronezh, Russia)

Georg Gasser (Augsburg University, Augsburg, Germany)

Hans-Peter Grosshans (University of Muenster, Muenster, Germany)

Stephen Grimm (Fordham University, New York, USA)

Kenneth Kemp (University of St. Thomas, St. Paul, USA)

Svetlana A. Konacheva (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

Michael Murray (Franklin & Marshall Colledge, Lancaster, USA)

Janusz Salamon (Charles University, Prague, Czech Republic)

Michael Stoeber (University of Toronto, Toronto, Canada)

Richard Swinburne (University of Oxford, Oxford, UK)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2007 (under the title “Philosophy of Religion: An Almanac”, ISSN 2313-8750); since August 2017 under the new title “Philosophy of Religion: Analytic Researches” (ISSN 2587-683X)

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-70692 on August 15, 2017

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПИ146

Subscription index in the catalogue of Ural-Press is 94270

The journal is indexed in Russian Science Citation Index, CyberLeninka, Ulrich’s Periodicals Directory, Scopus

All materials published in the *Philosophy of Religion: Analytic Researches* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: FRAIred@yandex.ru

website: <https://frai.iphras.ru>

СОДЕРЖАНИЕ ДИСКУССИЯ

<i>А.В. Храмов.</i> Многообразие религиозного опыта и обоснование теизма: вызов вуду-эпистемологии.....	5
<i>И.Г. Гаспаров.</i> Феноменальный консерватизм, теизм и вуду-эпистемология.....	21
<i>М.С. Сысоев.</i> Религиозное многообразие и локальный натурализм.....	32
<i>В.К. Шохин.</i> Мешает ли религиозное многообразие теизму?.....	47
<i>А.В. Храмов.</i> Натуралистический аргумент в пользу теизма: ответ критикам.....	62

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

<i>А.Г. Гаджикурбанов.</i> Бог и Природа в метафизике Спинозы.....	74
--	----

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>Л.Е. Жукова.</i> Аргументы в защиту существования Бога в трудах мыслителей Индийского Ренессанса.....	93
---	----

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>Е.В. Логинов.</i> Пирс и реальность Бога.....	110
--	-----

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>С.В. Месяц.</i> Предикаты Единого-сущего и порядки генад в «Началах теологии» Прокла.....	131
Приложение: <i>Прокл.</i> Начала теологии, теоремы 113–165 (пер. с древнегреческого и коммент. <i>С.В. Месяц</i>).....	145

АНАЛИТИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

<i>П.Б. Михайлов.</i> Метафизический дискурс в современном православии: различение сущности и энергий.....	175
---	-----

TABLE OF CONTENTS

DISCUSSION

<i>Alexander V. Khramov</i> . Diversity of Religious Experience and Justification of Theism: the Challenge of Voodoo Epistemology.....	5
<i>Igor G. Gasparov</i> . Phenomenal Conservatism, Theism, and Voodoo-Epistemology.....	21
<i>Matvey S. Sysoev</i> . Religious Diversity and Localized Naturalism.....	32
<i>Vladimir K. Shokhin</i> . Is Religious Plurality in the Way of Theism?.....	47
<i>Alexander V. Khramov</i> . Naturalistic Argument for Theism: a Response to Critics.....	62

CONCEPTS AND CATEGORIES

<i>Aslan G. Gadzhikurbanov</i> . God and Nature in Spinoza's Metaphysics.....	74
---	----

THE HISTORICAL PARADIGMS

<i>Lyubov E. Zhukova</i> . Arguments for the Existence of God in Indian Renaissance Thinkers' Works.....	93
--	----

CONTEMPORARY DISCOURSES

<i>Evgeny V. Loginov</i> . Peirce and the Reality of God.....	110
---	-----

TEXTS AND INTERPRETATIONS

<i>Svetlana V. Mesyats</i> . Predicates of the One-Being and the Orders of Henads in Proclus' <i>Elements of Theology</i>	131
Appendix: Proclus. <i>Elements of Theology</i> , theorems 113–165 (<i>Transl. from Ancient Greek and Comments by Svetlana V. Mesyats</i>).....	145

BOOK SYMPOSIUM

<i>Petr B. Mikhaylov</i> . Metaphysical discourse in contemporary Orthodoxy: distinction of essence and energies.....	175
---	-----

ДИСКУССИЯ

А.В. Храмов

Многообразие религиозного опыта и обоснование теизма: вызов вуду-эпистемологии

Храмов Александр Валерьевич – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник. Палеонтологический институт им. А.А. Борисяка РАН. Российская Федерация, 117647, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 123; Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035 г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

В статье обсуждается эпистемологическая концепция голландского философа религии Ганса ван Эйгена, предложенная им в книге «Эпистемология веры в духов». Ван Эйген идет по стопам Р. Суинберна и У. Олстона, которые пытались продемонстрировать обоснованность теистических верований исходя из предполагаемого опыта восприятия Бога. Точно так же и ван Эйген хочет показать, что опыт восприятия духов делает веру в них рациональной в отсутствие опровержений. Но естественно-научным путем опровергнуть спиритический опыт невозможно в принципе, потому что всегда остается возможность, что духи сверхъестественным образом вмешиваются в работу сознания. Таким образом, мы должны признать, что аргумент от опыта легитимизирует не только теизм, но и самые разные причудливые разновидности веры в призраков, эльфов и фей, что резко усугубляет проблему религиозного разнообразия. Избежать этого позволяют постулаты о каузальной замкнутости мира и супервертности сознания на физических свойствах мозга. В свете этих ограничений способность вызывать религиозный опыт, наделенный обосновывающей силой, можно приписать только всемогущему и всеведущему Богу-Творцу. В каузально замкнутом мире только такой Бог в состоянии действовать посредством заранее предвиденных естественных процессов, которые Он инициировал в момент сотворения Вселенной. Низшие духи вообще не могут повлиять на начальное состояние Вселенной, а творящие божества политеизма не способны просчитать все причинно-следственные связи, чтобы неслучайным образом внушить познающим субъектам достоверный религиозный опыт. Следовательно, в каузально замкнутом мире, где ментальное супервертно на физическом, из всех религиозных верований при прочих равных только теизм может претендовать на обоснованность.

Ключевые слова: религиозный опыт, проблема обоснования, Олстон, Суинберн, религиозное разнообразие

Ссылка для цитирования: Храмов А.В. Многообразие религиозного опыта и обоснование теизма: вызов вуду-эпистемологии // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2025. Т. 9. № 1. С. 5–20.

Diversity of Religious Experience and Justification of Theism: the Challenge of Voodoo Epistemology

Alexander V. Khramov

Borissiak Palaeontological Institute of Russian Academy of Sciences. 123 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117647, Russian Federation; Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. 4/2-1 Pyatnitskaya Str., Moscow, 115035, Russian Federation;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

The paper discusses the epistemological model proposed by the Dutch philosopher of religion Hans Van Eyghen in his book “The Epistemology of Spirit Beliefs”. Van Eyghen is following R. Swinburne and W. Alston who sought to justify theistic beliefs through the presumed experience of perceiving God. Similarly, van Eyghen tries to show that spirit-experiences are sufficient to justify spirit beliefs in the absence of defeaters. However, conclusive defeaters for spirit-experiences are impossible to obtain by empirical or scientific methods because there is always the possibility that spirits are meddling in human consciousness in a supernatural way. Therefore, we have to admit that argument from religious experience provides justification not only for theism, but also for various bizarre beliefs in ghosts, elves, and fairies, which sharply aggravates the problem of religious diversity. This can be avoided by postulating the causal closure of the world and the supervenience of consciousness on the physical properties of the brain. Given these conditions it is only an almighty and omniscient God, Creator of all things, who can produce religious experience of the justificatory force. In the causally closed world, only such a God can act by means of prearranged natural processes initiated by Him when creating the universe. Low-rank spirits cannot influence the initial conditions of the universe, and the creating deities of polytheism do not have full control over all causal connections to communicate true religious experiences to epistemic agents in a non-accidental way. Therefore, in the causally closed world, in which the mental is supervenient on the physical, it is only theism out of all religious belief systems – all else being equal – that can raise a claim for justification.

Keywords: religious experience, justification problem, Alston, Swinburne, religious diversity

Citation: Khramov A.V. “Diversity of Religious Experience and Justification of Theism: the Challenge of Voodoo Epistemology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 5–20.

Любая проработанная эпистемологическая концепция, направленная на то, чтобы продемонстрировать рациональность теистических верований, рано или поздно сталкивается с аргументом от абсурда. Критики стремятся показать, что с помощью той же самой схемы, которая была задействована для оправдания теизма, можно подвести обоснование под любую¹ другую систему

¹ Или как минимум, что таким образом можно обосновать *некоторые* абсурдные верования. То, что рецепт обоснования теизма годится для обоснования вообще *любого* абсурдного

верований, сколь бы нелепой она ни была. А это значит, что схема несет в себе серьезный изъян. Часто в качестве контрпримеров в таких рассуждениях используются заведомо абсурдные верования в летающего макаронного монстра или великого пампкина, которых в действительности никто не придерживается. Но иногда спора ради критики примеривают схемы обоснования теизма и на вполне реальные верования, просто устаревшие и заведомо маргинальные с точки зрения современного западного сознания.

Например, американский философ-атеист Майкл Мартин указывал: сообщества вудуистов могли бы воспользоваться подходом Алвина Плантинги, чтобы показать, что вудуистские верования, подобно теистическим, являются подлинно базовыми и, следовательно, их разумно принимать даже в отсутствие каких-либо доказательств [Martin 1990: 272]. Еще один полемический выпад против реформатской эпистемологии Плантинги был красноречиво озаглавлен «Эпистемология вуду» [DeRose 2009]. Ответ самого Плантинги на эти возражения, на мой взгляд, не слишком вразумителен: он признает, что предложенная им модель обоснования христианских верований может быть распространена, помимо иудаизма и ислама, также на некоторые формы буддизма, индуизма и индейских религий Северной Америки, но при этом вудуизм, подобно вере в плоскую Землю, на обоснованность претендовать не может [Plantinga 2000: 350]. Но в чем именно вудуизм эпистемически уступает тому же индуизму, Плантинга не поясняет.

Из этого примера видно, что вопрос о сравнительных эпистемических достоинствах различных форм религиозной веры остается недостаточно проработанным. И это неудивительно, ведь в центре внимания подавляющего большинства современных философов, занимающихся эпистемологией религии, находится теизм. Напротив, эпистемический статус верований в буддизме, индуизме, синтоизме, не говоря уже о различных локальных политеистических и анимистских культах, стремительно уходящих в прошлое вместе с трансформацией традиционных дописьменных обществ, редко становится предметом специального рассмотрения в философской литературе. Этот перекокс попытался исправить молодой голландский философ Ганс ван Эйген из Тилбургской школы католической теологии, чья недавно опубликованная книга «Эпистемология веры в духов» и послужит отправной точкой для моей статьи.

Вуду-эпистемология всерьез

Наблюдая за дискуссиями вокруг концепций Плантинги и других христианских философов, мы привыкли, что «вуду-эпистемолог», вооружившийся рецептами теистов для отстаивания обоснованности собственных причудливых верований – это не более чем жупел и полемическая фигура речи. Но в лице ван Эйгена мы имеем дело не с гипотетическим, а с самым настоящим

верования (например, что Земля стоит на трех китах) – это слишком сильное утверждение, которое легко опровергается, что и делает тот же Плантинга применительно к своей модели [Plantinga 2000: 342–351].

вуду-эпистемологом, который всерьез взялся продемонстрировать рациональность веры в вудуистских лоа, синтоистских kami, конголезских нкиши и других сверхъестественных существ, относящихся к многочисленному разряду духов. В отличие от богов, поясняет ван Эйген, духи имеют более ограниченный функционал – их влияние зачастую не простирается за пределы определенной местности. Также духи, как считается, не играли особой роли в сотворении материального мира. Тем не менее, по мнению ван Эйгена, вера в духов может быть не менее обоснованной, чем вера в теистического Бога, если взглянуть на нее с точки зрения религиозного опыта.

Ван Эйген в своих рассуждениях опирается на подход Ричарда Суинберна и Уильяма Олстона, которые пытались дать опытное обоснование теизма. В основе этого подхода лежит принцип феноменального консерватизма (*phenomenal conservatism*)², суть которого можно передать следующим образом: «Если S кажется, что p, то S тем самым обладает как минимум *prima facie* основанием для веры в p» [Van Eyghen, 2023: 54]. Иными словами, любой опыт, включая религиозный, обладает презумпцией достоверности – суждения, сформированные на базе опыта, следует считать обоснованными, пока нет веских оснований в них сомневаться. Суинберн именует эту установку принципом доверия (*principle of credulity*): «Будет интуитивно правильно считать, что какими вещи нам кажутся, такие они и есть» [Суинберн, 2014: 396]. Суинберн доказывает, что принцип доверия нельзя ограничить обычным чувственным опытом, исключив его применение к религиозному опыту. Следовательно, «при отсутствии особых соображений, субъект должен любой религиозный опыт считать подлинным, а значит, рассматривать его как важнейшее основание для веры в существование объектов этого типа, будь то Бог, Дева Мария, Высшая Реальность или Посейдон» [Там же]. Точно так же и Олстон, проводя параллель между чувственным и мистическим восприятием, постулирует: «Утверждение о восприятии Бога является *prima facie* приемлемым в силу своих собственных достоинств, пока нет каких-либо достаточных причин полагать обратное» [Олстон 2022: 121].

Ван Эйген пошел по стопам Олстона, который в своей известной книге «Восприятие Бога» цитировал отчеты христианских святых и обычных верующих, ощущавших присутствие Духа Святого, теплоту Божественной любви и так далее. Точно так же и ван Эйген приводит свидетельства различных людей, которым, по их словам, являлись духи. Ван Эйген делит такие свидетельства на два типа. Во-первых, опыт взаимодействия с духами может основываться на косвенных признаках: ощущая странный холодок, пробегающий по коже, или слыша непонятные звуки, человек заключает, что поблизости присутствует некая невидимая мистическая сущность. В данном случае явление духа – это не непосредственный факт сознания, вроде лисы, которая перебежала дорогу прямо у меня на глазах, а лишь логический вывод из определенных наблюдений (как если бы на мысль о существовании лисы меня натолкнула дырка в земле, которую я принял за вход в лисью нору). Во-вторых, восприятие духов может быть прямым, когда человек распознает их со всей

² Этот термин изначально был предложен американским философом Майклом Хьюмером.

убежденностью, присущей чувственному опыту. В качестве примеров ван Эйген приводит полинезийцев с острова Нукулаэлаэ, периодически сталкивающихся с духами в зарослях кустарника, и гаитянскую вудуистку, которой явился дух Эрзули в образе старухи [Van Eyghen 2023: 72–73]. Именно с такими непосредственными опытными переживаниями ван Эйген и работает в своей книге, исходя из постулата, что «восприятие духов (spirit-experiences) обладает обосновывающей силой в отсутствие опровержений» [Ibid.: 69].

Что же может сыграть роль этих самых опровержений, в свете которых восприятие духов уже нельзя будет считать по умолчанию обоснованным? Это, прежде всего, различные альтернативные объяснения, истолковывающие спиритический опыт³ с чисто натуралистической точки зрения. Если будет однозначно показано, что за всеми сообщениями о встречах с духами стоят чисто естественные феномены, то доверять им больше не будет смысла. Представим, что неким людям кажется, будто они живут в доме с привидениями и видят их по ночам. Но в результате обследования «нехорошего» дома выясняется, что на мозг его обитателей воздействует утечка угарного газа, после устранения которой все таинственные явления немедленно прекращаются. Разумеется, в таком случае зрительные и слуховые восприятия жильцов дома, как будто бы свидетельствующие о существовании призраков, лишаются той обоснованности, на которую они на первый взгляд могли бы претендовать.

В этом отношении духи находятся в гораздо более уязвимом положении, чем Бог теизма. В отличие от духовных сущностей низшего порядка Бог по определению всемогущ и является Творцом мироздания, а это значит, что Он мог использовать естественные механизмы, чтобы вызвать в людях нужные Ему сенсорные реакции. Возьмем, например, католическую святую Жанну д'Арк, которая, по ее заверениям, слышала голоса свыше, подтолкнувшие ее на борьбу с англичанами. По мнению ряда ученых, мистический опыт Жанны д'Арк хорошо укладывается в клиническую картину идиопатической частичной эпилепсии – врожденной нервной патологии [D'Orsi, Tinuper 2016]. Допустим, что это так, и голоса святых, звучавшие в голове Жанны д'Арк, были обусловлены эпилептическим расстройством психики. Но опровергает ли это научное объяснение достоверность тех мистических посланий, адресатом которых считала себя святая? Очевидно, нет, поскольку Бог мог устроить Вселенную таким образом, чтобы в XIV в. во Франции родилась девушка с эпилепсией и благодаря своему заболеванию услышала ровно то, что Он ей хотел сказать в тот момент исторического времени.

Олстон и Сиунберн также подчеркивают, что возможные естественно-научные объяснения мистического восприятия Бога не ставят под сомнение его достоверность. Так, Олстон пишет, что даже если мы вслед за Фрейдом

³ В данном тексте выражение «спиритический опыт» отсылает не к спиритизму как к специфическому культурному феномену XIX–XX вв., а к любым переживаниям, связанным с предполагаемым взаимодействием человека и духов, которое имеет место как в рамках традиционных практик (шаманизм, анимизм), так и в западном оккультизме. Термин «духовный опыт» для описания этих переживаний неприменим, так как в русском языке за ним закрепился более широкий смысл.

предположим, что «мистический опыт представляет собой результат регрессии к способу восприятия своих родителей в детстве», то как мы докажем, «что это не тот механизм, который Бог использует, чтобы открыть Себя в нашем опыте?» [Олстон 2022: 355–356]. Ведь, согласно теизму, «Бог фигурирует среди причин любого явления» [Там же: 354]. Ему вторит и Суинберн: «Если Бог существует, то Он вездесущ, и все каузальные процессы действуют лишь постольку, поскольку Он поддерживает их <...> А это значит, что если Бог существует, любой опыт кажимости Его присутствия будет подлинным <...>. Он может вызывать этот опыт либо вмешиваясь в действие законов природы <...>, либо поддерживая их обычное действие. В последнем случае естественные законы породят религиозный опыт у людей, имеющих определенные верования или состояния мозга в определенных условиях, например, во время поста или в темной церкви» [Суинберн 2014: 415].

Однако к духам все вышесказанное не относится. Духи не задают начальные условия существования Вселенной и не устанавливают ее законы, а это значит, что они не могут сделать естественные причинно-следственные связи проводником каких-то мистических восприятий. Возвращаясь к нашему примеру – призраки, живущие в доме (представим на минуту, что это правда), в отличие от Бога-Творца не заводили часы мироздания и потому не могли заранее подстроить утечку угарного газа, чтобы внушить конкретным людям конкретный опыт в конкретном месте. Суинберн явно видит эту эпистемическую разницу между теизмом и всеми остальными религиозными системами: «Гораздо труднее противостоять сомнениям относительно утверждений о религиозном опыте восприятия сверхъестественных личностей и явлений меньшего масштаба, чем Бог» [Там же: 416]. Ван Эйген также отдает себе отчет в неэквивалентности теистических и спиритических восприятий: «Невозможно утверждать, что духи вызвали [мистический] опыт непрямым путем, потому что духи не рассматриваются как творцы людей или мира» [Van Eyghen 2023: 60].

Поэтому, чтобы защитить спиритический опыт от опровержений, вуду-эпистемологу остается любой ценой оспаривать его альтернативные естественно-научные объяснения, доказывая, что они не являются исчерпывающими и более правдоподобными в глазах непредвзятого судьи, то есть такого, который с самого начала не отвергает существование духов и их возможное воздействие на людей. Большую часть своей небольшой книги ван Эйген этим и занимается. Он критикует различные гипотезы, выдвигавшиеся с целью объяснить перцептивные феномены, которыми сопровождаются предполагаемые контакты с духами, включая одержимость, медиумизм, анимистическое отношение к объектам природы как к одушевленным сущностям. Но для этого автору приходится, вместо того чтобы заниматься философскими обобщениями, разбирать отдельные кейсы и эмпирические исследования, без каких-либо гарантий, что ему удалось заткнуть все дыры и нейтрализовать все имеющиеся натуралистические объяснения спиритического опыта.

Для примера рассмотрим одно из таких опровержений, заключающееся в сопоставлении опыта одержимости духами с фантазиями шизофреников, которым кажется, будто их мысли и движения дистанционно контролируются

с помощью каких-то технических приспособлений. Такая форма умственного расстройства известна еще с начала XIX в., когда лондонский аптекарь Джон Хаслам в своей книге описал пациента Бедлама, которому представлялось, будто злоумышленники манипулируют им с помощью магнетических лучей, испускаемых особым «воздухоткацким станком» (air loom). В наши дни место такого станка в воображении шизофреников могут занимать лазеры или беспроводные сети. Хотя нельзя сказать наверняка, существуют ли духи на самом деле, способны ли они вселяться в людей и управлять их поведением, но здравый смысл подсказывает, что лазеры точно не могут поработать наше сознание. И если за верой в демона, вселившегося в мое тело, стоит тот же когнитивный сбой, что и за верой в мыслеконтроллеры, то, скорее всего, она столь же несостоятельна. Чтобы устранить это возражение, ван Эйген ссылается на экспериментальное исследование, показавшее, что состояние одержимости и переживание зависимости от внешних устройств сопровождаются активацией различных зон мозга [Deeley et al., 2014]. Правда, выборка этого исследования ограничивается всего 15 добровольцами, да и методология вызывает вопросы, так что вся оборона ван Эйгена на данном участке держится, по сути, на одном сомнительном эксперименте [Van Eyghen 2023: 121–122].

Неопровержимость вудуизма

Но прижать к стенке вуду-эпистемолога не так просто, как может показаться. Даже если будет доказано, что опыт восприятия духов сопровождается теми же нейропатологиями, что и психиатрические заболевания, вуду-эпистемолог всегда может прибегнуть к аргументу Свидригайлова из «Преступления и наказания»: «Я согласен, что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как больным, а не то, что их нет, самих по себе». И действительно, ван Эйген периодически вытаскивает из кармана именно этот козырь. Например, обсуждая изменения в работе мозга, вызывающие у шизофреников слуховые галлюцинации, схожие с опытом некоторых медиумов-спиритов, ван Эйген пишет: «Изменения могут привести к тому, что субъекты ошибочно принимают некоторые входящие стимулы за сообщения духа извне. В таком случае (некоторые) восприятия медиумов могут быть вызваны такими ошибками, а не реальными духами, и тогда у нас имеется опровержение [спиритического опыта]. Но, возможно, изменения не вызывают ошибочные верования, а позволяют субъектам воспринимать то, что другие воспринимать не могут» [Ibid.: 100].

Подобную тактику ван Эйген использует, когда разбирает предположение, что опыт восприятия духов связан с гипнагогией – особыми пограничными состояниями между сном и бодрствованием, когда у людей часто возникают сенсорные галлюцинации. В ответ на этот аргумент ван Эйген предлагает допустить, что сознание обладает «проницаемостью» (porosity) [Luhrmann 2020]. Антропологи используют этот термин, чтобы обозначить представление о размытости границы между внутренним феноменальным «я» и внешним миром,

присущее многим традиционным культурам. В современном западном обществе индивидуальное сознание считается чем-то строго изолированным и полностью приватным. Но традиционная парадигма «проницаемости» предполагает, что дурные мысли способны напрямую влиять на происходящее (сглаз, порча), а какие-то внешние акторы (бесы, духи, колдуны) могут нефизическим образом вкладывать в нашу голову какие-то намерения и побуждения. Невозможно научно доказать, что такое никогда не может происходить, что дает ван Эйгену повод для следующего заявления: «Если проницаемость реальна, духи могут входить в человеческое сознание во время гипнагогических состояний и открывать себя изнутри него <...> Если это так, то приписывание опыта восприятия духов гипнагогии совместимо с тем, что такой опыт вызван реальными духами» [Van Eyghen 2023: 82].

Отсюда следует, что, руководствуясь принципом феноменального консерватизма, мы обязаны принимать спиритический опыт за чистую монету, потому что опровергнуть его достоверность невозможно в принципе, откуда мы допускаем саму возможность вмешательства духов в работу нашего сознания. Спиритический опыт не опровергаем даже в том случае, если посредством него сообщается некая эмпирически проверяемая информация. Например, если дух якобы явился медиуму и сообщил, что под таким-то деревом зарыт клад, а клада там на самом деле не оказалось, то всегда можно сослаться на то, что дух подшутил или обманул, не ставя под сомнение достоверность самого явления и обоснованность веры в этого духа.

Более того, как справедливо отмечает ван Эйген, опыт восприятия духов в одном важном отношении превосходит мистический опыт, используемый для обоснования теизма. Речь идет о проблеме религиозного разнообразия. Родоначалник ислама Мухаммед вряд ли согласился бы со св. Хильдегардой Бингенской, которая ощущала Бога как Святую Троицу. Их религиозный опыт является взаимоисключающим – прав либо Мухаммед, либо Хильдегарда. Но гаитянская вудуистка, которая имела опыт общения с духом Эрзули, может не беспокоиться по поводу того, в каком качестве домового или кикимора предстали перед русской крестьянкой на другом конце планеты. «Ни один дух не рассматривается как единственно существующий. Когда два субъекта воспринимают духа со (значительно) отличающимися свойствами и атрибутами, допустим вывод, что это был опыт взаимодействия с двумя разными сущностями. Но такой ответ неприемлем в случае Бога, если только мы не принимаем политеизм», – пишет ван Эйген [Ibid.: 63–64].

Проблема религиозного разнообразия

Размышляя над наброском вуду-эпистемологии, который мы находим в книге ван Эйгена, необходимо признать: линия рассуждений Олстона и Суинберна, отталкивающаяся от религиозного опыта, открывает дверь не только теизму, но и всевозможным суевериям. Эльфы, феи, призраки – целая армия духов способна проникнуть сквозь нее, чтобы обосноваться в нашем мировоззрении в виде несуразных верований, формально отвечающих критериям

обоснованности. В принципе, сам Олстон и не скрывает, что мистическое восприятие Бога – это всего лишь одна из многих возможных религиозно-ориентированных докстических практик (*doxastic practices*). Каждая такая практика представляет собой совокупность психических механизмов, порождающих убеждения определенного рода [Олстон 2022: 246], которые в случае необходимости корректируются с помощью системы самопроверки. Выражаясь языком православной аскетики, система самопроверки, встроенная в докстическую практику, позволяет отличить реально пережитую встречу с Богом от духовной прелести. В случае христианского мистического восприятия пробным камнем, позволяющим отделить ложный опыт от истинного, служат базовые постулаты церковного вероучения. У христиан есть веский повод усомниться в том, что таинственный голос, который приказывает беспорядочно расстреливать людей на улице, как в фильме «Бог велел мне» (1976), действительно исходит свыше. Как учит Библия, Бог есть любовь и поэтому не стал бы отдавать подобные распоряжения. Но, скажем, у верующих в Шиву или духов вуду фоновые верования могут быть совершенно иными, что неизбежно скажется и на их религиозном опыте.

Олстон считает, что одним из важнейших аспектов любой правомочной докстической практики является ее социальная укорененность. «Когда докстическая практика сохранилась в течение нескольких поколений, она заслужила право на то, чтобы к ней относились серьезно» [Там же: 269]. Пересмотреть свое отношение к участию в устоявшейся докстической практике имеет смысл лишь в том случае, если ее результаты вошли в неразрешимое противоречие с тем, что мы знаем из других источников. В качестве примера Олстон приводит гадание по внутренностям животных и поведению птиц – уже во времена Цицерона было известно много фактов, свидетельствующих о ненадежности этой традиционной практики. Но при отсутствии опровержений надо исходить из того, что социально установленная докстическая практика по умолчанию достоверна: «Если докстические практики прочно укоренены в нашей жизни, то было бы глупо прекратить в них участвовать без очень веских на то оснований» [Там же: 281]. Но, как мы убедились на примере вуду-эпистемологии в исполнении ван Эйгена, такие основания привести крайне сложно – практически любой религиозный опыт, полученный в рамках сложившейся докстической практики, при достаточной ловкости рук можно сделать недостижимым для критики. Получается, любая община верующих, существующая достаточно долго (например, племя, живущее в джунглях Амазонки), может придерживаться всего, что дано ей в религиозном опыте, не погрешая против принципов рациональности⁴. В самом деле, Олстон рассматривает опыт восприятия действительности, лежащий в основе анимизма, как вполне валидный [Там же: 295].

Разумеется, существование разнообразных и зачастую взаимоисключающих докстических практик еще не означает, что религиозному опыту нельзя доверять в принципе. Вполне возможно, что одна из его разновидностей

⁴ «Если она [докстическая практика. – А.Х.] не дискредитирована доказательством того, что она ненадежна или ей присущ какой-то иной недостаток, аннулирующий ее *prima facie* рациональность, то мы можем заключить, что безоговорочно рационально считать ее достаточно надежной для формирования убеждений» [Олстон 2022: 303].

все-таки является истинной. Когда во время скачек люди ставят на победу разных лошадей, отсюда не следует, что все эти ставки неверны: одна из них оправдывается⁵. Нельзя исключать, что именно та лошадь, в победу которой вы верите, придет первой, даже если вы не можете это ничем подтвердить. Точно так же существование иных религий и связанных с ними докстических практик – это еще не повод отказаться от собственной веры. Здесь с Олстоном нельзя не согласиться: «В отсутствие каких-либо внешних причин полагать, что одна из конкурирующих практик точнее моей, единственным рациональным ходом для меня будет оставаться с той практикой, в которой я разбираюсь» [Олстон 2022: 411]. Однако это решение («если не знаешь, что лучше, держись пока за свое») полностью не снимает проблему религиозного разнообразия.

Представим, что не существует способа сделать обоснованный выбор между различными религиозно ориентированными докстическими практиками. Например, устройство мира не позволяет отдать приоритет монотеизму над политеизмом, как показал Дэвид Юм в «Диалогах о естественной религии». Тогда опыт взаимодействия с Артемидой, Аполлоном и сонмом других локальных божеств будет равнозначен опытному переживанию единственности Бога, характерному для монотеистических религий. Таким образом, существует потенциально бесконечное число несовместимых верований, рациональность каждого из которых может быть поддержана соответствующим религиозным опытом. Одним сообществам в опыте открывается Кецалькоатль, другим – Вишну, третьим в будущем откроется невидимый розовый единорог. Но такое многообразие религиозных систем, имеющих одинаковый эпистемический статус, является серьезным вызовом для тех, кто остановился на одной из них. Сам Олстон признает, что факт религиозного разнообразия «снижает рациональность участия» в христианской мистической практике, но затрудняется сказать, насколько именно [Там же: 413]. По-моему, ответ очевиден – чем больше равнозначных альтернатив, тем менее рационально всерьез останавливаться на какой-либо одной из них. Если же число возможных опций бесконечно, то рациональность сделанного выбора стремится к нулю. Одно дело, когда на скачках выбирать приходится между несколькими фаворитами, совсем другое – когда в забеге участвует неопределенно много участников, чьи шансы на победу оценить не представляется возможным. В первом случае ставить деньги на какую-то одну лошадь было бы гораздо рациональнее, чем во втором.

Поэтому перед религиозной эпистемологией встает задача – как сузить круг верований, претендующих на обоснованность. Как уже говорилось выше, теистические верования особенно чувствительны к проблеме религиозного разнообразия. Поэтому, чтобы модель опытного обоснования теизма была работоспособной, определенные разновидности религиозного опыта необходимо отбросить как заведомо недостоверные. Но, как мы уже убедились на примере спиритического опыта, пока признается сама возможность вмешательства

⁵ Насколько мне известно, впервые применительно к проблеме религиозного разнообразия эту метафору использовал Гилберт Честертон [Chesterton 1912: 311].

сверхъестественных агентов в работу человеческого сознания, никакие естественно-научные объяснения не могут дискредитировать практики медиумов, духовидцев и прочих визионеров. Всегда можно сказать, что духи или боги намеренно выбирают для своих откровений людей с определенными особенностями нервной системы. Слова Уильяма Джеймса, цитируемые Олстоном применительно к христианским мистикам, можно с тем же успехом привести в оправдание деятельности дельфийских оракулов или сибирских шаманов: «Если бы существовало такое явление, как вдохновение из высшей сферы, то, возможно, невротический темперамент был бы главным условием необходимой восприимчивости» [Олстон 2022: 356].

Физикализм и натурализм – неожиданные союзники теизма?

Я вижу только один способ, как теисты могут совладать с религиозным разнообразием. Для этого они должны обратиться за помощью к своим заклятым врагам, физикалистам и натуралистам⁶, и позаимствовать у них (1) представление о каузальной замкнутости мира [Parineau 2009] и (2) представление о супервентности сознания на физических свойствах мозга [Kim 1984]. Если мир каузально замкнут, то нефизические сущности не могут воздействовать на физические объекты. Но в сочетании с (2) это означает также, что духи не могут воздействовать и на содержание чьего-либо сознания (вопреки тезису ван Эйгена о «проницаемости» человеческой психики для подобных влияний). Если все, что происходит в моем сознании, детерминировано работой мозга, то одно невозможно поменять, не меняя другое. Чтобы вызывать у меня какие-то переживания, дух должен оказать воздействие на сигналы, которые пробегают по моим нервным клеткам. Но, будучи нефизической сущностью, он не в состоянии это сделать. Следовательно, духи и низшие божества каузально бессильны, а вера в них – случайна и необоснованна (даже если предмет этой веры на самом деле существует, и мир полон никак не проявляющих себя духов). Религиозный опыт, в котором духи якобы открывают себя, на самом деле вызван физическими процессами, не имеющими к ним никакого отношения, и потому по умолчанию не заслуживает доверия.

Напротив, Бог теизма как ничем не ограниченный Творец каузально замкнутого мира, используя физическую причинность, через заранее просчитанные Им причинно-следственные цепочки вполне мог внушить избранным Им людям достоверный религиозный опыт. Представим, что я в данный момент переживаю присутствие некоего любящего и при этом очень могущественного и единственного в своем роде невидимого существа, от которого зависит как моя собственная жизнь, так и все мироздание. Бог не является непосредственной причиной этого переживания – оно вызвано выбросом эндорфина, который случился из-за прогулки в горах. В свою очередь, эту прогулку я

⁶ Хотя традиционно физикализм противопоставляется религии, Питер ван Инваген и ряд других современных философов религии полагают, что он вполне совместим с христианским вероучением [Павлов, 2022].

совершил, потому что меня позвал в гости друг, и так далее. Тем не менее, поскольку Бог сотворил мир именно таким, чтобы в нем появился я и в определенный день благодаря выбросу эндорфина ощутил Его присутствие, Он должен рассматриваться как конечная причина моего опыта, который Он запрограммировал и предусмотрел еще до того, как приступить к созданию Вселенной. Поэтому при условии, что Бог существует, суждения, подкрепленные ощущением Его присутствия, могут претендовать на обоснованность⁷, как и всякий другой результат надежных процессов, нацеленных на производство истинных верований.

Религиозный опыт – это лишь один из многих естественных феноменов, посредством которых Бог, если Он в самом деле существует, мог бы дать знать о Себе. Далеко не всем верующим дано видеть сияние Божественной славы или слышать голоса с небес. Многие просто испытывают глубокую убежденность в истинности религиозных догматов и священных книг, но она не сопровождается ощущением непосредственной представленности Бога и прямого контакта с Ним. Тем не менее Плантинга вслед за христианскими авторами прошлого связывает возникновение такой убежденности в истинах веры с чудесными внушениями Святого Духа [Plantinga 2000: 269]. Но, согласно условиям (1) и (2), умственная склонность, лежащая в основе веры, подобно религиозному опыту, может быть дарована Богом лишь через вторичные причины, такие как наследственность и воспитание. Если каузальный вклад Бога в религиозный опыт носит непрямой характер⁸, то он едва ли чем-то принципиально отличается от других психических состояний, подталкивающих людей на путь веры. Нервные процессы, которые заставляют аскета, застывшего в молитвенном экстазе, видеть мистический свет, и европейские пушки, внушающие туземцам серьезное отношение к христианской религии – это явления одного порядка. Если мир был сотворен Богом, то через эти и многие другие механизмы причинности люди получают достоверные знания о Нем.

Однако нельзя ли выстроить аналогичную линию аргументации применительно также и к верховным божествам политеизма, которые, как и теистический Бог, в соответствии с религиозными представлениями имеют отношение к сотворению мира? С духами, эльфами, привидениями и другими низкоранговыми духовными сущностями все понятно – они не стояли у истоков мироздания и потому не могли настроить естественные процессы таким образом, чтобы внушить людям правдивую информацию о себе. Но что мешало Одину или Зевсу повлиять на физическую структуру Вселенной с этой целью? Почему опыт присутствия теистического Бога должен считаться более достоверным, чем опыт присутствия Одина, создавшего мир из тела убитого великана

⁷ Надо ли говорить, что речь идет об обоснованности в экстерналистском понимании, которая зависит от свойств процесса, приведшего к возникновению убеждения, а не от каких-либо доказательств или доводов в пользу этого убеждения, доступных познающему субъекту. Парадигму экстернализма разделяет как Олстон, так и многие другие современные эпистемологи.

⁸ Это допускает и Олстон. По его словам, нельзя требовать, «чтобы объект мистического опыта был среди непосредственных причин этого опыта», достаточно и того, «чтобы он фигурировал где-то в причинно-следственной цепи» [Олстон 2022: 354].

Имира? Ведь если Один существует, то он тоже мог быть косвенной причиной того, что некоторые люди в созданном им мире стали верить в него и испытывать соответствующие переживания. Можно ли считать верования в Одина обоснованными, при условии, что Один существует?

Однако, как хорошо известно из обсуждения проблемы Геттиера, наличие причинной связи между p и верованием в p не всегда является гарантией обоснованности последнего. Один из таких примеров, фигурирующих в литературе – это случай с Рональдом из Техаса, на которого во время землетрясения упал книжный шкаф [McEvoy 2014]. Когда Рональд приходит в себя на следующий день, он видит на полу старую газету, выпавшую из шкафа, читает в ней заголовок – «вчера в Техасе произошло землетрясение» – и формирует соответствующее верование. Это верование формально соответствует истине, и косвенным образом оно было вызвано землетрясением. Но его нельзя назвать обоснованным, ведь газета, в которой Рональд увидел заголовок, была издана много лет назад, и в ней говорится о совсем другом землетрясении. Случись так, что из шкафа выпала бы другая старая газета, например, с новостью об урагане, Рональд решил бы, что вчера произошел ураган. То есть причинная связь между p и верованием в p в данном случае носит случайный характер. Можно вообразить множество возможных миров, очень похожих на наш, в которых Рональд в аналогичной ситуации сформировал бы ложные убеждения.

Теперь давайте рассмотрим верования, объектом которых является теистический Бог. Представим, что Бог решил внушить такое верование Августину. В какой-то момент Августин слышит детский голос, доносящийся из соседнего дома: «Tolle, lege» («Иди и читай»). Он берет со стола первую попавшуюся книгу, которой оказывается Новый завет, и читает там слова, побуждающие его обратиться в христианство. Можно вообразить другие возможные миры, также сотворенные Богом, в которых у Августина был бы другой рост или цвет волос. Но во всех этих мирах Августин все равно бы открыл Новый завет на нужной странице, соответствующей его психологическому состоянию – потому что во всех этих мирах действовало бы предвечное решение Бога об обращении Августина в истинную веру. Всемогущему и всеведущему Богу, творящему мир из ничего по собственному усмотрению, ничего не стоит учесть все детали и предусмотреть все обстоятельства на миллиарды лет вперед. Поэтому причинная связь между существованием Бога и тем, что Августин в определенный момент уверовал в Бога, не является случайной, даже если она такой кажется на первый взгляд.

Однако всемогущество и всеведение не числятся среди атрибутов языческих божеств. Даже высшие боги политеистического пантеона подчиняются силам, находящимся вне их контроля, таким как древнегреческая Ананке. По словам Пиндара, «Зевс не волен перемерить меру судьбы, предел богов» [Горан 1990: 254]. В языческих космогониях сотворение мира понимается не как манифестация божественного *fiat* («да будет»), не знающего возражений, а как обуздание первоначального хаоса, сопровождающееся конфликтами с другими божествами и первозданными силами. Поэтому есть основания сомневаться, что высшие божества политеизма способны предвидеть всю связь

событий, чтобы неслучайным образом наделить людей мистическими переживаниями и другими психическими состояниями, необходимыми для формирования достоверных религиозных убеждений. Допустим, Зевс существует. Но то, что раскат грома навел вас на верную мысль о существовании Зевса – это, скорее всего, лишь счастливое совпадение, никак не предусмотренное Геей и Ураном, чей беспорядочный брак дал начало миру по версии древних греков. В каузально замкнутом мире вера в языческих богов подобна вере Рональда в землетрясение – даже если она истинна, то необоснованна.

Представьте, что вы живете в труднодоступной местности в горах или посреди тайги. На пороге своего дома вы находите два послания. В качестве отправителя одного из них указан туземный вождь, который владеет небольшим островом где-то посреди Тихого океана. Можно только гадать, как этот вождь вообще узнал о вас, откуда у него ваш адрес и как он смог доставить вам свое послание. Остается предположить, что он положил свою записку в бутылку и бросил в море, а все остальное сделал случай. Но более вероятно, что это письмо написал просто какой-то соседский шутник. Второе же письмо, как утверждается, пришло от могущественного правителя высокоразвитой страны, спецслужбы которого знают все о местопребывании каждого человека на планете. Рассказывают, что в подчинении у этого правителя находятся все почтовые службы, тысячи курьеров на вездеходах и вертолетах готовы немедленно исполнить любое его поручение. Конечно, письмо, подписанное могущественным правителем, тоже может оказаться подделкой. Может быть, ни туземного вождя, ни могущественного правителя не существует вовсе – вам доступны лишь ничем не подтвержденные рассказы на этот счет. Тем не менее рациональнее все же сделать ставку на подлинность второго письма – просто потому, что если это письмо подлинное, то хотя бы понятно, как оно могло к вам попасть. Точно так же религиозный опыт, в котором предположительно явлен теистический Бог, будет превосходить по своему эпистемическому статусу опыт восприятия кого-либо из языческих божеств. Пересеченный и обширный ландшафт, который разделяет получателя и отправителя – это в данном случае совокупность причин и следствий, отделяющая верующего от момента сотворения физической Вселенной.

Можно констатировать, что постулат о каузальной замкнутости мира в сочетании с физикалистским тезисом если и не снимает проблему религиозного разнообразия, то значительно снижает ее остроту. В каузально замкнутом мире, где ментальное супервентно на физическом, из всех религиозных верований только теизм может претендовать на обоснованность. Вместо пестрой толпы разнообразнейших альтернатив, подкрепленных разными формами религиозного опыта, от веры в лешего до веры в Аполлона, в нашем распоряжении остаются только иудаизм, христианство и ислам, структурно схожие между собой, а также некоторые другие более экзотические формы теизма. Вопрос о том, можно ли сделать рациональный выбор между ними, остается за рамками этой статьи, точно так же как и вопрос о согласовании отдельных элементов теистических доктрин (учение о чудесах, о свободе воли и др.) с физикалистско-натуралистическими предпосылками, которые я предложил взять на вооружение для обоснования теизма.

Список литературы

- Горан 1990 – Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука, 1990.
- Олстон 2022 – Олстон У.П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта. М.: Академический проект, 2022.
- Павлов 2022 – Павлов А.С. Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания // Вопросы философии. № 6. С. 98–108.
- Суинберн 2014 – Суинберн Р. Существование Бога. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- Chesterton 1912 – Chesterton G.K. *A Miscellany of Men*. N.Y.: Dodd, Mead and Co., 1912.
- DeRose 2009 – DeRose K. *Voodoo Epistemology* [<https://campuspress.yale.edu/keithderose/voodoo-epistemology/>] (accessed on 05.02.2025).
- Deeley et al., 2014 – Deeley Q., Oakley D.A., Walsh E., Bell V., Mehta M.A., Halligan P.W. Modelling psychiatric and cultural possession phenomena with suggestion and fMRI // *Cortex*. 2014. Vol. 53. P. 107–119.
- D’Orsi, Tinuper 2016 – D’Orsi G., Tinuper P. The “voices” of Joan of Arc and epilepsy with auditory features // *Epilepsy & Behavior*. 2016. Vol. 61. P. 281.
- Kim 1984 – Kim J. Concepts of Supervenience // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1984. Vol. 45. P. 153–176.
- Luhrmann 2020 – Luhrmann T.M. Thinking about thinking: the mind’s porosity and the presence of the gods // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2020. Vol. 26. P. 148–162.
- Martin 1990 – Martin M. *Atheism. A philosophical justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- McEvoy 2014 – McEvoy M. Causal tracking reliabilism and the Gettier problem // *Synthese*. 2014. Vol. 191. P. 4115–4130.
- Papineau 2009 – Papineau D. The Causal Closure of the Physical and Naturalism // *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* / B. McLaughlin, A. Beckermann, S. Walter (eds.). N.Y.: Oxford University Press, 2009. P. 53–65.
- Plantinga 2000 – Plantinga A. *Warranted Christian Belief*. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Van Eyghen 2023 – Van Eyghen H. *The Epistemology of Spirit Beliefs*. N.Y.: Routledge, 2023.

References

- Alston, W.P. *Vosprijatie Boga. Jepistemologija religioznogo opyta [Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience]*. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2022. (In Russian)
- Chesterton, G.K. *A Miscellany of Men*. New York: Dodd, Mead and Co., 1912.
- DeRose K. *Voodoo Epistemology* [<https://campuspress.yale.edu/keithderose/voodoo-epistemology/>] (accessed on 05.02.2025).
- Deeley, Q., Oakley, D.A., Walsh, E., Bell, V., Mehta, M.A., Halligan, P.W. Modelling psychiatric and cultural possession phenomena with suggestion and fMRI, *Cortex*, 2014, Vol. 53, pp. 107–119.
- D’Orsi, G., Tinuper, P. The “voices” of Joan of Arc and epilepsy with auditory features, *Epilepsy & Behavior*, 2016, Vol. 61, pp. 281.
- Goran, V.P. *Drevnegrecheskaja mifologema sudby [The ancient Greek myth of fate]*. Novosibirsk, 1990.
- Kim, J. Concepts of Supervenience, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1984, Vol. 45, pp. 153–176.

Luhmann, T.M. Thinking about thinking: the mind's porosity and the presence of the gods, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2020, Vol. 26, pp. 148–162.

Martin, M. *Atheism. A philosophical justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990. 541 pp.

McEvoy, M. Causal tracking reliabilism and the Gettier problem, *Synthese*, 2014, Vol. 191, pp. 4115–4130.

Papineau, D. The Causal Closure of the Physical and Naturalism, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, B. McLaughlin, A. Beckermann, S. Walter (eds.). New York: Oxford University Press, 2009, pp. 53–65.

Pavlov, A.S. Christian Physicalism: on the Frontiers of Orthodoxy Anthropology and Analytic Philosophy of Mind, *Voprosy filosofii*, 2022, Vol. 6, pp. 98–108.

Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000.

Swinburne, R. *Sushchestvovanie Boga* [The existence of God]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kultury, 2014. (In Russian)

Van Eyghen, H. *The Epistemology of Spirit Beliefs*. New York: Routledge, 2023.

И.Г. Гаспаров

Феноменальный консерватизм, теизм и вуду-эпистемология

Игорь Гарибович Гаспаров – кандидат философских наук, доцент кафедры педагогики и гуманитарных дисциплин. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, д. 10;

e-mail: gasparov@mail.ru

ORCID: 0000-0003-0593-4366

В своей статье А. Храмов предлагает аргумент в пользу того, что феноменальный консерватизм (ФК) усугубляет проблему религиозного разнообразия, утверждая, что ФК делает невозможным рациональный выбор между религиями. Он полагает, что ФК породил настоящую вуду-эпистемологию в виде защиты рациональности убеждения в существовании духов со стороны нидерландского философа Г. ван Эйгена, в которой А. Храмов видит прямую угрозу рациональности самого теизма. Он не останавливается на критической стороне вопроса, а предлагает собственное лекарство от угрозы теизму со стороны вуду-эпистемологии. В своем комментарии я аргументирую в пользу двух тезисов. Во-первых, в пользу того, что ФК не ведет к вуду-эпистемологии. Во-вторых, в пользу того, что лекарство, предлагаемое Храмовым, не способно быть противоядием против той болезни, от которой он предлагает с его помощью лечить. На мой взгляд, ФК представляет собой эффективный эпистемологический регулятивный принцип, посредством которого возможно оценить степень рациональности того или иного религиозного убеждения, что делает его адекватным инструментом для рационального выбора среди многообразия религиозных убеждений.

Ключевые слова: аналитическая философия религии, эпистемология религиозных убеждений, проблема религиозного многообразия, вуду-эпистемология, феноменальный консерватизм, принцип доверия.

Ссылка для цитирования: *Гаспаров И.Г.* Феноменальный консерватизм, теизм и «вуду-эпистемология» // Философия религии: аналит. исслед. / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2025. Т. 9. № 1. С. 21–31.

Phenomenal Conservatism, Theism, and Voodoo-Epistemology

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. 10 Studencheskaya Str., Voronezh, 394036, Russian Federation;

e-mail: gasparov@mail.ru

ORCID: 0000-0003-0593-4366

In his article, Alexander Khramov argues that phenomenal conservatism (PhC) – the thesis that if something seems true to a person (S), S is justified in believing it unless proven otherwise – enhances the problem of religious diversity by rendering rational choice between conflicting religious belief systems impossible. He claims this approach leads to “voodoo epistemology” (VE) where all religious beliefs become epistemically equivalent and thus equally rational. A. Khramov criticizes PhC for enabling such epistemology, citing Dutch philosopher Hans van Eyghen’s defense of spirit beliefs as an example. He argues that this poses a threat to rationality of theism and proposes his own solution to the issue. In response, I argue that PhC does not inherently lead to VE and that Khramov’s proposed solution is inadequate. Instead, I suggest that PhC can serve as a valuable regulative principle, allowing epistemic agents to evaluate the rationality of religious beliefs based on experiences and evidence, thereby facilitating rational choice among diverse religious systems.

Keywords: analytic philosophy of religion, epistemology of religious beliefs, religious pluralism, voodoo epistemology, phenomenal conservatism, principle of credulity.

Citation: Gasparov I.G. “Phenomenal Conservatism, Theism, and Voodoo-Epistemology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 21–31.

В своей статье Александр Храмов предлагает аргумент в пользу того, что феноменальный консерватизм усугубляет проблему религиозного разнообразия, делая невозможным рациональный выбор между различными религиозными убеждениями. Его аргумент можно представить следующим образом:

1. Феноменальный консерватизм ведет к вуду-эпистемологии.
2. Вуду-эпистемология делает религиозные убеждения эпистемически равноценными.
3. Следовательно, рациональный (эпистемически оправданный) выбор между религиями невозможен.

Под «феноменальным консерватизмом» (ФК) понимается эпистемологическая позиция, согласно которой

(ФК) если S кажется, что p , то при отсутствии весомых опровержений вера S, что p , рациональна (эпистемически оправдана).

Одним из наиболее авторитетных защитников ФК в современной аналитической эпистемологии является Ричард Суинберн, отстаивающий так называемый «принцип доверия» [Суинберн 2014: 395–396], который по сути эквивалентен ФК. Под «весомыми опровержениями» понимаются, во-первых, опровержения, которые вынуждают S, если он эпистемически рационален, изменить свое убеждение p на его отрицание, то есть не- p ; во-вторых, те,

которые заставляют S , если он эпистемически рационален, сомневаться, что p . Примером опровержений первого типа может служить ситуация, когда S кажется, что он видел на улице определенного человека, о котором S впоследствии стало точно известно, что он в это время находился в другом месте. В этом случае эпистемически рациональный субъект «обязан» изменить свое убеждение, что он в определенное время видел на улице определенного человека, на его отрицание, то есть на убеждение, что он не видел на улице этого человека. Примером опровержений второго типа может служить ситуация, когда S кажется, что поверхность окрашена в определенный цвет, но затем он получает сведения, что он наблюдал эту поверхность при условиях, искажающих его восприятие цвета, например, при недостаточном освещении. В этом случае эпистемически рациональный субъект «обязан» усомниться, что видимая им поверхность действительно имеет тот цвет, который ему представлялся. В отсутствие же подобных опровержений для S будет эпистемически рационально придерживаться своего убеждения, даже если у него нет дополнительных сведений или доказательств в его пользу. Другими словами, с точки зрения ФК у эпистемически рационального познающего субъекта нет обязанности устранять все возможные сомнения по поводу своего убеждения и нет обязанности по поиску дополнительных доказательств в его поддержку.

Главным преимуществом такого подхода является то, что он позволяет нам вообще начать формировать какие-то убеждения, затем пересматривая их в свете появляющихся сведений, тогда как метод картезианского сомнения или клиффордское требование не верить без доказательств, возможно, лишают нас самой возможности достижения истины. Критики ФК, напротив, утверждают, что он объявляет рациональными убеждения, которые они считают примерами иррациональных убеждений, например верования приверженцев культов вуду и т.п. Иногда эпистемологические концепции, приписывающие или якобы приписывающие положительный эпистемический статус подобного рода убеждениям, называют «вуду-эпистемологиями», придавая термину иронический или негативный оттенок. В качестве примера вуду-эпистемологии часто фигурирует реформатская эпистемология А. Плантинги, сердцем которой является идея, что убеждения, возникающие у познающего субъекта в силу соответствующего функционирования его когнитивных способностей, являются рациональными (эпистемически оправданными).

По мнению А. Храмова, ФК, как и практически любые теистические эпистемологии, ведут к вуду-эпистемологии. Более того, ФК, как он полагает, уже породил настоящую вуду-эпистемологию в виде защиты рациональности убеждения в существовании духов со стороны нидерландского философа Ганса ван Эйгена, в которой Храмов видит прямую угрозу рациональности самого теизма. Он не останавливается на критической стороне вопроса, а предлагает собственное лекарство от угрозы теизму со стороны вуду-эпистемологии, делающей невозможным, по его мнению, рациональный выбор между различными религиозными убеждениями. В дальнейшем я буду аргументировать в пользу двух тезисов. Во-первых, что ФК не ведет к вуду-эпистемологии. Во-вторых, что лекарство, предлагаемое Храмовым, не способно быть противодействием против той болезни, от которой он предлагает с его помощью лечить.

1. Феноменальный консерватизм не ведет к вуду-эпистемологии

Аргументация Храмова объединяет несколько эпистемологических подходов, которые, как мне кажется, являются принципиально различными. «Реформатская эпистемология» Плантинги и «доксастические практики» Олстона ближе друг другу [Гаспаров 2018], чем «эвиденциализм» Суинберна. В моделях эпистемического оправдания Плантинги и Олстона решающим фактором, делающим некое убеждение оправданным, является то, что убеждение оказывается результатом соответствующего функционирования некоторой когнитивной способности (в случае Плантинги) или что убеждение является продуктом некой установленной «доксастической практики» (в случае Олстона). Ни в первой, ни во второй модели опыт как таковой не является решающим фактором в оправдании убеждения. У Суинберна, напротив, «кажимость», в том числе и основанная на (эмпирическом) опыте, выступает, с одной стороны, как достаточное основание для оправданности убеждения, с другой стороны, она может быть, а иногда и должна быть пересмотрена в свете иных сведений, имеющихся у познающего субъекта. «Принцип доверия», утверждающий, что «вещи вероятно таковы, какими они кажутся» [Swinburne 2005: 142], выполняет роль регулятора рациональности субъекта, альтернативного как картезианскому принципу «методологического сомнения», так и клиффордскому требованию «неверия при отсутствии доказательств». В отличие от Декарта и Клиффорда Суинберн считает, что рациональной базовой установкой познающего субъекта является не сомнение, а доверие, поскольку только так можно начать формировать какие-то убеждения с перспективой их последующей коррекции. На мой взгляд, из трех моделей эпистемического оправдания «принцип доверия» наилучшим образом согласуется с феноменальным консерватизмом, тогда как модели Плантинги и Олстона находятся к нему в более сложном отношении. Поэтому в дальнейшем я не буду принимать во внимания связанные с ними возражения и ограничусь ФК в более узком смысле, чем его понимает Храмов и, возможно, сам ван Эйген.

Насколько я понял, Храмов полагает, что если мы принимаем ФК, то оправданными оказываются убеждения, которые можно отнести к заведомо иррациональным, то есть эпистемически неоправданным. Пусть p^* – эпистемически неоправданное убеждение. Тогда, подставляя p^* в модель эпистемического оправдания, предлагаемую ФК, получаем: S кажется, что p^* & у S нет весомых опровержений, что не- p^* , то для S оправдано верить, что p^* , вопреки предположению, что p^* является эпистемически неоправданным.

С этим рассуждением связаны как минимум три проблемы. Во-первых, кажется, что это оно предполагает, что можно каким-то образом заранее знать, является ли какое-то убеждение иррациональным или нет. Несомненно, в сообществах имеется свой набор убеждений, считающихся рациональными и иррациональными, но вряд ли культурно обусловленное мнение относительно рациональности или иррациональности можно считать последним словом в установлении эпистемического статуса того или иного убеждения, так как эпистемический статус убеждений, признаваемых той или иной культурой в качестве рациональных или иррациональных, может быть пересмотрен.

Поскольку принцип доверия в ФК предполагается в качестве базового принципа, регулирующего рациональность познающего субъекта, то ссылка на то, что этот принцип ведет к тому, что некое убеждение, имеющее отрицательный эпистемический статус в определенной культуре, может иметь для определенного субъекта в данной или иной культуре положительный статус, представляется ошибкой предвосхищения основания (*petitio principii*). В значительной степени против этого направлен пафос книги ван Эйгена.

Во-вторых, данный аргумент Храмова не учитывает, что познающие субъекты могут находиться в различных эпистемических ситуациях, и поэтому для них одно и то же убеждение может иметь различный эпистемический статус. Например, для ребенка 3–4 лет может быть рациональным верить, что подарок принесен Дедом Морозом, если он видит подарок, родители ему сказали, что подарок принесен Дедом Морозом, и он не видел, что подарок принесен кем-то другим, тогда как для ребенка более старшего возраста, который видел, что подарок принесли родители, это было бы, скорее всего, иррациональным. Аналогично для представителей определенной культуры может быть рациональным верить, что в деревьях обитают духи, так как у них имеется кажимость, подтверждающая это убеждение, и отсутствуют сведения, ее опровергающие, тогда как у представителей другой культуры подобная кажимость отсутствует или имеются опровергающие ее сведения. Таким образом, ФК не требует, чтобы убеждение, имеющее положительный эпистемический статус для одного познающего субъекта, *ipso facto* имело бы такой же эпистемический статус для других эпистемических субъектов, а вполне совместимо с постепенным пересмотром эпистемического статуса убеждений в свете получения новых сведений.

В-третьих, феноменальный консерватизм не имеет своим следствием «вуду-убеждения» как таковые. Пусть *p* является «вуду-убеждением», если и только если существует *S*, у которого есть достаточные сведения, что не-*p*, и не-*p* – истинно. Например, некто верит, что в предмете *X* обитает дух *Y*. Если у него есть достаточные сведения, опровергающие, что в предмете *X* обитает дух *Y*, и соответствующая пропозиция действительно ложна, то его убеждение, что в предмете *X* обитает дух *Y*, – это вуду-убеждение. Очевидно, что ФК не влечет, что не существует вуду-убеждений, то есть, что ни у кого нет (достаточных) сведений, опровергающих ложные убеждения. В целом кажется, что ван Эйген не отрицает, что могут быть «вуду-убеждения» и даже не утверждает, что те или иные примеры убеждений в существовании духов являются оправданными. Его общий вывод заключается в том, что у нас имеется кажимость (опыт), в силу которого убеждения в существовании духов можно считать оправданными и нет достаточных опровержений этого убеждения, но не в том, что оправданной является вера в существование того или иного конкретного духа [Van Eyghen 2023: 155]. То есть на основании ФК вполне возможно прийти к оправданному убеждению, что какой-то дух не существует, даже если есть *prima facie* оправдание для убеждения в его существовании. Таким образом, ФК как таковой не ведет к вуду-эпистемологии.

В своей статье Храмов в поддержку утверждения, что существование духов неопровержимо, приводит «аргумент Свидригайлова»: «Я согласен, что

привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как больным, а не то, что их нет самих по себе». Однако с точки зрения ФК неопровержимость не является указанием на позитивный эпистемический статус. Если кому-то, находящемуся в ситуации, ухудшающей его когнитивные способности, например страдающему психическим заболеванием, кажется, что он «видит» духа, то при прочих равных обстоятельствах, рациональный эпистемический субъект должен воздержаться от убеждения, что дух явился тому, кто страдает психическим заболеванием. В данном случае, хотя у нас нет опровержения, которое заставило бы нас изменить убеждение на его отрицание, у нас имеется четкое опровержение второго типа, которое ведет нас к воздержанию от формирования убеждения в подлинности явления духа. Таким образом, ФК вопреки аргументу Свидригайлова не оправдывает убеждение в существовании духов на основании его мнимой неопровержимости.

2. Каузальная замкнутость физического и супервентность ментальных свойств на физических не спасает теизм

В качестве лекарства от вуду-эпистемологии Храмов предлагает обратиться к натурализму и физикализму. Если принять метафизический тезис о каузальной замкнутости физического и супервентности ментального на физическом, то, по его мнению, духи и низшие божества в отличие от теистического Бога не смогут ни каузально вмешиваться в события физического мира, ни внушать людям каких-либо ментальных содержаний. Следовательно, их убеждения относительно духов не будут иметь каузального источника в этих самых духах, даже если они существуют, но будут каузально инертны в отношении человеческого сознания, содержания которого супервентны на состояниях мозга/ЦНС или чего бы ни было физического. На мой взгляд, есть три проблемы с подобного рода защитой теизма от вуду-эпистемологии.

Во-первых, она не работает против духов любого рода, так как духи вполне могут быть физическими. Как пишет ван Эйген, *нефизическая* природа духов – это достаточное, но не необходимое свойство духов; и многие представляют их как вполне физических телесных существ [Van Eyghen 2023: 12]. В этом случае их ментальные состояния также могут быть супервентны на физических состояниях, а они сами каузально действенны в физическом мире.

Во-вторых, каузальная связь между источником убеждения и оправданностью его содержания не играет никакой роли в тех моделях оправдания убеждения, которые критикует Храмов, поэтому отсутствие подобной связи не повлияет на оправданность убеждения. Как было сказано выше, модель эпистемического оправдания Плантинги предполагает, что убеждение оправдано¹, если оно есть результат соответствующего функционирования когнитивной способности.

¹ В строгом смысле Плантинга отказывается от понятия «оправданности» в пользу понятия «подтверждения» (warrant), но в данном случае это различие можно проигнорировать.

Понятие соответствующего функционирования подразумевает, что когнитивная способность:

- (1) работает в соответствии со своим устройством;
- (2) нацелена на достижение истины;
- (3) осуществляется в подходящей для нее среде;
- (4) является надежной, то есть дает нам в основном истинные убеждения.

Если при этом у познающего субъекта нет опровержений в отношении убеждения, сформированного им с помощью этой когнитивной способности, и он достаточно твердо придерживается этого убеждения, то, согласно Плантинге, в случае своей истинности это убеждение будет знанием. Очевидно, что среди этих условий нет требования возможности какого-либо каузального воздействия познаваемого объекта на познающий субъект. В отношении сверхъестественных объектов у Плантинги есть концепция знания о Боге, но не о духах. В ней не предполагается каузального воздействия Бога на познавательный аппарат человека для возникновения у последнего знания о Нем. Созерцание величия звездного неба или переживание чувства вины и т.п. выполняют роль обстоятельств, в которых у человека срабатывает познавательная способность, посредством которой у него возникает убеждение о существовании Бога, но никакого непосредственного каузального воздействия Бога на мозг человека при этом не предполагается. По аналогии можно было бы представить себе, что если бы Бог сотворил служебных духов в качестве помощников для общения с человеком, то Он бы, наверное, снабдил человека надежными познавательными способностями для распознавания их существования и тех сообщений, которые Он поручал бы им передавать. При этом совершенно неочевидно, что в этом случае для передачи божественных сообщений им бы потребовалось оказывать непосредственное каузальное воздействие на мозг человека.

Модель Олстона также не предполагает каузального контакта для позитивного эпистемического статуса убеждения, поскольку последний зависит от того, является ли убеждение продуктом установленной докстической практики или нет. Например, восприятие само по себе не является фактором оправданности убеждения, а только материалом для докстической практики чувственного восприятия. Аналогично дело обстоит и с докстической практикой мистического восприятия. Если в докстической практике мистического восприятия ментальное состояние как таковое будет супервентно на физическом состоянии мозга, то само по себе это не повлияет на то, будет ли убеждение, материалом которого оно является, оправданным.

Предположим, что святой Иосиф видит во сне архангела Гавриила, который говорит ему, чтобы тот принял обрученную ему Марию в качестве жены. Если верно, что ментальные свойства супервентны на физических, то любой человек с состоянием мозга, как у святого Иосифа, имел бы точно такое же сновидение. Однако из этого не следует, что для любого человека было бы оправданным иметь убеждение, что ему явился архангел Гавриил, так как оправданность этого убеждения, с точки зрения Олстона, зависит не от самого факта сновидения, а от результата обработки этого сновидения посредством докстической практики, установившейся в обществе, в котором живет этот человек.

Далее предположим, что архангел Гавриил существует и имеет намерение передать от Бога святому Иосифу вышеупомянутое поручение. Отношение супервентности несимметрично, что означает, что ментальное состояние, соответствующее содержанию сообщения, полученного святым Иосифом во сне, может быть реализовано другим физическим состоянием или даже вовсе не иметь физического носителя, так как супервентность означает только то, что если у нас есть физическое состояние *A*, которое является коррелятом ментального состояния *B*, то во всех возможных мирах, в которых имеется физическое состояние *A*, также имеется ментальное состояние *B*. Однако супервентность не означает, что если у кого-то имеется ментальное состояние *B*, то у него необходимо имеется физическое состояние *A*, так как очевидно, что людям для того, чтобы иметь одинаковые ментальные состояния, не необходимо иметь одинаковые состояния мозга. Поскольку наличие определенного ментального состояния не предполагает наличия у физических существ какого-то определенного физического состояния, то вполне естественно думать, что у нефизических существ ментальные состояния вовсе не предполагают каких-либо физических состояний. Далее, если бы Бог пожелал сообщить святому Иосифу свое повеление через архангела Гавриила, то было бы достаточно, чтобы у архангела была соответствующая интенция, а у святого Иосифа соответствующее сновидение, супервентное на чисто физическом состоянии его мозга. Бог мог бы установить корреляцию между архангельской интенцией и физическим состоянием мозга святого Иосифа только относительно нашего мира, точнее между парой <ангельский мир, наш физический мир>, но не другими мирами, которые содержат такие же физические состояния мозга, как мозг святого Иосифа во время его сновидения. Поэтому в них эти сновидения не были бы ангельской вестью, а были бы только «пустыми снами». Аналогично тому, как материальные частицы, случайным образом принявшие форму статуи Давида, не были бы статуей. И если бы в нашем мире во времена святого Иосифа существовала – а, как кажется, она действительно существовала – установленная доксистическая практика мистического сновидческого опыта, то ее результат, а именно убеждение святого Иосифа, что Бог через архангела Гавриила повелел ему принять Марию, имел бы позитивный эпистемический статус, несмотря на то, что этот мир был бы каузально замкнут относительно физического, и в нем все ментальные свойства были бы супервентны на физических.

Кроме того, некоторые доксистические практики, общепринятые в современном образованном обществе, такие как математика, на первый взгляд предполагают существование и возможность познания нефизических объектов, каузально не влияющих на познающего субъекта. Математический платонизм, убеждение в независимом от сознания существовании математических объектов, вполне законная опция среди тех, кто занимается философией математики, несмотря на то, что подобные объекты считаются нематериальными и каузально инертными. Мало кто на этом основании считает, что они недоступны для познания.

Еще менее понятно, каким образом натурализм и физикализм могут помешать стороннику ФК считать, что убеждения в существовании духов являются

prima facie оправданными. ФК гораздо ближе к интернализму, чем модель док-састических практик Олстона или реформатская эпистемология Плантинги. В нем скрытый от познающего субъекта механизм функционирования его познавательных способностей не играет принципиальной роли для оправданности возникающего в результате его действия убеждения. Поэтому убеждение, основанное на непосредственной кажимости, первоначально здесь имеет большую степень оправданности, чем убеждение, к которому познающий субъект приходит в результате его пересмотра. С точки зрения ФК для познающего субъекта, переживающего явление духа, убеждение в его существовании обладает первоначальной оправданностью в отличие от убеждений о каузальной замкнутости физического или супервентности ментального на физическом, представляющих собой продукт спорных философских спекуляций, у которых нет почти никаких *prima facie* оснований. Хотя, как я уже говорил, у ФК достаточно эпистемологического ресурса для потенциального опровержения такого рода первоначально оправданных убеждений.

В-третьих, тезис о каузальной замкнутости физического и супервентности ментального на физическом совместим в лучшем случае с весьма ограниченной версией теизма. Теизм часто понимается в расширительном смысле как убеждение в существовании какого-либо божества или чего-то божественного. Тогда теизмом можно называть и политеизм, и пантеизм, и деизм и т.п. В более узком же смысле теизм, даже в своей минимальной версии, предполагает не только существование Божества, но также Его сущностное отличие от всех остальных вещей, бытие которых зависит от Него, и управление Им этими вещами ради их блага. Другими словами, теизм в узком смысле предполагает субстанциальное различие между Богом и миром, а также провиденциализм. Определение минимального теизма в этом случае могло бы звучать так: существует сущностно отличный от мира Бог, заботящийся о мире, который зависит от Него в своем существовании². Насколько я понимаю, это именно тот теизм, который принимает и Храмов. Однако, как бы он мог выглядеть, если бы были верны его версии натурализма и физикализма, то есть физический мир был бы каузально замкнут, а ментальные свойства супервентны на физических?

Если бы физический мир был каузально замкнут, то непонятно, как Бог мог бы поддерживать существование такого мира, поскольку Он сам не является физическим объектом³ и, следовательно, Он не может сообщать вещам бытие как их *causa efficiens*. Ему также было бы намного сложнее заботиться о таком мире. Храмов полагает, что Бог мог бы управлять миром через заранее просчитанную Им физическую причинность. Однако как именно это должно работать, не очень понятно. Физические объекты подчинены физическим

² Ср. Thomas de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate* 14, XI: «Всякий человек во всякое время обязан в явной форме верить, что Бог есть и promышляет о человеческих делах».

³ Обычно так называемые «христианские материалисты» не относят утверждение, что все существующее является физическим, ко всем конкретным объектам без исключения. Знаковая фигура современного христианского материализма П. ван Инваген пишет, например, следующее: «...я полагаю истинным существование нечеловеческих, нематериальных умных сущностей, например Бога и св. архангела Михаила» [Van Inwagen 2006: 77].

законам, но эти законы либо самостоятельные абстрактные объекты и, следовательно, каузально инертны, либо производны от свойств конкретных физических объектов, на которые Бог, так как Он сам не является физическим объектом, не имеет каузального влияния. Кроме того, в качестве объектов естественных законов рассматриваются не индивиды, а виды (естественные свойства), например, нет специальных законов, касающихся именно святого Петра, но не святого Павла. Поэтому неясно, как посредством естественных законов Бог мог бы заботиться об отдельных людях. Таким образом, предлагаемый Храмовым способ, которым Бог мог бы осуществлять свое Провидение, сталкивается со следующей дилеммой: либо устанавливаемые Им законы, если они – абстрактные объекты, каузально инертны, либо Бог не может на них влиять, если они производны от сил физических объектов, а Он сам – нефизический объект.

Подводя краткий итог предыдущему обсуждению, можно сформулировать следующие выводы:

1. ФК не ведет к вуду-эпистемологии и обладает достаточным ресурсом для опровержения вуду-убеждений.

2. Натурализм и физикализм не устраняют возможности позитивного эпистемического статуса веры в существование духов, при условии принятия моделей оправдания, предлагаемых Плантингой, Олстоном или Суинберном, но при этом существенно ослабляют даже минимальную версию теизма в узком смысле этого термина.

Можно согласиться с тем, что фактическое разнообразие религиозных убеждений является серьезным вызовом для рационального теистического выбора, но я не уверен, что причиной этого является ФК как таковой. Скорее, верно обратное: ФК позволяет начать поиск рационального отношения к многообразию религиозных убеждений, независимо от того, касаются ли они Бога, богов или духов, так как он предполагает, что религиозный опыт следует принимать всерьез, в том числе и в тех случаях, когда этот опыт различается у различных людей или культур. При этом ФК представляет собой эффективный регулятивный эпистемологический принцип, посредством которого руководствующийся им познающий субъект, по крайней мере, потенциально способен оценить степень рациональности того или иного религиозного убеждения как в свете религиозного опыта, так и иных имеющихся в его распоряжении сведений. На мой взгляд, именно это делает ФК адекватным инструментом для рационального выбора среди многообразия религиозных убеждений.

Список литературы

Гаспаров, 2018 – *Гаспаров И.Г.* «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений // *Философия религии: аналитические исследования*. 2018. Т. 2. № 1. С. 50–66.

Суинберн, 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Swinburne, 2005 – *Swinburne R.* Epistemic Justification. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Van Eyghen, 2023 – Van Eyghen H. *The Epistemology of Spirit Beliefs*. N.Y.: Routledge, 2023.

Van Inwagen, 2006 – Van Inwagen P. What is naturalism? What is analytical philosophy? / A. Corradini, S. Galvan and E.J. Lowe (eds.). *Analytic Philosophy without Naturalism*. London; N.Y.: Routledge, 2006. P. 74–88.

References

Gasparov I.G. “Sensus divinitatis” i “misticheskoe vospriyatie”: dve modeli epistemicheskogo opravdaniya religioznykh ubezhdenii’ [“Sensus divinitatis” and “Mystical Perception”: Two Models of Epistemic Justification of Religious Beliefs], *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2018, Vol. 2, No. 1, pp. 50–66. (In Russian)

Swinburne R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], transl. by M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2014. (In Russian)

Swinburne R. *Epistemic Justification*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Van Eyghen, H. *The Epistemology of Spirit Beliefs*. New York: Routledge, 2023.

Van Inwagen P. “What is naturalism? What is analytical philosophy?”, in: A. Corradini, S. Galvan and E.J. Lowe (eds.) *Analytic Philosophy without Naturalism*. London; New York: Routledge, 2006, pp. 74–88.

М.С. Сысоев

Религиозное многообразие и локальный натурализм

Сысоев Матвей Сергеевич – научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: sysoev.paritet@gmail.com
ORCID: 00000-0003-1152-577X

В статье рассматривается решение, предложенное Александром Храмовым для проблемы многообразия религиозного опыта, которое заключается в совмещении физикализма и теизма и призвано показать преимущества теизма перед политеистическими и анимистическими религиозными практиками. В первую очередь приводятся примеры ситуаций, в которых физикалистское дополнение не позволяет исключить политеистические и анимистические трактовки. После этого рассматриваются глубинные проблемы аргумента: во-первых, противоречие между понятием причины, которое использует физикалистский тезис о каузальной замкнутости, и тем понятием причины, которое предполагает теизм, и, во-вторых, это ограничения, которые предполагаются христианским физикализмом. Наконец, рассматривается менее радикальная версия натуралистического решения проблемы. Она основана на том, что метод локального натурализма может быть совмещен с идеей сверхъестественного Бога, но позволяет исключить других сверхъестественных существ. Сделан вывод, что несмотря на недостатки этого натуралистического решения, оно более предпочтительно, чем решение Храмова, и демонстрирует неявные преимущества общего направления его рассуждений.

Ключевые слова: теизм, религиозный опыт, проблема религиозного многообразия, доксистические практики, натурализм, физикализм.

Ссылка для цитирования: Сысоев М.С. Религиозное многообразие и локальный натурализм // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 32–46.

Religious Diversity and Localized Naturalism

Matvey S. Sysoev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;

e-mail: sysoev.paritet@gmail.com

ORCID: 00000-0003-1152-577X

In my paper, I consider Alexander Khramov's position on the diversity of religious experience. His solution consists in combining physicalism and theism and is intended to show the advantages of theism over polytheistic and animistic religious practices. First, examples of situations in which physicalism fails to exclude polytheistic and animistic interpretations are provided. I then consider the underlying problems of the argument: first, the contradiction between the notion of cause that utilizes the physicalist thesis of causal closure and the notion of cause that theism presupposes, and, second, the limitations that Christian physicalism presupposes. Finally, a less radical version of the naturalistic solution to this problem is considered. It is based on the fact that the method of local naturalism can be combined with the idea of the supernatural God but allows for the exclusion of other supernatural beings. I conclude that despite the shortcomings of this naturalistic solution, it is preferable to Khramov's solution and demonstrate the hidden advantages of the general direction of his reasoning.

Keywords: theism, religious experience, the problem of religious diversity, doxastic practices, naturalism, physicalism.

Citation: Sysoev M.S. "Religious Diversity and Localized Naturalism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 32–46.

За последний век в философии религии активно предлагаются и обсуждаются стратегии, нацеленные на оправдание теистических убеждений. У. Олстон, один из наиболее известных представителей этой дискуссии, предложил подход [Олстон 2022], согласно которому религиозный опыт (в терминологии Олстона – мистическая практика восприятия Бога) может рассматриваться как вид доксистической практики – особого способа познания, схожей с практикой чувственного восприятия. Доксистическая практика работает как социально и культурно обусловленный способ обработки входных данных и формирования на их основе других. Важной особенностью этого подхода является то, что основания для принятия той или иной практики зависимы от их внутреннего содержания. Иными словами, нельзя выйти за пределы всех возможных практик и посмотреть на ситуацию «со стороны», нельзя обосновать практику, не ссылаясь на убеждения, полученные на основании какой-либо практики. Отталкиваясь от этого, Олстон показывает, что христианская мистическая практика перцептивного восприятия Бога может быть в достаточной степени оправдана. В работе «Эпистемология веры в духов» [Van Eyghen 2023] философ Г. ван Эйген применяет этот подход для оправдания веры в существование духов и аргументирует в пользу того, что доксистическая практика веры в духов при общем рассмотрении не уступает теистической доксистической практике. А.В. Храмов соглашается с тем, что внутренняя логика олстоновского

способа оправдания теизма не противоречит тому способу, которым его применяет ван Эйген. При этом он отмечает, что такая аргументация обостряет проблему религиозного многообразия, укрепляет эпистемологические позиции веры в абсолютно любых существ, потенциально ответственных за мистический опыт, и порождает дополнительные проблемы для теизма. Храмов предлагает собственное решение этой проблемы, основанное на совмещении теизма и физикализма. Далее я постараюсь показать, что предложенное Храмовым решение не достигает цели, и сделать несколько замечаний о том, как общее натуралистическое направление аргументации Храмова могло бы быть применено иначе.

Проблема религиозного многообразия

В отличие от Олстона, который не берется оценивать, в какой степени многообразие религиозных практик влияет на рациональность, и дает туманный ответ на этот вопрос [Олстон 2022: 413], Храмов полагает, что: *«...чем больше равнозначных альтернатив, тем менее рационально всерьез останавливаться на какой-либо одной из них. Если же число возможных опций бесконечно, то рациональность сделанного выбора стремится к нулю»*. Данную трактовку проблемы религиозного многообразия я приму в качестве основной для дальнейших рассуждений.

Ван Эйген и Храмов пишут о нескольких типах возможных сущностей, которым ван Эйген дает примерно следующие определения:

во-первых, Бог – наиболее совершенное сверхъестественное существо, бог монотеизма [Van Eyghen 2023: 14];

во-вторых, боги – сверхъестественные существа, обладающие более возвышенным статусом [Ibid.];

в-третьих, духи – любые сверхъестественные существа, которые не являются богами или Богом [Ibid.: 12].

Основное противостояние в обсуждаемой статье Храмова разворачивается между докстической практикой восприятия Бога в монотеизме, с одной стороны, и докстическими практиками восприятия духов – с другой. Вместе с тем сам ван Эйген признаёт, что граница между понятиями духов и богов, когда они рассматриваются во множественном числе, может быть достаточно размытой, что прямо отражается в его определении. Рассмотрение того или иного существа как духа или бога очень сильно зависит от контекста, и теоретически, обладая одними и теми же характеристиками, оно может иметь разный статус в разных религиях. Размытость этой границы наблюдается и в рассуждениях ван Эйгена, и в рассуждениях Храмова. Чтобы этот спорный момент не мешал нам продвинуться дальше, я буду обсуждать проблему религиозного многообразия, говоря в первую очередь о противостоянии между докстическими практиками восприятия Бога в монотеизме, с одной стороны, и докстическими практиками восприятия богов и духов – с другой. Первый тип религий или религиозного опыта я буду именовать *теистическим*

(или монотеистическим), а второй – плюралистическим¹, поскольку, как станет ясно далее, основное его отличие в контексте этой статьи – это принципиальность веры во множество сверхъестественных существ, а не в одну. В основном я не буду выделять богов (во множественном числе) в отдельную группу, и, говоря о духах, я буду также подразумевать сверхъестественных существ в рамках плюралистических верований.

Хотя у разных практик могут быть свои преимущества и недостатки при решении тех или иных проблем, сама проблема религиозного многообразия в ее общем виде не выделяет какой-либо конкретной практики в качестве наилучшей, ведь указанный выше вывод о проблемах рациональности применим ко всем практикам. Даже если проблема многообразия и обязывает нас отказаться от определенной практики, она не может вынудить нас перейти к другой практике, по крайней мере, в отсутствие дополнительных аргументов. Однако Ван Эйген выделяет эпистемологический аспект, в котором опыт восприятия духов выгодно отличается от опыта восприятия Бога.

«...проблемы, возникающие из-за разнообразия, не затрагивают опыт восприятия духов. Причина в том, что ни один дух не рассматривается как единственно существующий. Когда два субъекта воспринимают духа со (значительно) отличающимися качествами или атрибутами, допустим вывод, что оба только что воспринимали в опыте две разные сущности. Такой ответ недоступен для опыта восприятия Бога, если только мы не принимаем политеизм...» [Van Eyghen 2023: 63–64].

Проще говоря, при возникновении противоречий в восприятии какой бы то ни было сущности X, сторонник плюралистического верования может утверждать, что в каждом из двух противоречащих друг другу случаев воспринимается другая сущность: X и Y. Это решение работает для духов и богов. Однако для Бога, который существует в единственном числе, это решение не подходит.

Общую идею можно выразить в форме следующего руководящего принципа²:

(М) Факт многообразия религиозного опыта лучше совместим с представлением о множественности источников религиозного опыта (богов или духов).

Свое дальнейшее рассуждение Храмов строит исходя из этой предпосылки, дополняющей общую проблему религиозного многообразия. В отличие от общей версии проблемы, которая возникает для любой религиозной практики, данная версия, если она обоснована, представляет угрозу именно для теизма.

¹ Следует оговориться, что это понятие никак не связывается мной с плюрализмом как взглядом на проблему религиозного многообразия. Поскольку плюрализм во втором смысле я обсуждать не буду, дальнейшее применение введенного мной термина не вызовет путаницы.

² Храмов формулирует это несколько иначе: «...теистические верования особенно чувствительны к проблеме религиозного разнообразия». Моя формулировка принципа представляется мне более удачной, поскольку учитывает тот факт, что для обсуждения содержательных противоречий опыт должен иметь место и интерпретироваться в рамках одной и той же докстической практики.

Каковы глобальные последствия принятия этого тезиса, сказать достаточно сложно. Доксастические практики изолированы друг от друга и в ответ на одни и те же входные данные могут формировать совершенно разные результаты. Поэтому ясно, что сам факт многообразия будет различным образом взаимодействовать с тем, как работает та или иная практика. Это же касается и религий в целом: разные религии будут интерпретировать факт многообразия различным образом. Большинство, даже теистических, религий включают в себя какие-то положения, касающиеся многообразия сверхъестественных сущностей, поэтому в них уже содержится ответ на то, как факт многообразия будет интерпретирован. Например, плюралистические религии и верования вполне могут допускать расширение пантеона богов или условного перечня существующих духов. Римский пантеон богов иногда пополнялся за счет взаимного влияния с культурами других народов. Монотеистические религии, с другой стороны, также не отрицают существование духов (как действующих во имя высшего блага, так и против него). При этом их статус будет ниже, чем статус Бога, и они, так или иначе, будут ему подчинены. Возможно, что на основании этих тонких деталей конкретной религии негативный эффект тезиса (М) может быть устранен гораздо проще, чем кажется на первый взгляд. Возможно также, что теизм вполне может справиться с обилием сверхъестественных сущностей более низкого ранга. Однако, поскольку Храмов рассматривает эту проблему всерьез, и я не вижу явных причин ее отрицать, далее я буду исходить из того, что тезис (М) имеет место в качестве проблемы.

Итак, поскольку те способы показать преимущества теизма, которые Храмов рассматривает в своей статье, не срабатывают, он обращается к радикальному решению проблемы.

Решение А. Храмова для проблемы религиозного многообразия

Предложение А. Храмова по решению проблемы религиозного многообразия включает в себя принятие двух физикалистских тезисов:

- (1) представление о каузальной замкнутости физического и
- (2) представление о супервентности сознания на физических свойствах мозга.

В дальнейшем я буду делать акцент на тезисе (1), который, на мой взгляд, является более важным и принципиальным для предлагаемого решения. Как именно он помогает решить проблему? С точки зрения Храмова, Бог мог бы задать изначальные условия мира таким образом, чтобы это с необходимостью привело ко всем последующим событиям, включая религиозный опыт. Иными словами, все будущие изменения будут продиктованы теми целями и задачами, которые соответствуют божественному Провидению. При принятии предлагаемых Храмовым тезисов, опыт будет являться органичной частью Провидения, свидетельствующей о Боге однозначным образом. Суть решения, по мнению автора, состоит в том, что хотя принятие

этих тезисов допустимо для теизма, оно не может быть встроено в представления о существовании духов, ведь существо, творящее мир, должно соответствовать следующим критериям³:

- (С1) Быть причиной возникновения мира, его начальных условий и законов;
- (С2) Обладать достаточными силами и познавательными способностями, чтобы предусмотреть все будущие события и предопределить желаемые варианты.

Оценивая способность духов соответствовать этим критериям, Храмов делает по этому поводу следующее заключение:

Духи не задают начальные условия существования Вселенной и не устанавливают ее законы, а это значит, что они не могут сделать естественные причинно-следственные связи проводником каких-то мистических восприятий.

Ввиду того, что духи не соответствуют критериям (С1) и (С2), а теистический Бог соответствует, то предпочтение при трактовке религиозного опыта с учетом принятия тезисов (1) и (2) следует отдавать именно монотеизму. Необходимо еще раз подчеркнуть, что важной составляющей аргументации является утверждение Храмова о том, что других альтернатив защитить теистическую позицию в контексте рассуждения ван Эйгена просто нет. Именно это обстоятельство дает стороннику теизма карт-бланш для обращения к радикальным стратегиям. Если бы другие возможности были, то и обращение к физикалистской стратегии выглядело бы значительно менее оправданным.

Сценарий коллегии духов или монотеизм?

На первый взгляд, Бог теизма действительно является наилучшим кандидатом на роль существа, способного предусмотреть все будущие изменения в мире и реализовать тот сценарий, о котором говорит Храмов. Однако Он не является единственным подходящим кандидатом, если мы допускаем более широкий взгляд. Я полагаю, что этот аргумент можно опровергнуть, представив фантастический и несколько странный, но вполне соответствующий установленным критериям сценарий.

Синхроническое творение коллегии духов: коллегия неких сверхъестественных существ, не являющихся Богом, приводит к существованию наш мир, единым актом распределяя «зоны ответственности» и создавая его согласованным и заранее совместно спланированным образом. Все происходящее в мире оказывается результатом деятельности этой коллегии, включая религиозный опыт. Коллегия духов, таким образом, удовлетворяет условиям (С1) и (С2).

³ Данные критерии не заявляются автором, но предлагаются мной на основании анализа его позиции для целей дальнейшего обсуждения.

Теист мог бы попытаться защититься от этой альтернативы, модифицируя требование (С2) следующим образом:

(С2') Быть всесильным и всеведающим, чтобы предусмотреть все будущие события и предопределить желаемые варианты.

Разумеется, мы не знаем, какие силы требуются для сотворения мира и как сделать выбор между (С2) и (С2'). Модификация тезиса по своей сути является лишь уточнением для той ситуации, когда достаточность совпала с наиболее совершенной степенью возможных характеристик существа. Предположим, что мир действительно устроен так, что для выполнения этой задачи требуется неиссякающая сила, например, он бесконечен в пространстве и во времени. В этом случае можно предложить сценарий сколь угодно большой или даже бесконечной «коллегии духов». Кажется, что постулирование бесконечного числа каких-либо сущностей является очевидно избыточным. Однако здесь я еще раз обращаю внимание на то, что переход к тезису (С2') обусловлен не тем обстоятельством, что для творения необходимым образом требуется некая абсолютная сила, а тем, что сила должна быть достаточна во всех ситуациях, когда это требуется, но таких ситуаций может оказаться бесконечное число. По этой причине бесконечность «коллегии» может быть реализована диахронически в следующей модификации сценария.

Диахроническое творение коллегии духов: коллегия сверхъестественных существ, не являющихся Богом, согласует поэтапное творение мира, распределяя «зоны ответственности» не только в пространстве, но и во времени. Все духи реализуют свою часть плана в тот момент существования мира, когда это становится необходимо⁴. Все происходящее в мире является результатом деятельности этой коллегии духов, включая религиозный опыт. Данное собрание существ, таким образом, удовлетворяет условиям (С1) и (С2).

Очевидно, что оба вышеуказанных сценария не являются правдоподобными ни для классического физикалиста, ни для монотеиста. Но синхронический и диахронический варианты указанных стратегий согласуются с физикализмом и требованиями аргумента Храмова не меньше, чем монотеизм.

Глубинные проблемы аргумента

Возможность указанного выше сценария для аргументации Храмова является лишь поверхностным следствием более глубоких недостатков предложенной им стратегии. Все дело, как я полагаю, в попытке совместить теизм с физикализмом, и, в частности, с тезисом (1). Согласно самой идее каузальной замкнутости физического, у явлений не может быть никаких других

⁴ Хотя для основного варианта сценария это не требуется, мы могли бы также предположить, что духи могут творить более слабых духов при наличии такой необходимости. Это помогло бы избежать возражения об изначально слишком большом числе духов, стоящих у истоков мира.

причин, кроме физических [Parineau 2009]. Вместе с тем, согласно обычным теистическим представлениям, Бог является творцом мира, то есть, в том или ином смысле, его причиной. Поэтому, принимая стратегию Храмова, теист оказывается перед необходимостью принять дополнительно один из следующих тезисов:

- (3) Бог является физической причиной;
- (4) Бог является допустимым исключением из принципа каузальной замкнутости;
- (5) Термин «причина» применяется к Богу в более широком смысле.

Вариант (3) вынуждает произвести существенную корректировку одного из используемых понятий. Не существует релевантных понятий «физического», которые позволили бы непротиворечиво приписать эту характеристику Богу монотеизма, любая попытка это осуществить повлечет расширение понятия, граничащее с лишением его какого-либо смысла. Другим вариантом корректировки понятий является отказ от традиционных представлений о Боге. Например, если Бог нумерически тождественен пространству-времени, и последнее относится к физической категории, то и Бог рассматривается как пример чего-то «физического» [Хадсон 2013: 314]. Подобные решения представляют сложность для авраамических религий, в то время как для абстрактного философского теизма – это вполне допустимый ход. Или другой вариант: если пространство-время является аспектом Бога, то Бог является физическим в данном конкретном аспекте [Gasser 2019: 51], даже если это не единственный его аспект. Однако я не вижу никаких оснований, по которым можно запретить применение того же хода, чтобы оправдать сценарий «коллегии духов». Следует сказать даже больше: существование духов, имеющих физическую природу или отдельно взятый физический аспект, кажется более правдоподобным, чем существование «физического Бога» в том или ином смысле. Понятие духа как некоторого бестелесного существа допускает, что он вполне может подчиняться неким внешним законам, что мешает ему подчиняться и некоторым физическим законам? В случае с Богом монотеизма это гораздо более проблематично. Кажется, что единственным способом избежать подобного хода мысли могло бы стать обращение к тезису (4) либо на основании принятия его как аксиомы или постулата, либо путем представления некоторого внешнего обоснования предпочтительности теизма. Первый вариант совершенно не убедителен ввиду своей произвольности, а второй, если бы он мог быть найден, сделал бы всю остальную аргументацию Храмова попросту избыточной.

Вариант (5), предполагающий обращение к широкому понятию «причины», выглядит более перспективно. В обыденной жизни мы часто используем такое широкое понятие. Например, отвечая на вопрос «почему ты резко выскочил на нас из-за угла?», можно назвать причину в узком смысле (предшествующее событие): «меня толкнули» или «я отпрыгнул от опасности». А можно указать целевую причину (будущее событие): «чтобы вы испугались» или даже указать на нормативность (безотносительно времени): «потому что это был правильный поступок». Сама форма предложения указывает на то, что мы имеем дело с причинностью, но это не тот тип причинности, который

подразумевается в тезисе (1). Возвращаясь к философским примерам широкого понятия «причины», можно указать отношение конституирования. Рассмотрим утверждение физикалиста: ментальное состояние организма В имеет место, *потому что* имеет место физическое состояние А. В данной фразе может подразумеваться и причинность в узком смысле, и причинность в широком смысле, поскольку состояние А не обязательно предшествует состоянию В во времени. Состояние А может влечь за собой В как ввиду каузальных связей, так и ввиду особых метафизических отношений между ними [Schaffer 2016]. Поэтому фраза «Бог является причиной мира» могла бы указывать на какую-то иную связь, выходящую за рамки узкого понятия «причины» в тезисе (1), что позволило бы избежать требования, что причины всех событий обязательно должны быть физическими.

Однако это порождает две проблемы. Во-первых, как и в случае с вариантом (3), это потребовало бы перехода к особым подходам [Gasser 2019]: пантеизму (Бог тождественен миру) или панентеизму (мир – это часть Бога), поскольку мир, согласно этой точке зрения, творится не *ex nihilo*, а создается в самом Боге и из самого Бога. Детали здесь могут быть различны, но суть будет такова: мы не можем указать на сотворенный мир, не указав при этом на какую-то часть или на какой-то аспект Бога. Эта стратегия вполне допустима для широкого понимания теизма, но при этом весьма специфична. Вопрос о совместимости этой идеи с каузальной замкнутостью физического является сложным, и я не буду на нем останавливаться подробно. Главное, что мы вновь не можем защититься от сценария «коллегии духов»: как и Бог, духи могли бы быть причиной мира в широком смысле, при этом каждый дух мог бы конституировать какой-то закон природы, иной аспект или иную часть реальности. В случае с конституированием выглядит еще более осмысленным диахронический сценарий, который снимает ряд ограничений. В конце концов, монотеист либо вынужден вернуться к тезису (4) и вновь ссылаться на неубедительные постулаты, либо обратиться к некоторой внешней аргументации.

Таким образом, обращение к идее каузальной замкнутости не выполняет поставленную задачу и в некоторых случаях даже может усложнять ситуацию, в которой оказался теизм.

Границы христианского физикализма

Чтобы еще глубже погрузиться в основания рассуждений Храмова, обратимся к тому, что он пишет о натурализме и физикализме. Сначала он указывает, что теисты должны «*обратиться за помощью к своим заклятым врагам, физикалистам и натуралистам*», а затем ссылается на так называемый христианский физикализм, а именно – на П. ван Инвагена и А.С. Павлова, который, в свою очередь, возводит этот современный подход также к идеям П. ван Инвагена. У меня нет возможности проанализировать исчерпывающим образом такое сложное явление, как христианский физикализм, но я должен привести две цитаты, чтобы показать важное ограничение для его применения.

Обратимся к одной из ключевых для этого подхода работ, в которых ван Инваген излагает свою позицию, а именно к статье «Материалистическая онтология человеческой личности»:

Сам я считаю, что мы – материальные⁵ субстанции. Следовательно, я, в некотором смысле этого слова, материалист. Я, можно так сказать, локальный материалист. Я противопоставляю локальный материализм глобальному. Глобальный материалист считает, что все (или каждая конкретная вещь) материально. Я не являюсь глобальным материалистом, поскольку верю, что Бог существует и что Бог не является ни материальным, ни абстрактным (и, несомненно, ангелы, в которых я также верю, являются конкретными вещами, которые не являются материальными). Я считаю, что человеческие личности – это материальные объекты (живые человеческие организмы), и у них нет ни одной части или аспекта, которые в какой-либо степени нематериальны [van Inwagen 2007: 206].

А.С. Павлов, на которого ссылается Храмов, также указывает на то, что христианский физикализм – это тезис о человеке:

Мы имеем здесь дело с антропологическим монофизитством, поскольку душа и тело, как полагают христианские физикалисты, являются вещами одной и той же онтологической природы [Павлов 2022: 101].

В той работе, на которую ссылается Храмов, Павлов совершенно не обсуждает вопрос о том, как физикалистская онтология могла бы быть совмещена с теизмом на глобальном уровне. Это вполне понятно и объяснимо, учитывая, что христианский физикализм не является полноценной онтологической системой: во-первых, он является лишь ответом на вопрос об онтологическом статусе человеческой личности, во-вторых, он не касается Бога, и, в-третьих, он вряд ли может касаться сверхъестественной части тварного мира – ангелов, а значит, он не должен влиять и на существование других духов. По этим причинам ссылка на христианский физикализм никак не может оправдать обращение к глобальной физикалистской онтологии, даже для всего тварного мира. Я не вижу оснований, по которым локальный физикализм мог бы заблокировать возможность сценария коллегии духов.

Возможна ли менее радикальная стратегия?

Теперь я хотел бы отрешиться от проблем предложенного Храмовым подхода и рассмотреть вопрос о том, насколько вообще необходимы такие радикальные меры. В ситуации, в которую нас помещает тезис (М), можно выйти, лишь предложив некоторое дополнение к теизму, которое по меньшей мере восстановит равное положение подходов, а в наилучшем варианте – поставит теизм в более выгодную позицию. У нас есть выбор из двух альтернатив: методологические и онтологические дополнения.

⁵ Далее я вслед за П. ван Инвагеном, А.С. Павловым и самим А.В. Храмовым буду исходить из того, что в данном контексте материализм и физикализм – это примерно равнозначные понятия.

Хорошей методологической защитой против тезиса (М) и сценария коллегии духов могли бы стать принципы простоты и экономии, которые предостерегают нас от введения лишнего числа сущностей: *при равных условиях выбирать те подходы, которые предполагают меньшее число сущностей*. Однако в узком контексте обсуждения обозначенного ранее тезиса (М) такой ход может быть справедливо оспорен, ведь сам этот тезис прямо указывает на то, что многообразие религиозного опыта способствует большей правдоподобности плюралистических установок. Так что произвольное принятие принципа экономии для аргументации против тезиса, который ему прямо противоречит, являлось бы предрешением основания. Можем ли мы найти другие методологические установки, не связанные с предвзятостью по отношению к этой проблеме? Я сомневаюсь, что у нас есть готовые решения, но я могу предложить первые шаги, которые могли бы быть сделаны в этом направлении.

Подход Храмова является скорее онтологическим, поскольку он предлагает внести изменения не в методологию, а в утверждения о самой реальности. Несмотря на все вышеуказанные недостатки, идея Храмова привлечь ограничения натуралистического мировоззрения для решения обсуждаемой проблемы представляется мне достаточно перспективной. Ошибочными, на мой взгляд, являются две детали: придание этому решению физикалистской формы, о чем я уже сказал ранее, и исключение методологических аспектов натурализма. О втором аспекте я скажу далее.

Из рассуждений Храмова можно заключить, что какой-либо значимой границы между физикализмом и натурализмом он не проводит. Вместе с тем это различие, как я полагаю, очень существенно в контексте его попытки решить проблему, поскольку именно натурализм, а не физикализм, мог бы быть более эффективным способом минимизировать трудности теизма, возникающие в связи с тезисом (М). В первую очередь необходимо четко провести границу между этими подходами. Чтобы избежать детального рассмотрения этого сложного вопроса, я сошлюсь на авторитетное мнение одного из наиболее известных физикалистов, которому принадлежат многие важнейшие тексты по проблемам физикализма – Д. Кима. В одной из работ, где подробно обсуждается натурализм, он указывает, что различие между физикализмом и натурализмом достаточно очевидно, и приводит следующие тезисы, где тезис (N) – натуралистический, а тезис (P) – физикалистский:

- (N) Естественный мир – это весь мир;
- (P) Физический мир – это весь мир [Kim 2011: 109].

Там же Ким замечает, что второй тезис влечет за собой первый, но не наоборот, поскольку естественный мир может и не ограничиваться только физическими свойствами, а сторонник натурализма не обязан принимать физикализм. Есть случаи, когда это может навредить [Ibid.]. Возвращаясь к обсуждаемой ситуации: если натуралистические ограничения помогут справиться с многообразием духов, то обращение к физикалистским ограничениям является избыточным.

Вариант натуралистического решения проблемы

Несмотря на то, что понятие естественного свойства может показаться несколько более размытым по сравнению с понятием физического свойства, в этом отношении они примерно равны⁶. Понятие «естественного» при этом обладает преимуществом – оно, будучи примененным к какой-либо части мира, исключает сверхъестественные сущности уже по своему определению. При этом обращение к натурализму не отменяет необходимости воспринимать это дополнение как локальный тезис: мы должны заранее оговориться, что применяем натурализм к конкретным сущностям, иначе теизм в его классической форме сохранить не удастся. Рассмотренный ранее сценарий коллегии духов показывает, что любая попытка неким произвольным образом добавить к натурализму особые исключения может быть применена не только к Богу, но и к духам. Поэтому необходимо предложить такой способ локализации натурализма, который не повлечет негативных последствий для теизма и позволит аргументированно указать на его преимущества.

Допуская некоторые оправданные упрощения, можно сказать, что локальный натурализм делит реальность на две условных «части». Это не регионы пространства, а скорее две подсистемы со сложной структурой отношений. В одной из них наличие сверхъестественного допускается, а в другой – нет. В той «части» реальности, к которой мы будем применять локальный натурализм, сверхъестественных сущностей быть не может. Существование естественных явлений и так очевидно, поэтому отдельные тезисы на этот счет не нужны. Поскольку речь идет о локальном натурализме, мы должны допустить существование сверхъестественных сущностей и их возможность воздействия на естественные сущности. Далее, исключительно для целей рассуждения, я не буду подвергать сомнению сам факт восприятия тех или иных сверхъестественных сущностей: для простоты я исхожу из того, что если сущность X воспринимается, то она, в той или иной форме, существует. Однако мы не должны предполагать и существование конкретных типов сущностей. Поэтому общее онтологическое ограничение натуралистического тезиса таково:

- (6) Сверхъестественная часть реальности существует и неким образом влияет на естественные явления.

Влияние, например, может выражаться в рассмотренном ранее отношении конституирования или в каузальном воздействии. В этом случае, даже если мы не воспринимаем сверхъестественную реальность напрямую, мы можем допустить ее воздействие на нас посредством естественных явлений. Основную роль на стороне натурализма будет играть следующий методологический тезис:

⁶ Проблема заключается в том, что у термина «физическое» нет стабильного и содержательного значения. Достаточно лишь обратить внимание на то, что Д. Папино, на которого ссылается Храмов, определяет физические свойства как не-ментальные просто потому, что все другие определения, с его точки зрения, не выполняют своей роли [Papineau 2023].

- (7) Воспринимая некоторую произвольно взятую сущность X , мы должны, в отсутствие прямых доказательств, предполагать, что она является естественной, если такое предположение не может быть сразу же исключено.

Как именно будет детализирован тезис (7), не так уж важно. Например, мы можем принять, что сущность является сверхъестественной только в том случае, если ее обнаружение не может быть истолковано с использованием уже имеющихся законов, путем уточнения или добавления нового естественного закона. Обращу внимание на то, что в тезисах (6) и (7) мы ничего не предполагаем ни о существах, составляющих сверхъестественную часть реальности, ни об их числе. Таким образом, локальный натурализм остается непредвзятым по отношению тезису (М). Из тезиса (7) мы можем заключить лишь то, что существует *как минимум* одна сверхъестественная сущность и допускаем, что их может быть больше. Более того, мы не предполагаем, что эта изначально принимаемая нами сущность является Богом, она может быть и богом, и духом. Мы можем признать, что их больше, если на это укажет религиозный опыт того или иного рода.

Теперь вернемся к тому, как именно работает преимущество плюралистических подходов, утверждаемое тезисом (М). Такие подходы избегают проблему противоречия между разными практиками или убеждениями с помощью предположения о существовании еще одной сверхъестественной сущности. Посмотрим на эту процедуру в контексте методологии локального натурализма. В опыте обнаруживается некоторая сущность X , существование которой не может быть истолковано с использованием уже имеющихся законов природы. Если корректно уточнить или расширить научные представления не удастся, то мы можем заключить, что данная сущность является сверхъестественной. Исходя из тезиса (7), мы должны предполагать, что она является естественной, если такое предположение не может быть сразу же исключено.

Опыт, который мы определяем как характерный для духов, еще не позволяет сделать вывод о том, что это именно сверхъестественные существа. Как уже отмечалось ранее, любой отдельно взятый дух вполне мог бы оказаться естественным существом при сохранении основных черт своей природы, т.е. большей части своих основных характеристик. В случае Бога ситуация выглядит совершенно иным образом: Бог не может быть естественным существом, оставаясь тем же существом, которым мы его считаем, особенно если Богу приписывается роль Творца. Являясь по определению сверхъестественным, Бог не может быть подвергнут редукции к естественному, которая устанавливается тезисом (7). По этим же причинам, если мы сталкиваемся с некоторым опытом, который для нас по умолчанию имеет характер сверхъестественного, то, исходя из соображений локального натурализма, Бог является его более удачным объяснением, чем духи.

Важно заметить, что в описанном рассуждении нет никакой предвзятости по вопросу существования тех или иных сущностей или возможности того, что такого рода сущности могли бы быть сверхъестественными, сомнению

подвергается только то, что некоторые из них *необходимо* сверхъестественны. Я не исключаю возможности, что тот или иной дух, которого мы рассматриваем как естественную сущность, мог бы оказаться сверхъестественным существом, если для этого будут основания. Эту разницу можно продемонстрировать на примере коллегии духов. Согласно представленным ранее рассуждениям, творение может осуществить либо Бог, либо коллегия духов (в т.ч. богов). В этом случае любой естественный дух, существование которого мы признали, мог бы оказаться сверхъестественным и войти в состав коллегии духов, сотворившей мир. Однако в условиях локального натурализма такое заключение гораздо менее правдоподобно и гораздо менее методологически оправдано, чем заключение о том, что творцом является Бог.

Замечу, что предложенное мной решение нельзя признать окончательным, но оно, по крайней мере, показывает, что идея привлечения натурализма для защиты теизма от проблемы религиозного многообразия, которую предлагает Храмов, интересна для дальнейшей разработки.

Список литературы

Павлов 2022 – Павлов А.С. Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания // Вопросы философии. № 6. С. 98–108.

Олстон 2022 – Олстон У.П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта. М.: Академический проект, 2022. 471 с.

Хадсон 2013 – Хадсон Х. Всеприсутствие // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт, М.К. Рей; пер. с англ. В.В. Васильева; ред. М.О. Кедрова. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 307–331.

Gasser 2019 – Gasser G. God's omnipresence in the world: on possible meanings of 'en' in panentheism // International Journal for Philosophy of Religion. 2019. Vol. 85. P. 43–62.

Kim 2011 – Kim J. From Naturalism to Physicalism: Supervenience Redux // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 2011. Vol. 85. No. 2. P. 109–34.

Papineau 2009 – Papineau D. The Causal Closure of the Physical and Naturalism // The Oxford Handbook of Philosophy of Mind / Ed. by B. McLaughlin, A. Beckermann, S. Walter. N.Y.: Oxford University Press, 2009. P. 53–65.

Papineau 2023 – Papineau D. Naturalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition) / Ed. by E.N. Zalta, U. Nodelman [https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/] (accessed on 10.02.2025).

Schaffer 2016 – Schaffer J. Grounding in the image of causation // Philosophical Studies. 2016. Vol. 173. P. 49–100.

Van Eyghen 2023 – Van Eyghen H. The Epistemology of Spirit Beliefs. N.Y.: Routledge, 2023. 159 p.

van Inwagen 2007 – van Inwagen P. A materialist ontology of the human person // Persons: Human and Divine / Ed. by P. van Inwagen, D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 199–215.

References

Alston, W.P. *Vosprijatie Boga. Jepistemologija religioznogo opyta [Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience]*. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2022. 471 p. (In Russian)

Gasser G. "God's omnipresence in the world: on possible meanings of 'en' in panentheism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 2019, Vol. 85, pp. 43–62.

Hudson H. Vseprisutstvie [Omnipresence]. *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoj teologii* [The Oxford handbook of philosophical theology]. Compiled by T.P. Flint, M.K. Rea; transl. from Engl. V.V. Vasil'eva; red. M.O. Kedrova. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury Publ., 2013, pp. 307–331. (In Russian)

Kim J. "From Naturalism to Physicalism: Supervenience Redux", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 2011, Vol. 85, No. 2, pp. 109–34.

Papineau, David, "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). Ed. by E.N. Zalta, U. Nodelman [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>] (accessed on 10.02.2025).

Papineau, D. "The Causal Closure of the Physical and Naturalism", *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Ed. by B. McLaughlin, A. Beckermann, S. Walter. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 53–65.

Pavlov, A.S. "Christian Physicalism: on the Frontiers of Orthodoxy Anthropology and Analytic Philosophy of Mind", *Voprosy filosofii*, 2022, Vol. 6, pp. 98–108. (In Russian)

Schaffer J. "Grounding in the image of causation", *Philosophical Studies*, 2016, Vol. 173, pp. 49–100.

Van Eyghen, H. *The Epistemology of Spirit Beliefs*. New York: Routledge, 2023. 159 pp.

van Inwagen P. "A materialist ontology of the human person", *Persons: Human and Divine*. Ed. by P. van Inwagen, D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 199–215.

В.К. Шохин

Мешает ли религиозное многообразие теизму?

Владимир Кириллович Шохин – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: vladshokhin@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2111-8740

В настоящей статье мною подвергаются критическому анализу как способ «нейтрализации» религиозного многообразия в пользу теизма у Александра Храмова, так и его убежденность в том, что сама эта «нейтрализация» соответствует интересам теизма. В противоположность этому демонстрируется, что предлагаемая попытка научного демонтажа политеистического религиозного опыта может быть с не меньшим успехом обращена для демонтажа опыта и монотеистического, и приводится параллель со старинным использованием концепции евгемеризма для разоблачения язычества. Однако и значительно более сбалансированные беспокойства Уильяма Олстона в связи с отсутствием независимых весов для сопоставительного взвешивания христианских и нехристианских религиозных перцепций рассматриваются как следствия сциентизма – желания иметь научные гарантии там, где они не работают. Приводятся разнообразные примеры того, как люди с достаточными основаниями выносят суждения о вещах не только религиозных и без «независимых источников», которые для этих случаев просто отсутствуют, и для сопоставительных процедур предлагаются вместо научных ассоциаций художественные и то, что Кант называл суждениями вкуса. Свои рассуждения я завершаю некоторыми предположениями относительно того, каким мог быть ответ на «вызов плюрализма» с позиций не умозрительно-деистического теизма Храмова, а теизма реального, основывающегося на Писании и Предании.

Ключевые слова: теизм, религиозный плюрализм, религиозные перцепции, христианство, политеистические религии, Бог, духи, двойные стандарты, портретная живопись, суждения вкуса

Ссылка для цитирования: Шохин В.К. Мешает ли религиозное многообразие теизму? // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 47–61.

Is Religious Plurality in the Way of Theism?

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;

e-mail: vladshokhin@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2111-8740

In this article I critically analyse both Alexander Khramov's way of 'neutralising' religious diversity in favour of theism and his conviction that this 'neutralisation' itself is in the interests of theism. In contrast, I demonstrate that the proposed attempt to scientifically dismantle polytheistic religious experience can just as easily be turned to dismantle monotheistic experience, and a parallel is drawn with the old simple-minded use of the concept of euhemerism to expose paganism. However, I consider the much more balanced W. Alston's embarrassment because of the lack of independent weights for comparative weighing of Christian and non-Christian religious perceptions as a consequence of scientism (and perhaps political correctness). I offer many examples of how people make judgements about things other than religion with good reason and without 'independent sources', which for these cases simply do not exist, and for comparative procedures I propose instead of scientific associations artistic associations and what Immanuel Kant called 'judgements of taste'. I conclude with some speculations as to what the answer to the 'challenge of pluralism' might be from the standpoint of a theism based on Scripture and Tradition.

Keywords: theism, religious pluralism, religious perceptions, Christianity, polytheistic religions, God, spirits, double standards, portrait-painting, judgements of taste

Citation: Shokhin V.K. "Is Religious Plurality in the Way of Theism?", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 47–61.

Как энтузиастическое отношение к религиозному плюрализму у Ганса ван Эйгена, так и «вооруженное» отношение к нему у Александра Валерьевича Храмова, подвергающего резкой критике первого, представляются мне двумя «экстремальными радиусами», разлетающимися в противоположные стороны от общего центра – сбалансированно-либералистского подхода Уильяма Пейна Олстона. Однако и моя собственная позиция также является не чем иным, как осторожной корректировкой его осторожности. Потому вначале я позволю себе представить читателю выжимку из его концепции, контексты которой могут им быть без труда восстановлены из совсем недавно вышедшего русского перевода его по-своему выдающегося труда «Восприятие Бога».

Консенсусный рационализм Олстона

Согласно Олстону, конституирующим и достоверным источником теистических убеждений является опытное осознание присутствия Бога или, по-другому, восприятие Бога, которое, в свою очередь, фундируется тем, что он называет фоновыми знаниями о Нем, т.е. доктринальными представлениями. Убеждения от перцептивного опыта (которые он обозначает как *M*-убежде-

ния) – те, через которые воспринимаются действия Бога в отношении к субъекту убеждений (такие, как, например, всяческая забота о нем) или Его атрибуты (такие, например, как благодать). Источником же самих перцепций для христиан (которые находятся в центре внимания философа) является то, что он называет (на мой взгляд, не совсем удачно) докстастической практикой¹, в данном случае христианской мистической практикой (*СМР*) [Олстон 2022: 30, 38]. Книгу можно было бы назвать эпистемологической вязью, в которой раскрываются очень субтильные вопросы и определения, но интересующая нас тема раскрывается в Главе 7, посвященной беспокойству о том, какие последствия для статуса *СМР* имеет само наличие религиозного многообразия. Основной тезис Олстона состоит в том, что сам феномен религиозного многообразия в мире оставляет у верующего сомнения в законности эксклюзивных прав *СМР* на истинность, но что этих сомнений все же недостаточно для того, чтобы считать оправданным отказ от нее. Однако положение *СМР* не является априорно исключительным, и от лица абстрактного оппонента (необходимый участник аналитического дискурса) он формулирует тезис: «...если общее предприятие по формированию перцептивных религиозных убеждений осуществляется в разных религиях таким образом, что приводит к несовместимым результатам, то никакая подобная практика не может считаться надежной, а значит, участие ни в одной из них нельзя считать рациональным» [Там же: 385–386]. Этот тезис он и пытается преодолеть. По ходу рассмотрения он ставит и такой первостепенной важности вопрос (оставляя его, правда, без ответа), как обусловлены ли различия в религиозных перцепциях в разных традициях различиями в дескрипциях или различиями самих объектов восприятия? Предполагает он и то, что эти традиции несовместимы не в том, что они утверждают (на уровне фонового знания), а в том, что неявно отрицают². Олстон уделяет подробное внимание тем возражениям, которые ставят человека перед выбором между учетом плюральности религиозных традиций и возможностью следования одной из них. Первый способ фальсификации плюральных религиозных перцепций – самый простой, натуралистический: их несовпадение объясняется тем, что сам предмет их ложен. Он может быть нейтрализован также сравнительно просто – от учета труднодоступности этого предмета, который обуславливает разрозненность попаданий в эту очень отдаленную мишень [Там же: 401–402]. Другой способ фальсификации плюральных религиозных перцепций (включая, конечно, и *СМР*) – допущение несоответствия

¹ «Докстастическая практика» (от греч. Δόξα) представляется мне проблематичной, так как любая практика есть активная целеполагательная деятельность субъекта, тогда как убеждения не столько люди формируют, сколько они у них сами формируются, в результате часто и реальных практик. Потому принятое сейчас отнесение к практике (пусть и докстастической) восприятия вполне контррационально, в то время как говорить о практике медитации, в ходе которой определенные восприятия появляются, вполне законно.

² Так, «приписывание Богу сообщения о том, что Иисус Его Сын, не является, с точки зрения позитивного содержания, несовместимым с приписыванием Богу сообщения о том, что Мухаммед – его пророк, если только первое сообщение не содержит также положения о том, что жизнь и деяния Иисуса Христа – единственный путь к спасению» [Олстон 2022: 388].

между Предельным (ср. хиковское Реальное-в-себе³) и отражением его в эмпирических религиозных традициях. Ответ на это Олстона не отличается прозрачностью, но суть его можно, кажется, понимать так, что из того, что не любой религиозной традиции можно приписывать свойство быть «источником обоснованных сведений о Высшей Реальности», не следует, что все они должны быть уравнены между собой. Третий контраргумент Олстон выстраивает таким образом, что для того, чтобы утверждать приоритет *СМР* перед другими «доксастическими практиками», следует иметь независимые (а не конфессиональные) критерии для того, чтобы считать ее надежнее конкурирующих с ней практик, но именно ими-то мы и не располагаем, и этот аргумент он считает более сильным, чем предыдущие. Правда, он далее утверждает, что если попытаться поискать эти независимые критерии (например, из метафизики) получше, то можно было бы кое-чего достичь, но тут же ссылается на недостаток возможности делать это в данной книге [Олстон 2022: 402, 404]⁴. А потому он предлагает остановиться на «худшем сценарии» – на том, что этих независимых критериев нет. Но Олстон приводит примеры того, как и при отсутствии таких примеров ничего драматического не происходит. Так, разные люди могут давать (и дают) разные показатели о том, как произошло ДТП; синоптики руководствуются разными признаками того, будет ли завтра дождь; психоаналитики и бихевиористы не могут между собой договориться в отношении методики лечения неврозов, так как основываются на различных «инсайтах» и «интерпретациях» и лишены того общего основания, на котором можно было бы решить их спор. Но есть и более сложные (и интересные случаи), например, в некоторых культурах принимается «картезианская» практика восприятия (это тоже называется «практикой») визуально фиксируемого как «неопределенно протяженной среды», а в нашей господствует «аристотелевская» – восприятие дискретных объектов, разбросанных в пространстве, а еще где-то – «уайтхедовская», в соответствии с которой «визуальное поле составлено из кратковременных событий, вырастающих друг из друга в непрерывном процессе» [Там же: 410]. Но ведь нам отнюдь не надо отказываться от нашей «аристотелевской практики» восприятия, которая дает нам нужные для жизни результаты только потому, что у кого-то другие практики. Не так же обстоит дело и с нашими религиозными перцепциями?

Заслуживает внимания и другое наблюдение Олстона. Гиперкритическое отношение к религиозным разногласиям со стороны, по его мнению, обостряется тем, что эти разногласия контрастируют с относительным консенсусом в естественных науках, которые считаются эталоном валидного знания в современной культуре и в которых, несмотря на частные разногласия (например,

³ Взаимоотношения Олстона с Джоном Хиком были непростыми: с одной стороны, ему было близко трансцендентное понятие Реального, с другой, он вполне отдавал себе отчет в том, что Хик нивелирует специфические особенности конкретных религий. Здесь нет никакой возможности в это углубляться подробнее.

⁴ Это оправдание трудно считать убедительным, так как автор потратил очень много книжного пространства на повторы и подробные обоснования того, что заслуживает меньших обоснований.

между отдельными теориями в квантовой физике), достигается завидная степень конвергенции (например, в «наиболее высокоразвитых физических науках»). Однако историческая память у нас очень коротка, и мы уже не знаем, что всего только 400 лет назад каждая из основных школ в физике и астрономии – аристотелевская, галилеевская и картезианская – находились в отношении несовместимости (в своих «фоновых знаниях») и пытались друг друга дискредитировать (но никто извне, – завершил бы я мысль американского философа, – не утверждал на этом основании, что сами объекты физики и астрономии являются фиктивными). Так возможно и будущее религий (которые, может быть, проходят в настоящее время такую стадию, которую науки проходили в эпоху позднего Средневековья) покажет такие степени их конвергенции, которые наука переживает в настоящее время, хотя автор твердо отказывается от конкретизации такой гипотезы: только Сам Бог может открыть Себя более определенно для всех и каждого, и не исключено, что это может наступить и в конце времен [Олстон 2022: 416].

В настоящее же время «вполне разумно продолжать считать, что СМР действительно предоставляет подлинный когнитивный доступ к Высшей Реальности и служит надежным путеводителем в вопросах отношения этой реальности к нам, даже если нельзя показать с нейтральной точки зрения, что христианство право, а другие религии неправы в тех пунктах, по которым они расходятся» [Там же: 414].

«Пищевая неразборчивость» Эйгена и двойные стандарты Храмова

В стороны от утонченного религиозологического компромисса Олстона вполне ожидаемы два более «брутальных» пути. Можно, с одной стороны, «безразборно» пойти к признанию одинаковой валидности любых *M*-перцепций, а можно, с другой – проигнорировать здравую мысль об отсутствии внешнего арбитража и между ними и попытаться таковой построить.

Первый из них и представлен в книге Г. ван Эйгена. Олстоновскую позицию он, как верно отмечает его оппонент А. Храмов, развивает в более ее простой редакции – Ричарда Суинберна, который отстаивает «принцип доверия», а именно, что референтность любого перцептивного опыта (не только религиозного, но и его) следует принять *prima facie* – если нет достаточных оснований для его фальсификации. Отметим, что в целом принцип этот правильный и применим не только к религии: информации из определенной исторической хроники мы ведь также имеем все основания доверять, если только она не приходит в явное противоречие со сведениями других источников, имеющих явно большую степень надежности (если они ближе к описываемым событиям, их составители не имеют очевидных интересов переписывать историю и т.д.). Разумеется, фальсификация «религиозной информации» не может быть убедительной на том только основании, что «фальсификатор» придерживается альтернативного, натуралистического мировоззрения, поскольку это мировоззрение само нуждается в обосновании. До этого пункта включительно Эйген совершенно прав.

Проблема с ним в том, что он идет дальше – отбрасывая заранее фактически и любые (немировоззренческие) сомнения в аутентичности действия духов (как в них верят племенные общины), в том числе получаемые посредством гипноза и медиумических сеансов, которые вызывают очевидные подозрения⁵. Другая, и не менее серьезная, проблема с Эйгеном – то, что он практически не различает статуса духов в монотеистических и политеистических религиях: для него демоны и ангелы в религиях, основанных на Библии, – то же самое, что языческие гоблины и ведьмы, без внимания к тому, что первые не могут преступить власти Бога, тогда как последние вполне «самостоятельны» и только состоят в отношении определенной субординации по отношению к языческим богам [Eughen 2023: 16–18]. Это «всепризнание» любых духов хорошо укладывается в его плюралистический настрой: между Богом теизма и духами политеизма (среди которых для него гораздо более «авторитетны» шаманские, чем те, с которыми общались погружавшиеся в Кастальский источник) нет никакого «конфликта интересов», и именно признание первого и защита от натуралистических покушений мыслится им как твердое эпистемологическое основание для веры во вторых [Ibid.: 27, 155–156]. И тот главный вопрос, который досаждал Олстону и который находится в фокусе нашего внимания – нет ли ущерба для моих религиозных верований по причине наличия и «работы» многих других – никак для Эйгена не стоит, поскольку для него все веры совершенно практически одинаково хороши и имеют одинаковые основания⁶. В противоположность ему А.В. Храмов прямо утверждает, что теистический религиозный опыт относится к политеистическому как свет и тьма, а неявно полемизируя и с Олстоном, настаивает на том, что у нас имеются как раз те независимые весы для взвешивания религиозных мировоззрений, которые американский философ считал несуществующими. И это весы не какие-нибудь, а научные. На самом же деле, как мы знаем, *неверные весы – не добро* (Притч 20:23). Особенно когда измерения на них предлагаются не только тем, кто и без них верит в то, что они покажут заранее, но и тем «внешним», которых ими хотят убедить.

В самом деле, какие мы можем предложить для не-теиста (а А. Храмов обращается прежде всего к нему) научно-эпистемические основания считать, что, например, явления Посейдона жрецу малоазийского храма в честь Аполлона (возьмем более солидные традиции, чем эйгеновские верования вуду) были продуктами аберраций в функциях клеток головного мозга, а, например, явления свв. Маргариты и Екатерины Жанне Д'Арк – действиями Божественного Духа? То, что эти клетки у язычников работают неправильно, а у теистов правильно? Но какими научными экспериментами это можно было бы подтвердить? Но двойные стандарты, предлагаемые от лица теизма, работают

⁵ Если в XIX в. фальшивые медиумические сеансы стали популярной темой даже в художественной литературе, то полное доверие к шаманам достойно только самого некритического мышления.

⁶ Имеются все основания предположить, что его книга в политической форме пропагандирует политеизм подкреплением его через монотеизм. Он и сам об этом «проговаривается», отмечая в начале книги уже возрастающую популярность в западном обществе веры в духов.

и против его собственных основоположений. Ведь если Бог допускает ради достижения Своих целей, чтобы у кого-то когнитивные способности работали правильно, а у кого-то были «заряжены» по-другому, то соответствует ли это Его благодати и желанию, чтобы, как сказано, все спаслись и в разумение истины пришли? И не ближе ли было бы к «материалу» предположить, – снова на основании теистических «фоновых знаний», а не «независимых критериев» (которых нет), – что и древние жрецы, и современные шаманы (если они честны) имели и имеют реальные религиозные перцепции, но только инспирированные такими дүхами, которые далеко не все «доброкачественные» и которым допускается осуществлять свои цели, отличные от таковых их Автора?

Проблематично и утверждение о том, что преимущество теизма в качестве объяснительной модели для религиозных перцепций может быть продемонстрировано для еще-не-теистов через объективную религиозную онтологию. Прежде всего сомнительно само то, в чем видится ее преимущество. То, что только теизм обеспечивает «каузально-замкнутую систему» Вселенной, не соответствует действительности, так как именно такая картина мира является не столько теистической (в которой полностью признается свобода и Творца, и разумных творений), сколько детерминистско-лапласовской, которая выстраивалась как раз как антитеистическая. Вполне можно назвать ее и спинозистской, а у великого голландского философа с теизмом были очень непростые отношения. Ну а если пересечь границы европейской философии, то мы встретимся с контекстно антитеистической космологией древнеиндийских детерминистов-адживиков, в которой миром управляет Необходимость, предопределяющая все состояния сознания всех существ в течение безначальных космических периодов⁷. Но трудно согласиться и с тем, что только теизм предлагает гипотезу мирообъяснения, позволяющую интерпретировать и религиозные перцепции. А.В. Храмов сравнивает теистического Бога со слабосильным и неспособным к всеведению Одним, но история мысли знает и гораздо более «сильных соперников». Обратимся вновь к южноазиатскому региону. Так, буддисты были убежденными и последовательными антитеистами и предложили даже свое объяснение самих теистических верований. И вот в «Брахмаджала-сутте», авторитетнейшем тексте Палийского канона, среди многочисленных аберрационных мнений «шраманов и брахманов» рассматривается и учение о создании мира творцом Брахмой. Будде приписывается та мысль (вполне может быть и реалистически), что когда-то очень-очень давно, после очередного разрушения безначального мироздания пустовал некий дворец Брахмы, но поскольку начался период уже очередного возрождения мира, в него как-то попало некое Существо, которое, обнаружив себя в этом дворце одиноким, решило, что кроме него никого на свете нет, а когда оно увидело, что и другие существа стали попадать в тот же дворец после него, оно решило, что является их творцом, возомнило о своем величии и так каким-то образом смогло передать свою самооценку древним йогинам, вслед за которыми и многие люди стали придерживаться учения о творении, хотя Будде, который

⁷ О космологии лидера адживиков Маккхали Госалы (VI–V вв. до н.э.) см. [Шохин 2007: 120–134].

видит своим умозрением все предыдущие состояния мира, известна подлинная причина этой веры [The Dīgha-Nikāya 1890: 17–18]. Эта искусная антитеистическая объяснительная модель, конечно, может вызывать вопросы с точки зрения рациональности, и прежде всего тот, откуда произошли сами без-начальные ретрибутивные кармические последствия без-начальных действий, но и контрадикторное этому креационистское творение *ex nihilo* также с рациональностью не до конца совпадает и требует безусловной веры (как совершенно так же и буддийская картина мира). Нет ни малейшего недостатка и в попытках (симметрично «храмовским») поддерживать буддийское мировоззрение обращением к естественным наукам (с помощью которого можно обосновать едва ли не любое его положение), что делается уже более столетия и чем дальше, тем активнее. В этом ровно ничего неестественного нет, только следует выражаться аккуратнее и говорить не то, что других, кроме теизма, заслуживающих внимания религиозных «мирообъяснительных» моделей нет, но лишь то, что есть люди (и их, благо, еще не так мало), у которых есть определенные и вполне основательные резоны предпочитать теистическую модель другим.

Однако и теизм теизму рознь. Тот очень своеобразный, который предлагается А. Храмовым, создает впечатление, что он не признает никаких, кроме Бога, действующих в мире духовных сил (вопреки базовым текстам всех трех монотеистических религий) и, помимо своей антитеистической детерминистичности (см. выше), свободно сочетается со своим, как он правильно выражается, «злейшим врагом» в виде натуралистического физикализма. Но если последовать этой стилистике, то можно сказать, что со «злейшими врагами» никогда ведь не следует вступать в союз – ничего хорошего из этого не выходит. Призывать материалистическую когнитивистику в третейские судьи между конкурирующими религиозными мировоззрениями – все равно, что назначать в жюри на конкурсе оперных певцов глухорожденного или голодного волка на охрану овечьего стада (а с ним и самого пастыря). Ведь та же когнитивистика свободно объясняет и «феномен Бога», и то, что Олстон называет *СМР*, действием тех же биологическо-социальных механизмов, что и восприятие духов (здесь Эйген однозначно прав – см. выше), а натуралистическая антропология состоит в очень трудносовместимых отношениях с основами любой религии, прежде всего в виде убежденности в посмертном существовании (без этой убежденности и сознательной религии нет), по каковой причине само понятие «христианский материалист» является по существу оксюмороном⁸. В истории богословия были уже опыты двойных стандартов в апологетике, которые предъявили всю свою несостоятельность⁹. Остается, однако, открытым

⁸ Среди них можно выделить прежде всего Томаса Гоббса (1588–1679), Джозефа Пристли (1733–1804), ныне здравствующего Питера ван Инвагена и сравнительно недавно канонизированного и поставляемого в один ряд с отцами церкви Игнатия (Брянчанинова), епископа Черноморского и Кавказского (1807–1867), отрицавших бестелесность души. Очень убедительное обоснование всесторонней несовместимости его учения об «эфирной телесности души» преосв. Игнатия с христианско-теистической антропологией и сотериологией было представлено в полемическом трактате [Феофан Затворник 1913].

⁹ Наглядный пример – апелляция к евгемеризму (объяснению происхождения почитания языческих богов из обожествления земных царей, которое в античности считалось атеистическим)

вопрос: действительно ли допущение референтности религиозных перцепций в других традициях должно быть предметом преодоления для того, кто считает себя теистом, или хотя бы реальной причиной для мягкой «религиозной фрустрации» на манер Олстона? Мой ответ – отрицательный.

Метод сличения портретов

У. Олстон, как я уже отмечал, совершенно прав в том, что для сравнения валидности религиозных «фоновых убеждений» у нас нет независимых критериев, но он, как мне кажется, сам отчасти имплицитно придерживался принципа в настоящее время очень популярной эпистемологической политкорректности. А именно, что валидность суждения некоего субъекта *S* о том, что для *X* верно, что *A*, значительно ограничивается тем, что другие субъекты придерживаются того, что для этого *X* верно *B*, *C*, *D* и т.д. Эта эпистемология, разумеется, предполагает, что и суждения *B*, *C*, *D* и т.д. симметрично ограничиваются суждением *A*, а потому я бы предложил ее последователям вместе с древними скептиками вообще воздерживаться от всяких суждений, предпочитая этому, например, что-то рисовать только пальцем по воздуху или делать знаки, т.е. обращаться к невербальным способам коммуникации¹⁰. Но только получится ли у нас при этом какая-либо эпистемология? Между тем мы в жизни в подавляющем большинстве случаев совершенно свободно пользуемся не-независимыми источниками информации и выносим свои суждения, и это нас отнюдь не смущает. В том, например, что равноудаленных от идеологий СМИ никак не существует, никто не сомневается, но большинство «пользователей» оказывают доверие одному или некоторым из них. На субъективном доверии основываются и наши представления об исторических событиях, даже когда мы имеем «прямые стенограммы» очевидцев, и мы свободно пользуемся мемуарами, хотя далеко не всегда обращаемся к проверочным источникам. Или какой независимый источник может помешать твердому убеждению знатоков литературы в том, что только писатели *E*, *F* и *H* написали в 2024 г. лучшие произведения, а не *I*, *K* и *L*, если не считать, конечно, решений Нобелевского комитета, не скрываемо политически ангажированных? Но не относится ли то же самое и к другим премиям? Или если я, например, по простоте убежден в том, что музыка в «Пер Гюнте» Грига была с неба, концерты Дворжака хорошие, но только с земли, а эксперименты Скрябина лишь имитировали музыку, то разве мне труднее будет жить с этими моими

у Минуция Феликса, Климента Александрийского, Киприана Карфагенского и некоторых других раннехристианских апологетов для опровержения язычества – при безоглядной уверенности в том, что точно такая же деконструкция к почитанию библейскому Богу никак не может быть применимой. Недаром впоследствии Вольтер в «Диалогах Евгемера» (1777) сделал основателя этого учения выразителем своих взглядов, и к нему же апеллировали и другие деисты, а также атеисты той же эпохи.

¹⁰ В самом деле, ведь и мнение о том, что я должен быть ограничен в своих суждениях суждениями других должно быть ограничено мнениями тех из них, которые так не считают.

убеждениями, если я знаю, что некоторые люди, более меня, конечно, просвещенные, со мной не согласятся?

То, что Олстон не обращался здесь к аналогиям из литературы и живописи, а оправдывал религию тем, что она еще не так совершенна, как современная наука, объясняется очень просто: сциентистским уклоном и самой аналитической философии и тем, что ей кажется, что она должна апеллировать, даже в сфере религии, в первую очередь именно к «настоящей науке»¹¹. По той причине, что у людей всегда была потребность в гарантиях, и если раньше гарантией веры была она сама, то теперь ее надо подпирать другими, которые, однако, на это не способны¹². Религия, однако, как изящно показал сам Олстон, делается из двух отнюдь не научных ингредиентов – из особого рода перцепций и принятых на веру доктрин, из которых, я бы уточнил, вторые однозначно направляют первые, но и сами, в свою очередь, не имеют «иммунитета» от них. А потому я бы предложил читателю с доверием отнестись к художественным аналогиям религии, особенно с учетом того, что уже у Цицерона божественный Логос сравнивался с великим Поэтом, а христианские философы эти аналогии вполне поддерживали¹³.

Но можно предположить, что и другие художественные аналогии могут быть также убедительны. Например, у нас нет такого независимого источника информации о Боге, как фотография, но Его портреты мы сравнивать вполне можем. Таковыми и следует считать Его изображения в различных религиях. Олстон был прав, утверждая, что в положительных характеристиках Бога религии практически совпадают и что их несовместимость располагается в области того, что они отрицают (см. выше). Я же полагаю, что и сходства в этих портретах, и различия почти в одинаковой мере благоприятны, по крайней мере для христианского теизма, и потому не столько препятствуют тому, чтобы

¹¹ Вершиной этой «сциентизации» теологии можно признать скорее всего калькуляции Р. Суинберна, у которого получается (не без помощи теоремы Байеса), что верить в существование Бога при «свидетельствах» за и против у нас есть объективные основания все-таки не менее 50% [Суинберн 2014: 411, 444].

¹² Если обращаться к Писанию, которое должно было быть авторитетным для Олстона и богодухновенность которого измеряется, можно полагать, прежде всего возможностью Слова «читать» самого читающего его, то здесь нельзя вспомнить о том, что евангельский Авраам сказал Богатому, который просил его послать Лазаря из другого мира для свидетельства об истинах веры своим братьям, что даже если воскресший из мертвых принесет «независимое свидетельство» тем, чей ум сопротивляется истине, то и ему они не поверят (Лк 16:31).

¹³ Этот аргумент от искусства восходит к стоикам, которые сравнивали атомистическую картину мира эпикурейцев с неразумием человека, который допустил бы, что и «Анналы» историка Эния были созданы случайным сочетанием сброшенных на землю латинских литер (Cic. De Nat. II.37). См.: [Цицерон 1985: 131]. Эта аналогия была возрождена в эпоху Просвещения, когда для сравнения приводилась и «Энеида» Вергилия (у Р. Бентли в «Восьми проповедях» и вслед за ним у Ж.-Ж. Руссо в «Эмиле»), а совсем недавно физик и теолог Дж. Шредер предложил высчитать, какое астрономическое время требуется обезьяне для набора на компьютере шекспировского Сонета 18 «Сравню ли с летним днем твои черты?..». См.: [Shokhin 2016: 812–814], также [Bentley 1724: 190–193; Rousseau 1835: 573; Schroeder 2016].

придерживаться того, что он называет *СМР*, но, напротив, даже содействуют этому.

В самом деле, если принять, что атрибуты могущества, ведения и благодати в сочетании с участием в создании мира и человека, наряду с участием в их дальнейшем существовании, являются существенными портретными чертами Бога, то их обнаружение у Отца Небесного, Яхве, Аллаха, но также у Вишну и Шивы, у Зевса-Юпитера, у того же Одина, у Ра и Птаха, у Мардука и Кетцалькоатля (можно и продолжить) при всех различиях в степенях грубости/тонкости письма и качестве наложенных красок, несомненно, должно свидетельствовать, что это разные портреты одной «модели», а не разных. При этом существенно важно, что «художники» (исторические религии) писали свои «портреты» не только в тесном отношении друг с другом (как три монотеистические традиции), но и на очень значительном расстоянии, не имея и понятия о работе друг друга. Но и в этом случае обнаруживаются не только общие, но и весьма специфические сходства: Триединству христианского Бога аналогична индуистская тримурти, Боговоплощению – вишнуистские аватары, Искуплению – образ Шивы, испившего ради спасения людей мировой яд. Все сказанное, однако, не выходит за границы того очень традиционного аргумента философской теологии, который до недавнего времени назывался историческим (аргумент от всеобщности богопочитания к референтности его объектов) и известен еще с Античности (сейчас он называется аргументом от религиозного опыта). На мой взгляд, это и самый сильный аргумент после физико-теологического, который значительно превышает по своей убедительности два других, напрасно считающихся основными – космологический и онтологический. Таким образом, религиозное многообразие должно давать приращение оснований для *СМР*, а не их сокращение, если мы и здесь будем придерживаться того суждения от здравого смысла, что интеркультурность наших религиозных убеждений увеличивает, а не уменьшает их достоверность¹⁴. Как, продолжу свои (не олстоновские) ассоциации, и расхождения в многочисленных исторических свидетельствах о том, что явным образом в них отображается, должно свидетельствовать только о большей достоверности одних в сравнении с другими, но, конечно, не об отсутствии самого события.

Но та же интеркультурность их увеличивает и дальше. Конечно, у нас нет абсолютно независимых весов, но весьма надежные все-таки есть. Их наличие следует, мне кажется, из лучшего и самого краткого апофатического определения Бога, которое было предложено за всю, как кажется, историю мысли – из Ансельмова определения Его как «того, совершеннее чего ничего

¹⁴ Если продолжить дальше портретные аналогии, то атеистический критик этого утверждения, настаивающий на том, что только полная идентичность этих изображений должна была бы свидетельствовать о существовании самой модели (а есть и такие), похож на того «историка», который настаивал бы на том, что и различия в изображении исторических лиц до изобретения фотографии (хотя и фотографии не до конца совпадают вследствие различия ракурсов, качества аппаратов и искусства фотографов) свидетельствуют о том, что они не существовали.

нельзя помыслить» (*quo melius nihil cogitari potest*)¹⁵. При всех сущностных сходствах приведенных «портретов» между ними нельзя выстроить отношения «уравнения», на котором настаивали, например, деистически мыслявшие идеологи «вольных каменщиков», затем Елена Блаватская, Анни Безант, Джон Хик, но отчасти и составители некоторых документов Второго Ватиканского собора¹⁶. Отличия христианского Бога от верховных богов эллинов, скандинавов, египтян, вавилонян и ацтеков слишком очевидны, чтобы рассматривать их по-отдельности, но даже и при специфических сходствах с индуистскими сравнение по «совершенству» будет не в пользу последних.

Заглавные даже инкарнации Вишну (а их признается множество) включают и фольклорные воплощения в теле рыбы, черепахи и кровожадного Парашурамы (который двадцать раз вырезал всю варну обидевших его отца кшатриев); самопожертвование Шивы сочетается в его «иконографии» с двуединством неукротимой эротичности и разрушительности, но даже и индуистское триединство есть вполне рациональное сочетание взаимодополнительных космических функций трех богов, а не сверхразумное со-общение Трех Лиц, каждое из которых содержит в себе всю полноту Божества, но которые (в отличие от тримурти) трех богов не образуют. Разумеется, само совершенство есть понятие субъективное, и, может быть, кому-то оно видится в срезании Вишну диском голов его врагов, в космических совокуплениях Шивы с Парвати, в его смертоносном танце тандава или в образе милосердного бодхисаттвы Авалокитешвары (которому приписываются практически божественные атрибуты) с одиннадцатью головами и тысячей руками, на ладони каждой из которых располагаются глаза (чтобы хорошо знать, что делается в каждой земной точке). Непонятно, однако, почему субъекты *СМР* должны учитывать и такие религиозные вкусы, чтобы безопасно чувствовать себя со своими перцепциями. А то, что суждения вкуса (И. Кант) могут быть при сравнении «религиозных знаний» никак не менее (если не более) весомыми, чем суждения от рациональности, следует из того, что религия в ядре своем (как открыл еще Ф. Шлейермахер) есть «дело перцепций»¹⁷. Это верно, даже если не обратить внимания на тот на самом деле

¹⁵ Ans. Proslog. 9, 1, 108; 11 – e13; 14, 1, 111; 18, 1, 114; ср.: Cur Deus I. 13, II. 71, 15. Букв. «лучше которого...». При предложенном небуквальном переводе предиката в этой формуле учитывается, что его онтологическая коннотация является доминантной, тогда как этическая включается в нее. О терминологии божественного превосходства над всем прочим сущим у Ансельма см.: [Эндерс 2010: 268–272].

¹⁶ Прежде всего речь идет о декларации *Nostra aetate*, в которой перечисляется только то, что сближает христианство со всеми другими религиями (через уравнение «братство людей = братство религий») без упоминаний о различиях между ними. Одним из основных идеологов этого подхода был, несомненно, Карл Ранер, другим – неортодоксальный католик Ганс Кюнг. Не все, однако, католические богословы его придерживались (ср. А. де Любак, У. фон Бальтазар).

¹⁷ Ср. определение уже в первой редакции «Речей о религии» (1799): «Практика – это искусство, умозрение – наука, религия – чувство и вкус к Бесконечному» (*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*), но также религия складывается из «чувствования Бесконечного», «печали по нему» и «благоговения перед ним» [Schleiermacher 1999: 80–81]. Правда, одновременно с ним Фихте предложил трехуровневую шкалу религиозного, первый ярус которой составляло именно религиозное чувство, которое он называл еще «непосредственное религии»

первостепенный факт, что почему-то последователям других религий, кажется, не приходит в голову учитывать *СМР* для того, чтобы следовать своим перцепциям.

В завершение можно было бы построить гипотезу относительно того, как объяснить сочетание указанных сходств и расхождений. Разумеется, и здесь предположения никак не могут быть «независимыми», однако исходя из новозаветных текстов (от которых чисто умозрительный, по существу деистический теизм А. Храмова целиком абстрагируется) христианский теизм мог бы их сделать. Например, исходить из того, что Бог вполне мог дать возможность после рассеяния народов по лицу земли и оставив их с изначальными общими «фоновыми религиозными убеждениями», дать им возможности для их духовной самореализации, не нарушая их свободы, но и не защищая их специально ни от злоупотребления ею, ни от духовных вторжений извне¹⁸ и избрав только один из них по ведомому Ему одному замыслу со Своим специальным попечением, чтобы впоследствии из него вырос новый народ духовный с попечением дополнительным¹⁹. Но развивать эту гипотезу подробнее – значит вполне выйти из рамок обсуждения конкретной статьи.

Список литературы

Гайм 2006 – Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума / Пер. с нем. В. Неведомского. СПб.: Наука, 2006.

Олстон 2022 – Олстон У.П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта. М.: Академический проект, 2022.

(das unmittelbare der Religion), но он его все-таки трактует скорее как абсолютную уверенность в возможности настроенности-сообразно-долгу нашей воли содействовать цели разума вне нашей воли [Fichte 1908–1912: 223]. Поэтому приоритет открытия перцептивной приоритетности в религии принадлежит все же Шлейермахеру. У очень близкого ему по духу Новалиса сердце есть «религиозный орган», «всякое абсолютное чувствование религиозно», задача религии заключается в «сочувствии» к Божеству [Гайм 2006: 432–433]. В настоящее время эти «перцепции религии» кажутся самоочевидными, в то время преобладания в религии морализма они были революционны.

¹⁸ См.: Деян 17: 26–28, Рим 1:19–19–23. Ср. также евангельскую притчу о добром семени и плевелах в Мф 13: 24–30, 36–43.

¹⁹ Так, свт. Филарет (проповедь на праздник Преображения Господня 1820 г.) объясняет сам факт молитвы политеистов тремя причинами: тем, что «оставляемый тварью, но не оставляющий ее Бог и в их омраченных сердцах оставляет некоторые искры Своего света, который просвещает всякого человека, грядущего в мир и которого тьма не объемлет (Ин 1:9 и 5)», тем, что и в мире грубой религиозной чувственности возникали время от времени «некоторые окрыленные души», которые «искренним желанием и усилием познать силы духовного мира достигали некоторого причастия им», а также тем, что «еще с тех пор, когда в роде человеческом было истинное богопознание... несмотря на последовавшее повреждение богопочитания, осталось всеобщее уверение как о необходимости самого богопочитания, так и о пользе молитвы, то есть о ее силе и действительности» [Свт. Филарет 2003: 101]. Третья из этих причин, предполагающая наличие остатков «истинного богопознания» в человеческом роде, может, мне кажется, быть убедительной с позиций христианского теизма при объяснении того, что даже самые «неискусные портретисты» (см. выше) запечатлели по своим возможностям общие аутентичные черты своей «общей модели».

- Суинберн 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- Свт. Филарет – *Святитель Филарет* митрополит Московский. Творения. Слова и речи. Т. 1. 1803–1821. М.: Новоспасский монастырь, 2003.
- Феофан Затворник 1913 – *Епископ Феофан.* Душа и ангел не тело, а дух. М., 1913.
- Цицерон 1985 – *Цицерон.* Философские трактаты. М.: Наука, 1985.
- Шохин 2007 – *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I-го тысячелетия до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.
- Эндерс 2010 – *Эндерс М.* Мышление о непревзойденном: двойная нормативность онтологического понятия Бога / Пер. М. Хорькова // *Философия религии: альманах 2008–2009.* М.: Языки славянских культур, 2010. С. 258–298.
- Bentley 1724 – *Bentley R.* Eight Sermons Preached at the Honourable Robert Boyle’s Lecture. Cambridge: Cornelius Crownfield, 1724.
- The Dīgha-Nikāya 1890 – The Dīgha-Nikāya / Ed. by Prof. T. Rhys Davids and Prof. J.E. Carpenter. Vol. I. London: Pali Text Society, 1890.
- Rousseau 1835 – *Rousseau J.-J.* Oeuvres complètes. Vol. 2. Paris: Furne, 1835.
- Schleiermacher 1999 – *Schleiermacher F.* Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799) / Hrsg. von G. Meckenstock. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1999.
- Schroeder 2016 – *Schroeder G.* Has Science Discovered God? [<http://science.lenicam.com>] (accessed on 08.04.2016).
- Shokhin 2016 – *Shokhin V.* Natural Theology, Philosophical Theology and Illustrative Arguments // *De Gruyter Open Theology.* 2016. Vol. 2 (1). P. 804–817.
- Van Eyghen 2023 – *Van Eyghen H.* The Epistemology of Spirit Beliefs. N.Y.: Routledge, 2023.

References

- Alston, W. *Vospriyatiye Boga. Epistemologiya religioznogo opyta* [Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience]. Moscow: Akademicheskij proyekt Publ., 2022. (In Russian)
- Bentley, R. *Eight Sermons Preached at the Honourable Robert Boyle’s Lecture.* Cambridge: Cornelius Crownfield, 1724.
- Cicero, M.T. *Filosofskiye traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1985. (In Russian)
- Enders, M. “Myshleniye o neprevzoydyonnom: dvoynaya normativnost’ ontologicheskogo ponyatiya Boga” [Thinking on the Unsurpassed: The Twofold Normativity of the Notion of God], transl. by M. Khor’kov, in: *Filosofiya religii: al’manakh 2008–2009* [Philosophy of Religion: An Anthology 2008–2009]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul’tur Publ., 2010, pp. 258–298. (In Russian)
- Philaret (Drozdov), Metropolitan of Moscow. *Tvoreniya. Slova i rechi* [Works. Words and Speeches]. Vol. 1. 1803–1821. Moscow: Novospassky Monastery Publ., 2003. (In Russian)
- Haym, R. *Romanticheskaya shkola. Vklad v istoriyu nemetskogo uma* [Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes], transl. by V. Nevedomskiy. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Rhys Davids, T. and Carpenter, J.E. (eds.) *The Dīgha-Nikāya.* Vol. I. London: Pali Text Society, 1890.
- Rousseau, J.-J. *Oeuvres complètes.* Vol. 2. Paris: Furne, 1835.
- Schleiermacher, F. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsg. von G. Meckenstock. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999.

Schroeder, G. "Has Science Discovered God?" [<http://science.lenicam.com>] (accessed on 08.04.2016).

Shokhin, V.K. *Indiyskaya filosofiya. Shramanskiy period (seredina 1-go tysyacheletiya do n.e.)* [Indian Philosophy. Shraman Period (Middle of the 1st millennium B.C.)]. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publ., 2007. (In Russian)

Shokhin, V.K. "Natural Theology, Philosophical Theology and Illustrative Arguments", *De Gryuter Open Theology*, 2016, Vol. 2, No. 1, pp. 804–817.

Swinburne, R. *Sushchestvovaniye Boga* [The Existence of God], transl. by M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2014. (In Russian)

Theophan the Recluse. *Dusha i angel – ne telo, a duh* [The Soul and the Angel are not a Body, but a Spirit]. Moscow, 1913. (In Russian)

Van Eyghen, H. *The Epistemology of Spirit Beliefs*. New York: Routledge, 2023.

А.В. Храмов

Натуралистический аргумент в пользу теизма: ответ критикам

Храмов Александр Валерьевич – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник. Палеонтологический институт им. А.А. Борисяка РАН. Российская Федерация, 117647, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 123; Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

В статье я даю ответ на критику в адрес натуралистического аргумента в пользу теизма, который был изложен в моей работе «Многообразие религиозного опыта и обоснование теизма: вызов вуду-эпистемологии». Отвечая В.К. Шохину, я показываю, что даже если выбор религии является делом вкуса, то это не снимает проблемы религиозного разнообразия. В ответ на возражения В.К. Шохина и М.С. Сысоева я демонстрирую, что натурализм совместим с теистическим мировоззрением. Детерминированность наших поступков и верований хорошо согласуется с учением о предопределении, встречающимся в различных направлениях классического теизма, а представление о Боге как о нефизической причине мира не противоречит принципу каузальной замкнутости. Также я оспариваю утверждение И.Г. Гаспарова о возможности опровергнуть вуду-верования, не прибегая к натурализму, а также осмысленность его предположения о физической природе духов. Я доказываю, что натуралистический аргумент в пользу теизма перспективен не только в контексте экстернализма, но и в рамках интерналистских подходов к эпистемологии. Откликаясь на доводы И.Г. Гаспарова, я обсуждаю возможность формирования обоснованных убеждений о каузально инертных сущностях, таких как математические объекты или духи, при условии, что теизм и натурализм верны. Наконец, по предложению М.С. Сысоева я разбираю вопрос о том, может ли вера в существование коллегии духов-творцов обойти натуралистическое ограничение и стать жизнеспособной альтернативой теизму.

Ключевые слова: религиозный опыт, религиозное разнообразие, натурализм, каузальная замкнутость, теизм, предопределение

Ссылка для цитирования: Храмов А.В. Натуралистический аргумент в пользу теизма: ответ критикам // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 62–73.

Naturalistic Argument for Theism: a Response to Critics

Alexander V. Khramov

Borissiak Palaeontological Institute of Russian Academy of Sciences. 123 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117647, Russian Federation; Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. 4/2-1 Pyatnitskaya Str., Moscow, 115035, Russian Federation;

e-mail: a-hramov@yandex.ru

In this paper, I give a response to the objections against the naturalistic argument for theism proposed in my paper “Diversity of religious experience and justification of theism: the challenge of Voodoo epistemology”. In response to Vladimir Shokhin’s claim, I argue that even if the choice of religion is a matter of personal taste, it does not make theistic believers immune to the problem of religious diversity. Next, in response to Vladimir Shokhin’s and Matvey Sysoev’s objections, I demonstrate that naturalism is compatible with a theistic worldview. The claim that our actions and beliefs are predetermined is in line with the doctrine of predetermination found in various versions of classical theism, and the belief that God is a non-physical cause of the world does not contradict the principle of causal closure. I criticize Igor Gasparov’s claim that Voodoo beliefs can be defeated without naturalism and his suggestions about the physical nature of spirits. I demonstrate that naturalistic arguments for theism make sense in the context of both externalism and internalism. Reacting to Gasparov’s arguments, I discuss how it is possible to form justified beliefs about causally inert entities such as mathematical objects and spirits if we accept both theism and naturalism. Finally, I examine whether the hypothetical belief in the team of creating spirits put forward by Sysoev could meet a naturalistic condition to become a viable alternative to theism.

Keywords: religious experience, religious diversity, naturalism, causal closure, theism, predestination

Citation: Khramov A.V. “Naturalistic Argument for Theism: a Response to Critics”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 62–73.

Является ли религиозное разнообразие проблемой для теизма?

Два моих оппонента, И.Г. Гаспаров и М.С. Сысоев, согласны с тем, что проблема религиозного разнообразия представляет вызов теистическим верованиям, тогда как В.К. Шохин оспаривает это утверждение. Более того, он считает, что религиозное многообразие не только не снижает, но даже увеличивает достоверность теистической картины мира, поскольку элементы теизма прослеживаются в разных культурных традициях и, следовательно, их многократное независимое возникновение связано с какими-то устойчивыми особенностями человеческого мышления. Так, параллели к христианскому учению о Троице можно найти в индуизме, а представления о могущественном верховном боге-промыслителе встречаются у почитателей Зевса и других политеистов. Однако этот довод проблематичен, поскольку приверженцы иных религий точно так же могут интерпретировать религиозный опыт теизма в свою пользу. Вместо того, чтобы видеть в триаде из Брахмы, Вишну и Шивы смутное превосхищение Св. Троицы, индуисты вправе думать, что это христианская триадология есть всего лишь искаженное эхо их древних учений.

Каждый склонен считать именно свой религиозный опыт наиболее точным «портретом» духовной реальности, а чужой опыт трактовать как предварительный неточный набросок или даже как карикатуру на истину.

Как справедливо замечает В. Шохин, критерии совершенства и красоты у всех свои, так что выбор в пользу той или иной религии – это в конечном счете вопрос вкуса. В повседневной жизни мы постоянно полагаемся на него, вынося суждения о художественных произведениях или выбирая продукты в супермаркете. Разумеется, было бы странно требовать от человека рационально обосновать, почему он купил именно этот йогурт, а не другой. «Мне он просто нравится», – это вполне достаточное основание для принятия решения в данных обстоятельствах. И даже если предположить, что на вопрос о самом вкусном йогурте или самой красивой музыке в принципе можно дать единственно правильный intersубъективно значимый ответ, то разнообразие мнений здесь все равно не является серьезной проблемой. Даже если я заблуждаюсь относительно эстетических достоинств музыки А. Скрябина или вкусовых качеств йогурта «Данон», то я теряю не слишком много – мне лишь приходится довольствоваться чуть менее оптимальными вариантами. Это же можно сказать и о члене жюри, который номинировал на звание книги года не самое удачное литературное произведение. В данных ситуациях людей не слишком тревожит наличие альтернативных взглядов, претендующих на истинность, и это вполне естественно.

Напротив, выбор религии – во всяком случае, с точки зрения самого теизма – предполагает принципиально иную диспозицию – в теории игр ее называют win-lose situation, что по-русски означает «пан или пропал», «все или ничего». Ошибочный религиозный опыт (например, вы отказались от Христа в пользу Кришны или наоборот) ведет к непоправимым последствиям в виде вечной гибели¹. Так что выбор той или иной религии похож не на покупку йогурта в супермаркете, а на ставку в азартной игре – если ставка верна, то вы сорвете джекпот, если нет, то останетесь ни с чем. И чем больше существует равновероятных альтернатив, тем меньше шансов на успех – одно дело, если выбирать приходится между орлом и решкой или между шестью гранями игрального кубика, другое дело – между 37 числами американской рулетки².

¹ Если посмертная судьба не зависит от религиозных убеждений, то прозелитизм не имеет смысла, с чем христиане, мусульмане, мормоны, кришнаиты и далее по списку вряд ли согласятся.

² Эта же логика лежит в основе возражения от множества богов (many gods objection) против пари Паскаля. Как известно, Паскаль рассматривал только две альтернативы: либо христианская вера верна, либо нет. Допустим, вероятность каждого из этих исходов равна 50% (как при подкидывании монетки), тогда ставка на существование христианского Бога имеет смысл, учитывая размер вероятного «выигрыша». Однако критики указывают, что существует гораздо больше возможных альтернатив (ислам верен, вишнуизм верен, религия майя верна и т.д.). Так что если вы сделали ставку на истинность христианства, то ваши шансы на успех будут обратно пропорциональны числу существующих религий, что существенно ниже 50% [Saka 2001]. Мой натуралистический аргумент в пользу теизма не устраняет полностью это возражение, но значительно смягчает его остроту.

Играя в рулетку, вы имеете полное право поставить на число «7» просто потому, что оно вам нравится, или потому, что на него всегда ставили ваши дед и отец – в ситуации полной неопределенности такая субъективная мотивация вполне рациональна. Но насколько сильна будет ваша уверенность в правильности сделанного выбора, если вам известно, что все остальные ставки точно так же могут оказаться выигрышными? Однако ваша уверенность станет существенно сильнее, если вы узнаете, что на четные числа делать ставки нерационально (например, в силу устройства рулетки они выпадают крайне редко). Это значит, ваш совершенный по наитию выбор в пользу числа «7» имеет в два раза больше шансов оказаться верным, что делает его более обоснованным и заставляет вас еще сильнее склоняться в его пользу. Следуя этой же логике, в обсуждаемой статье я предпринял попытку проредить религиозное разнотравье с помощью натурализма, сократив число рационально приемлемых альтернатив и тем самым придав большую обоснованность теистическим верованиям и религиозному опыту, лежащему в их основе.

Совместимы ли теизм и натурализм?

Одна группа возражений против натуралистического аргумента в пользу теизма ставит под сомнение когерентность предпосылок, лежащих в его основе. Можно ли впрямь в одну телегу коня и трепетную лань – натурализм и теизм? Не будет ли предложенное лекарство – натурализм – хуже самой болезни, коей является наличие религиозного опыта, противоречащего теистическим интуициям?

1. В. Шохин утверждает, что предложенная модель предполагает «антитеистическую детерминистичность». Действительно, в каузально замкнутом мире Бог может внушать истинные верования посредством заранее предвиденных Им естественных процессов только при условии полной детерминированности всего происходящего (как минимум на уровне макромира). По словам В. Шохина, «такая картина мира является не столько теистической (в которой полностью признается свобода и Творца, и разумных творений), сколько детерминистско-лапласовской, которая выстраивалась как раз как антитеистическая».

Тем не менее в самом по себе детерминизме нет ничего «антитеистического». Наоборот, все основные версии теизма в том или ином виде придерживаются учения о предопределенности всех событий и полной их зависимости от воли Творца⁵. Здесь можно вспомнить слова Христа о малых птицах,

⁵ В традиционном понимании учение о предопределении следует отличать от детерминизма. Согласно блж. Августину и его последователям, Бог может осуществлять Свои решения путем сверхъестественных вмешательств, ниспосылая дар благодати тем, кто предопределен ко спасению. Такие вмешательства, непредсказуемым образом меняющие психику и поведение людей, не вписываются в детерминистскую картину мира. В то же время блж. Августин допускал, что предопределение может осуществляться и посредством заранее предузнанных Богом естественных факторов, подчиняющихся физическим законам. Например, если Бог не предопределил младенца ко спасению, то он умрет прежде, чем родители успеют донести его до церкви и крестить [Августин 2008: 287–288]. Но если вслед за натуралистами мы

ни одна из которых не упадет на землю без воли Отца (Мф 10:29), и многочисленные высказывания Отцов Церкви в развитие этой темы. Например, блж. Августин писал, что Бог «управляет всем, вплоть до облетающих листьев» [Августин 2002: 568]. Речь, разумеется, не идет о том, что Бог чудесным образом специально воздействует на каждый листок. Августин имеет в виду предвиденный и заранее установленный Богом «порядок причин», вполне в духе стоического учения о судьбе, которому он открыто симпатизировал [Sun 2012]. Похожие идеи можно найти и в иудейской традиции. Так, по словам хасидского рабби Менахема Менделя (XVIII в.), «ни один человек не согнет свой палец, ни одна засохшая травинка не будет выдернута и ни один камень брошен, за исключением того времени и места, которое было предусмотрено [Богом] для этого» [Goldschmidt, Lebens 2022: 158]. Надо ли говорить о той важной роли, какую в исламе играют понятия предопределения (қадар) и Хранимой скрижали (ал-лауҳ ал-маҳфӯз), в которую вписаны все прошлые и будущие события, предначертанные Аллахом [Рамазанов 2016]?

Конечно, не все направления теистической мысли делают такой упор на предопределении, как джабриты или кальвинисты: многие теисты пытаются хотя бы на словах выгородить место для человеческой свободы. Тем не менее нельзя сказать, что детерминизм – это чужеродное для теизма новшество. Наоборот, скорее это демон Лапласа – всего лишь секулярная версия всеведущего теистического Бога. Теологические корни детерминизма явственно проступали в XIX в. Например, Томас Гексли, доказывавший, что человек – это рефлекторная машина, искал поддержки у «целой школы теологов предопределения в лице св. Августина, Кальвина и Джонатана Эдвардса с его великим трактатом о воле [где отрицалась ее свобода]» [Huxley 1874: 578].

2. В. Шохин также задается вопросом: «...если Бог допускает ради достижения Своих целей, чтобы у кого-то когнитивные способности работали правильно, а у кого-то были “заряжены” по-другому, то соответствует ли это Его благодати и желанию?». В самом деле, если Бог при сотворении Вселенной предусмотрел все, что будет в ней происходить, то Его авторству следует приписывать также и когнитивные процессы, приводящие к ложным религиозным верованиям. Почему Бог, поставив меня в определенные жизненные условия, даровал подлинный религиозный опыт мне, а не индуисту с полуострова Индостан, хотя я заслуживаю такую милость ничуть не больше, чем он? Почему вообще Бог положил начало такой цепи причин и следствий, которая заставила этого индуиста верить в ложных богов?

Однако как минимум для христианского теизма (подозреваю, как и для исламского) здесь не возникает какой-либо новой сложности. Уже апостол Павел писал, что Бог избрал тех, кто будет верить во Христа, «прежде создания мира» (Еф 1:4), и с тех пор проблема соотношения свободы и благодати всегда преследовала христианство. Конечно, посредством словесной эквилибристики учение о предопределении можно смягчить или замаскировать, но нельзя

принимая тезис о каузальной замкнутости мира, то мы должны допустить, что Бог реализует Свои решения только вторым из вышеуказанных способов, и тогда получается, что учение о предопределении – это, по сути, просто религиозное осмысление детерминизма.

обойти тот эмпирический факт, что религиозные верования очень многих людей определяются внешними обстоятельствами, не зависящими от их воли⁴. Если Бог, в Которого верят христиане, существует, то Он устроил мир так, что многие люди в нем рождаются и умирают, так никогда и не услышав о Христе. Это верно вне зависимости от того, принимаем ли мы тезис о каузальной замкнутости мира или нет.

3. М. Сысоев настаивает, что принцип каузальной замкнутости, лежащий в основе натурализма⁵ [Kim 2003] – это обоюдоострое оружие, которое бьет по самому теизму. Бог-Творец как нефизическая причина Вселенной не вписывается в парадигму натурализма. По мнению Сысоева, утверждение о том, что «Бог [как творец мира] является допустимым исключением из принципа каузальной замкнутости» совершенно неубедительно в силу своей произвольности. Однако, на мой взгляд, у нас как раз есть все основания думать, что на Бога-Творца (если Он существует) принцип каузальной замкнутости не распространяется.

В этом можно убедиться, если принять во внимание, что принцип каузальной замкнутости не носит безусловный или априорный характер, это всего лишь индуктивный вывод, построенный на эмпирических данных, подобно теории эволюции или закону всемирного тяготения. Этот принцип, впервые намеченный Лейбницем, после многих лет забвения был реанимирован в XIX в., когда в связи с развитием термодинамики Гельмгольц в 1847 г. сформулировал закон сохранения энергии. Универсальность этого закона, первоначально совершенно неочевидная, стала общепризнанной, когда – вопреки теориям виталистов – физиологам так и не удалось обнаружить каких-то особых сил высшего порядка, действующих в живых организмах. Благодаря прогрессу в области биологии стало ясно, что закономерности, регулирующие нервную деятельность, наследственность и эмбриональное развитие, могут быть сведены к элементарным физическим и химическим взаимодействиям, подчиняющимся закону сохранения энергии [Parineau 2001]. Допускать, будто закон сохранения энергии нарушается в мозгу – писал Клиффорд, когда наука о рефлексах еще делала свои первые шаги – было бы так же странно, как и предполагать, что небольшая порция энергии создается всякий раз при пересечении земного экватора [Clifford 1874: 728].

Эти соображения, исключая воздействие ментального на физическое, и легли в основу принципа каузальной замкнутости. Однако они совершенно неприложимы к тому учредительному акту, посредством которого Бог-Творец создал наблюдаемый мир. Приступая к созданию этого мира, Бог не мог быть связан законом сохранения энергии, как и любыми другими законами природы,

⁴ Стоит отметить, что суждения вкуса, к которым В. Шохин апеллирует как к последней инстанции, во многом зависят от воспитания, привычек и врожденного склада характера, то есть и здесь мы неявно упираемся в тезис о предопределении.

⁵ Вслед за Кимом под термином «натурализм» я понимаю систему взглядов, согласно которой наблюдаемый мир каузально замкнут и может быть исчерпывающе объяснен из самого себя. В таком понимании натурализм не означает, что все существующее сводится к материи и физическим объектам. За пределами физического мира может находиться какая-то другая реальность, просто она каузально и объяснительно нерелевантна [Kim 2003].

поскольку Он сам же на тот момент их еще не установил. В принципе, Бог мог бы создать мир таким, чтобы ему не была свойственна каузальная замкнутость. В таком мире люди могли бы двигать предметы одной лишь силой мысли, а волшебство работало бы, как это описано в книгах о Гарри Поттере. Отсюда следует, что если теизм истинен, то принцип каузальной замкнутости был реализован благодаря решению Бога сотворить мир определенным образом и потому не может исключать или запрещать акт творения.

Бога-Творца как нефизическую причину нельзя задействовать в роли научной гипотезы для объяснения происхождения и эволюции физической Вселенной – вот единственное ограничение, которое накладывает на нас натурализм. В соответствии с постулатами натурализма утверждение о Боге как о причине мира не может ничего добавить к пониманию его физической структуры, точно так же как кантовская вещь в себе не добавляет ничего к пониманию явлений⁶. Натурализм говорит нам, что без ссылок на Творца можно объяснить все физические факты о мире, подобно тому как без ссылок на квалиа можно полностью объяснить работу мозга и поведенческие акты. Но я не думаю, что это ограничение является чем-то фатальным для теизма.

Бог, духи и каузальное требование

Если первая группа возражений была направлена на основания моего аргумента, то вторая группа критических отзывов касается его целесообразности и работоспособности.

1. И. Гаспаров считает, что я стреляю из пушки по воробьям: чтобы «обезвредить» многие формы нетеистического опыта, совершенно необязательно прибегать к натурализму. По его мнению, феноменальный консерватизм обладает достаточным эпистемологическим ресурсом для опровержения многих вуду-верований. Для этого достаточно подрывающих (undercutting) опровержений: если опыт восприятия духов или богов, как это часто бывает, сопровождается нарушениями психики или искусственно измененным состоянием сознания, то этому опыту можно не доверять, поскольку он восходит к ненадежному источнику.

Но, во-первых, если бы эти опровержения имели силу, то мы должны были также поставить под сомнение *prima facie* обоснованность значительной части теистического опыта, поскольку многие юродивые, святые и даже некоторые основатели мировых религий могли страдать психическими расстройствами. Во-вторых, «аргумент Свидригайлова» нельзя так легко списывать со счетов, как это делает И. Гаспаров. Допустим, психически нездоровый человек выносит ошибочные и неадекватные суждения о явлениях обыденной жизни. Но значит ли это, что мы должны не доверять его опыту, относящемуся

⁶ Тем не менее вполне представимо (хотя и недоказуемо), что явления не могут существовать без вещей в себе, стоящих за ними. Точно так же в соответствии с доктриной теизма каузально замкнутый физический мир может «поддерживаться» в своем существовании благодаря Богу, внеположному к нему, так что вопреки И. Гаспарову эти два тезиса не являются взаимоисключающими.

к сверхъестественным сущностям? Совсем нет. У нас есть доказательства, что эпилепсия или употребление мухоморов заставляют делать ошибки при управлении транспортным средством, но у нас нет доказательств, что они ведут к ошибочным религиозным верованиям. Вполне возможно, что одно и то же расстройство психики, являющееся источником недостоверных суждений в одной области, приводит к обоснованным суждениям в другой, подобно тому, как очки инфракрасного зрения искажают цветовое восприятие, но позволяют видеть источники теплового излучения, скрытые от обычных глаз.

2. С другой стороны, И. Гаспаров утверждает, что духи могут иметь физическую природу – и тогда натурализм не исключает возможность их восприятия, подобно тому, как он не ставит под сомнение опыт восприятия северного сияния или радуги. Однако в этом случае духи являются правомочным объектом научного анализа. Но поскольку до сих пор никаких научных подтверждений существования духов или их воздействия найдено не было, подобно тому как физиологи не обнаружили никаких признаков *élan vital*, то у нас есть прямое (rebutting) опровержение их существования. Таким образом, если духи являются физическими объектами, то они, по всей видимости, не существуют. Если же они относятся к сфере сверхъестественного, то мы не можем составить о них обоснованные суждения, если натурализм верен. Если же мы не принимаем натурализм и физикализм, и сверхъестественные духи могут свободно вмешиваться в физические процессы и наше сознание, то проблема религиозного разнообразия встает перед нами со всей остротой.

3. Далее, И. Гаспаров указывает, что с точки зрения интернализма, к которому тяготеет феноменальный консерватизм, вполне возможны такие эпистемические ситуации, когда вера в духов (или в Деда Мороза) будет обоснованной, даже если натурализм верен. Например, туземцу в джунглях кажется, что ему явился дух леса, но если он не знаком с современной наукой и ничего не слышал о каузальной замкнутости мира, то он вправе доверять своему опыту как по умолчанию достоверному. Это совершенно справедливое замечание, но оно едва ли умаляет значение натурализма как союзника теизма в рамках интерналистских подходов к эпистемологии. В эпистемические ситуации, о которых говорит И. Гаспаров, как правило, попадают малообразованные люди, живущие в донаучную эпоху (правда, в некоторых сообществах эта эпоха продолжается до сих пор). Но для познающих субъектов, находящихся в таких ситуациях, проблема религиозного разнообразия просто не существует, поскольку они с большой вероятностью ничего не знают об альтернативных формах религиозного опыта. Средневековый крестьянин ничего не знал об индуизме или африканских религиях и был уверен в том, что христианский опыт является единственно возможным. В этой ситуации натурализм как подпорка для теистических верований просто не нужен, как не нужно противоядие в отсутствие яда. Но вот в эпистемической ситуации современного образованного человека, знакомого с разнообразием религий, натурализм может сыграть важную роль.

4. Переместившись в плоскость экстернализма, И. Гаспаров приготовил другое возражение. Он указывает, что наличие каузальной связи между объектом верования и самим верованием не во всех случаях является необходимым

условием обоснованности последнего. Например, мы можем иметь знание о математических объектах, хотя они не принадлежат к числу физических сущностей и не могут каузально воздействовать на нас. То же самое можно сказать и о сознании, если оно все-таки существует вопреки иллюзионизму и элиминативизму. Будучи эпифеноменальной надстройкой над мозгом, как утверждает дуализм свойств, сознание столь же каузально инертно, как и сверхъестественный дух. Могут ли тогда убеждения о существовании других сознаний (и моего собственного) быть обоснованными?

И. Гаспаров напоминает о модели А. Плантинги, которая объясняет, как можно обладать знаниями о вещах, не оказывающих физическое воздействие на нас. Согласно А. Плантинге, для этого нам необходимо иметь познавательные способности, функционирующие должным образом и нацеленные на производство истинных суждений. Однако я не вижу, как данная модель, разработанная Плантингой с оглядкой на теизм, может помочь нетеистическим верованиям преодолеть заслон в виде натурализма. Теистический Бог легко может спроектировать каузально замкнутый мир, в котором возникнут субъекты с познавательными способностями, снабжающими их истинными представлениями о Боге. Но ни духи, ни ограниченные боги политеизма в условиях каузальной замкнутости не могут наделить нас надежно работающими познавательными способностями, и, следовательно, вера в этих существах завидно необоснованна.

Тем не менее И. Гаспаров справедливо отмечает, что Бог мог сделать так, чтобы люди формировали истинные представления не только о Нем Самом, но и о сотворенных им сверхъестественных сущностях, даже если те остаются каузально инертными. Например, если архангел Гавриил имел намерение сообщить Марии информацию о рождении Иисуса в определенный момент времени, то Бог устроил так, что мозг Марии в этот самый момент в силу чисто физических причин породил соответствующий опыт восприятия архангела Гавриила. В силу такой корреляции, обеспеченной Богом, вера Марии в архангела Гавриила будет обоснованной, даже если сам архангел никак на нее не воздействовал. По такой же схеме Бог мог обеспечить нас знаниями о математических объектах. Тем не менее косвенная – опосредованная Богом – каузальная связь между знанием и его предметом в этом случае все равно будет иметь место.

Представим, что я зарыл клад и организовал последующие события так, что субъект S наткнулся на карту, указывающую на точное местоположение этого клада, и поверил ей. С одной стороны, убеждение субъекта S о наличии клада напрямую никак причинно не связано с самим кладом. Клад не может воздействовать на его органы чувств. Но в то же время я, будучи причиной существования клада, также до определенной степени являюсь причиной того, что S пришла в голову мысль об этом кладе. Именно наличие этих скоординированных между собой причинно-следственных рядов, восходящих к единой причине, и придают обоснованность суждению S о местоположении клада. Это же справедливо и по отношению к знаниям об ангелах, демонах и прочих тварных нефизических сущностях, которыми Бог мог бы наделить нас посредством предусмотренных Им физических причин. В рамках натурализма опыт

восприятия таких сущностей может считаться обоснованным при условии, что Бог-Творец существует и что их свойства, данные мне в этом опыте, не противоречат Его существованию (такое противоречие возникнет, например, если некий ограниченный дух переживается мной как самодовлеющий и вечно сущий). В случае же с познанием математических объектов, как указывал сам А. Плантинга, тоже можно говорить о каузальных отношениях, если допустить, что числа, множества, геометрические фигуры в некотором смысле являются мыслями Бога [Plantinga 1993: 121; 2011: 287–291].

5. Наконец, М. Сысоев демонстрирует, что можно сконструировать альтернативу теизму, которая бы успешно обходила натуралистическое ограничение. Для этого он предлагает представить вместо теистического Бога некую коллегия духов, которая сотворила мир из ничего и настроила процессы в нем так, чтобы у людей в определенных обстоятельствах сформировались истинные убеждения об этих духах. Похожая идея была высказана в юмовских «Диалогах о естественной религии», участник которых по имени Филон рассуждал, что мир мог быть делом рук не одного Бога, а скоординированного консорциума богов, объединившихся друг с другом ради его творения подобно тому, как плотники объединяются ради постройки корабля [Юм 1996: 347–348].

Я должен признать, что если бы этот сценарий был не только философской спекуляцией, придуманной в полемических целях, но и реальным предметом религиозной веры, подкрепленным соответствующими переживаниями, то в соответствии с моей линией рассуждений он действительно имел бы такой же эпистемический статус, что и теизм. Однако проблема в том, что ни сейчас, ни в прошлом никто из людей, насколько мне известно, не склонен был верить в подобную коллегия духов. Это учение, как и пародийный образ летающего макаронного монстра, не является «живым» в смысле Уильяма Джеймса, то есть оно не находит отклика в человеческой психике, не «цепляет» нас, как это делают настоящие религиозные «мемы», не может вызвать нашего подлинного согласия. Почему? Можно предположить, что коллегия духов, в отличие от реальных политеистических пантеонов, представляется чем-то слишком контринтуитивным. Такая коллегия, функционально эквивалентная Богу-Творцу, подразумевает высочайшую степень согласованности действий, которую человек в силу своих социальных компетенций не склонен ожидать от коллективов, лишенных полного единоначалия⁷. Для таких общественных обезьян, как мы, привыкших, что ни одна групповая активность не обходится без склок и раздоров, гораздо естественнее представлять, что различные боги или духи периодически конфликтуют между собой – именно так человек воображал себе олимпийских богов, гностических архонтов и других сверхъестественных агентов, не имеющих над собой общего руководства.

Сильнее всего концепция синхронизированной коллегии духов напоминает христианское учение о Троице. В христианской традиции множественное число в Быт 1:26 – «сотворим человека по образу Нашему» – иногда понималось

⁷ А если это полное единоначалие есть, и работу коллегии духов координирует некий высший дух, решения которого безоговорочно проводятся в жизнь, то мы получаем одну из версий монотеизма.

как указание на лица св. Троицы, которые сообща в полном согласии создают мир. Однако даже в таком виде эту идею, предполагающую только ипостасное, а не сущностное различие (Отец, Сын и св. Дух – это все-таки не три отдельных божества), постоянно пытались свести к «чистому» монотеизму без излишеств – вспомним об арианах и модалистах, социнианах и унитариях. Чисто теоретически на место Троицы можно подставить «Четверицу», «Двадцатницу» или «Стотридцатьвосьмерицу», однако излишняя сложность почти наверняка не даст этой искусственной конструкции обрасти плотью и кровью живого религиозного опыта. Так что даже если мир и в самом деле был сотворен коллегией духов, то придется констатировать, что эта коллегия не потрудилась снабдить людей соответствующими интуициями на этот счет. В отличие от теизма и исторических форм политеизма, в представлении о коллегии духов нет той «кажимости», к которой можно было бы апеллировать в поисках обоснования в соответствии с предписаниями феноменального консерватизма. Если мне не кажется, что у меня на столе лежит яблоко, я – при отсутствии прочих свидетельств – не должен верить в то, что оно здесь находится. Точно так же если нам не кажется, что коллегия духов-творцов существует, то у нас нет оснований предполагать ее существование*.

Список литературы

Августин 2000 – *Августин блаж. Исповедь // Творения. Т. 1. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 469–741.*

Августин 2008 – *Августин блаж. Антипелагианские сочинения позднего периода. М.: АС-Траст, 2008.*

Рамазанов 2016 – *Рамазанов З.Р. Предопределение в Коране: анализ комментария Ибн Касира (содержательный и лексикографический аспекты) // Исламоведение. 2016. Т. 7. № 4. С. 69–82.*

Юм 1996 – *Юм Д. Диалоги о естественной религии // Малые произведения. Т. 3. М.: Канон, 1996. С. 297–426.*

Clifford 1874 – *Clifford W.K. Body and Mind // Fortnightly Review. 1874. Vol. 16 [22]. P. 714–736.*

* Ответы А.В. Храмова, на мой взгляд, несомненно, отражают большую последовательность в отстаивании его «основной доктрины» и потому не могут не вызывать к себе уважения. Эта догматичность, однако, мешает ему воспринимать некоторые позиции его оппонентов. Посланцы в Константинополь равноапостольного князя Владимира, обратившиеся в православную веру через восприятие неотмирной красоты богослужения в храме Св. Софии, очень мало похожи на покупателей, выбирающих в супермаркете йогурты. Справедливое утверждение, что человек в выборе веры идет на экзистенциальный риск, плохо согласуется с детерминизмом, если понимание самого этого выбора когерентно. А сам детерминизм еще хуже согласуется с реальным теизмом, возлагая ответственность за все злодеяния в мире на Бога и бессмысленная базовое для любой религии (не только монотеистической) представление об ответственности (прижизненной и посмертной) субъекта за свои состояния и поступки. Однако сама проблематика соотношения предопределения со свободой в религиозной картине мира, относясь к вечным темам философской теологии (и будучи неразрывно связанной с другой вечной темой – теодицеей), представляется весьма перспективной для дальнейшей дискуссии. – *Гл. ред.*

Goldschmidt, Lebens 2022 – *Goldschmidt T., Lebens S.* Judaism and Providence // *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence* / Ed. by K.J. Clark, J. Koperski. Cham: Palgrave Macmillan, 2022. P. 147–169.

Huxley 1874 – *Huxley T.H.* On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History // *Fortnightly Review*. 1874. Vol. 16 [22]. P. 555–580.

Kim 2003 – *Kim J.* The American Origins of Philosophical Naturalism // *Journal of Philosophical Research*. 2003. Vol. 28. P. 83–98.

Papineau 2001 – *Papineau D.* The rise of physicalism // *Physicalism and its Discontents* / Ed. by C. Gillett, B. Loewer. N.Y.: Cambridge University Press, 2001. P. 3–36.

Plantinga 1993 – *Plantinga A.* Warrant and Proper Function. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1993. 243 p.

Plantinga 2011 – *Plantinga A.* Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. N.Y.: Oxford University Press, 2011. 359 p.

Saka 2001 – *Saka P.* Pascal's Wager and the Many Gods Objection // *Religious Studies*. 2001. Vol. 37. P. 321–341.

Sun 2012 – *Sun S.* Fate and Will: Augustine's Reevaluation of Stoic Fate in the *De civitate Dei* V, 8–11 // *Mediaevistik*. 2012. Vol. 25. P. 35–53.

References

Augustine, St. [Confessions], in *Works*, Vol. 1, Saint Petersburg: Aleteya; Kiev: UCIMM-Press, 2000, pp. 469–741. (In Russian)

Augustine, St. *Late Anti-Pelagian writings*. Moscow: As-Trast, 2008. 478 pp. (In Russian)

Clifford W.K. Body and Mind, *Fortnightly Review*, 1874, Vol. 16 [22], pp. 714–736.

Goldschmidt, T., Lebens, S. Judaism and Providence, In *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence*, K.J. Clark, J. Koperski (eds.). Cham: Palgrave Macmillan, 2022, pp. 147–169.

Hume D. “Dialogi o estestvennoj religii” [Dialogues Concerning Natural Religion], in: *Minor works*, Vol. 3, Moscow: Kanon Publ., 1996, pp. 297–426. (In Russian)

Huxley, T.H. On the Hypothesis That Animals Are Automata, and Its History, *Fortnightly Review*, 1874, Vol. 16 [22], pp. 555–580.

Kim, J. The American Origins of Philosophical Naturalism, *Journal of Philosophical Research*, 2003, Vol. 28, pp. 83–98.

Papineau D. “The rise of physicalism”, in: *Physicalism and its Discontents*, C. Gillett, B. Loewer (eds.). New York: Cambridge University Press, 2001, pp. 3–36.

Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993. 243 pp.

Plantinga A. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press, 2011. 359 pp.

Ramazanov, Z.R. Predestination in the Qur'an: Analysis of Ibn Kathir Commentary (Content and Lexicography), *Islamovedenie*, 2016, Vol. 7, pp. 69–82. (In Russian)

Saka, P. Pascal's Wager and the Many Gods Objection, *Religious Studies*, 2001, Vol. 37, pp. 321–341.

Sun, S. “Fate and Will: Augustine's Reevaluation of Stoic Fate in the *De civitate Dei* V, 8–11”, *Mediaevistik*, 2012, Vol. 25, pp. 35–53.

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

А.Г. Гаджикурбанов

Бог и Природа в метафизике Спинозы

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич – доктор философских наук, доцент. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. Российская Федерация, 119991, ГСП-1, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4;

e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-2398-0008

Ввиду особой значимости понятия природы в миропонимании Спинозы, свойственный ему стиль мышления часто определяется как «натурализм». Доминирование природного начала приводит к отождествлению Бога и природы, при котором Бог практически полностью вписывается в натуралистическую модель универсума. Спиноза представляет природу как единообразное пространство приложения общих для всего сущего законов. В качестве реквизитов его натуралистического сценария рассматриваются четыре методических принципа, или четыре оператора построения системы мира – геометрический, логический, каузальный и метафизический. Автор предлагаемой статьи видит в геометрической форме не только методический прием выстраивания системы надежных доказательств, но и развернутый в «Этике» *объективный* порядок природного устройства. Такому образу универсума, имеющему глубокие исторические корни и разделяемому многими религиозно-философскими доктринами, противостоит не менее значимая традиция *платонизма*, предлагающая иерархическую структуру бытия с особым порядком устройства мира и специфическими законами, соответствующими различным его стратам. Вместе с тем платоническая метафизика содержит в себе идеи, сближающие ее как с теистической доктриной, так и с пантеистическим представлением о реальности. Это во многом определило характер пантеизма Спинозы. Автор говорит о коллизии натурализма и платонизма в доктрине Спинозы. Натуралистический замысел сталкивается с серьезными проблемами в истолковании генезиса модальной сферы, поскольку метафизика платонизма не позволяет последовательно реализовать фундаментальный натуралистический проект нидерландского философа. Возникающие в доктрине Спинозы противоречия между двумя названными конструктивными принципами разрешаются участием *силы* (*vis*) и *могущества* (*potentia*) Бога, способного заполнять иррациональные лакуны в порядке бытия.

Ключевые слова: Спиноза, натурализм, Бог, универсум, платонизм, коллизия натурализма и платонизма, метафизика, натуралистический проект, конструктивный принцип, иррациональный сценарий, сила, могущество.

Ссылка для цитирования: Гаджикурбанов А.Г. Бог и Природа в метафизике Спинозы // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2025. Т. 9. № 1. С. 74–92.

God and Nature in Spinoza's Metaphysics

Aslan G. Gadzhikurbanov

Lomonosov Moscow State University. 27-4 Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation;

e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-2398-0008

Owing to the central role of the concept of nature in Spinoza's philosophical framework, his thought is often characterised as 'naturalism.' The primacy of the natural element in his system leads to the identification of God with nature, whereby God is almost entirely subsumed within a naturalistic model of the universe. Spinoza conceptualises nature as a unified domain governed by universal laws applicable to all entities. Within this framework, four methodological principles – or operators for constructing the world-system – are identified as essential to his naturalistic paradigm: the geometrical, logical, causal, and metaphysical. These principles are not merely tools for constructing a system of rigorous proofs but also reflect the objective order of nature as articulated in his Ethics. This conception of the universe, which has profound historical antecedents and is echoed in various religious and philosophical traditions, stands in contrast to the equally influential Platonic tradition. Platonism posits a hierarchical structure of existence, characterised by distinct orders of reality and corresponding laws specific to each stratum. At the same time, Platonic metaphysics incorporates elements that align it with both theistic and pantheistic conceptions of reality, which have significantly influenced the nature of Spinoza's pantheism. The author highlights the tension between naturalism and Platonism within Spinoza's doctrine. The naturalistic framework encounters significant challenges in explaining the genesis of the modal sphere, as the metaphysical assumptions of Platonism hinder the consistent realisation of Spinoza's foundational naturalistic project. The resulting contradictions between these two constructive principles are mediated through the intervention of God's power (*vis*) and might (*potentia*), which serve to reconcile irrational discontinuities within the order of being. Thus, Spinoza's system navigates the interplay between naturalistic and Platonic influences, ultimately relying on the divine to resolve inherent tensions within his philosophical architecture.

Keywords: Spinoza, naturalism, God, universe, Platonism, collision of naturalism and Platonism, metaphysics, naturalistic project, constructive principle, irrational scenario, force, power.

Citation: Gadzhikurbanov A.G. "God and Nature in Spinoza's metaphysics", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 74–92.

Натурализм Спинозы

В философской доктрине Спинозы важнейшую роль играют три основных понятия его богословия и метафизики – Бог, субстанция и Природа. Мысль Спинозы тяготеет к сближению этих фундаментальных принципов его универсума и даже к их отождествлению¹. Наша же задача будет заключаться в том, чтобы выделить те особые метафизические реквизиты, которыми характеризуются Бог, субстанция и природа у Спинозы, или те специфические черты, которые отличают их друг от друга, выделяя в качестве предмета приоритетного интереса именно взаимоотношение Бога и Природы.

Мы попытаемся ответить на вопрос: «Обладает ли Бог у Спинозы такими атрибутами, которые не дублировались бы субстанцией и Природой?». Другими словами, нам нужно будет обнаружить такие компетенции божественного начала в доктрине Спинозы, которыми не обладают ни субстанция, ни Природа. Очевидно, что при постановке этой задачи мы будем в определенной мере исходить из презумпции обозначенного выше тождества понятий Бога, субстанции и Природы с целью максимально возможного опровержения этой предпосылки. Необходимо будет осуществить различие названных понятий по их содержанию или по их функциям в системе мира у Спинозы. Когда «в сухом остатке» у нас останется нечто, не попадающее в сферу господства сил Природы и субстанции, можно будет с уверенностью объявить этот домен принадлежностью исключительно божественной власти. Это позволит с большей определенностью очертить и пределы влияния пантеистической идеи на мировоззрение Спинозы.

Несомненная значимость понятия «Природа»² в миропонимании Спинозы способствовала тому, что многие исследователи его творчества определили свойственный ему стиль мышления как «натурализм»³. Понятие природы относится к числу наиболее употребительных в философском дискурсе Спинозы. Это важнейшая категория его метафизики и, кроме того, термин «природа» является для него своего рода рабочим инструментом, позволяющим ему сплести воедино общую ткань создаваемой им системы, приводя в единство все ее разнородные элементы, каждый из которых обладает как своей собственной,

¹ Бог и субстанция: «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов» (I 11); «Бог есть субстанция, которая необходимо существует» (I 19). (Здесь и далее, где цитируются труды Спинозы по изданию [Спиноза 1999], ссылки без указания названия сочинения подразумевают его «Этику»; римская цифра указывает на книгу трактата, а арабская – на теорему).

Бог и природа: «...вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или Природой» (IV Предисловие); «могущество Бога, или Природы» (IV 4).

² Термин «природа» в привычном написании (со строчной буквы) обозначает отличительные признаки любого рассматриваемого объекта в широком смысле слова. Написание же слова «Природа» с заглавной буквы подчеркивает субстанциальные характеристики *природного начала* как одного из членов верховной триады у Спинозы, включающей себя Бога, Природу и субстанцию.

³ См.: [Соколов 2001: 621–622; Гусейнов 2001: 584–586]. Некоторые примеры на ту же тему см.: [Bennett 1984: 35–38; Della Rocca 2008: 5; Carriero 2011: 70–73].

так и некоторой общей для них «природой». Критики концепции Бога у Спинозы в прошлом и в настоящем усматривают в сближении и даже отождествлении Бога с природой основания для определения его богословия как пантеистического. В своем Предисловии к III книге «Этики», представляющем своего рода программу натурализма, ее создатель так изложил сущность натуралистического метода: «...природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т.е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы (*naturae leges et regulae universales*)...».

В данной теореме Спиноза представляет природу как единообразное пространство приложения общих для всего сущего законов. Такому натуралистическому образу универсума, имеющему глубокие исторические корни и разделяемому многими религиозно-философскими доктринами, противостоит не менее значимая традиция платонизма, предлагающая иерархическую, метафизически неоднородную структуру бытия, с особым порядком его устройства и специфическими законами, соответствующими различным стратам⁴. Спиноза оказался в поле влияния также и этой традиции, особенно в своей метафизике. Платонизм составляет один из полюсов его мышления, противоположным которому является натурализм. Как мы полагаем, именно коллизия натурализма и платонизма во многом определяет своеобразие философского стиля Спинозы, она же одновременно порождает непреодолимые противоречия в его системе природы.

Кроме того, так называемый «натурализм» Спинозы всегда должен рассматриваться с серьезными поправками на теологический, метафизический, геометрический и другие контексты его приложения. Подобного рода практические корреляции этого понятия всякий раз вынуждали самого Спинозу вносить соответствующие изменения в первоначально задуманный им натуралистический проект. Тем не менее идею объективной законосообразности мироустройства во всех его формах можно рассматривать в качестве общего основания натуралистического взгляда на мир. В этом смысле и метафизика Спинозы также в целом вписывается в натуралистический сценарий, поскольку выстраивает закономерную и упорядоченную структуру бытия.

Понимание природы у Спинозы близко к античному представлению о природе, усвоенному далее и Кантом, – как совокупности или непрерывной

⁴ Х. Хапп следующим образом описывает характерную для платонизма «дедуктивную систему» построения метафизического универсума (*Ableitungssystem*): все пространство бытия разделяется на две сферы, которые находятся в тесной связи друг с другом и непрерывно перетекают одна в другую; высшую сферу составляют первоначала, низшую – конкретно-чувственные предметы; структура одной сферы выстраивается по аналогии с другой, но при этом одна из них выражает формальный, порождающий принцип, в то время как другая представляет начало материальное и порожденное; высшая сфера обладает несомненным бытийным приоритетом перед низшей, которая от нее зависит и отличается меньшим совершенством, поскольку содержит в себе компонент небытия [Harr 1971: 186].

цепи законов, управляющих миром в целом и в каждой отдельной его части⁵. Возможно, сам Спиноза был бы не против такого определения, поскольку он меньше всего мыслил природу как стихийную силу. Если следовать программным тезисам самого автора «Этики», общие предпосылки свойственного ему натуралистического мировосприятия дополняются более убедительными свидетельствами его приверженности к естественно-научному, математическому и, прежде всего, геометрическому инструментарию.

Поскольку нидерландский мыслитель, утверждая необходимость следования при познании природы некоторым общим для всего природного мира принципам, не уточнил, о каких «законах и правилах» идет речь, мы позволим себе выделить в качестве важнейших реквизитов натуралистического сценария у Спинозы четыре методических принципа, или четыре оператора построения системы мира – геометрический, логический, каузальный и метафизический. Если говорить о «визитной карточке» Спинозы в сфере философии – о геометрическом образе универсума, или о геометрии природы, – то уже в самой идее приложения геометрического метода к объективной реальности заключен натуралистический смысл законосообразности, безличного и объективного построения порядка природы и соответствующий ему способ понимания вещей. Автор предлагаемой статьи видит в геометрической форме не только методический прием выстраивания системы надежных доказательств, но и развернутый в «Этике» объективный порядок природного устройства. Тогда и мир можно рассматривать как грандиозную теорему, доказанную адекватным ей геометрическим способом. А поскольку Бог у Спинозы представляет образ Природы, доказательство этой теоремы обретает у него характер теофании, или явления божественных сил.

Обратимся к перечисленным выше четырем принципам построения системы мира у Спинозы. Три первых из них можно считать выразителями современного Спинозе естественно-научного взгляда на природу вещей (позиция «Бога ученых»); четвертый представляет философскую, и, в частности, схоластическую традицию (позиция «Бога философов»).

В качестве образца практического применения Спинозой названных нами инструментариев можно обратиться к теореме 16 первой книги «Этики». В ней Спиноза предлагает собственную версию Книги Бытия, где представлена картина созидания мира Богом, или, скорее, в соответствии с предлагаемой им натуралистической моделью мироздания, рассматривается порядок следования всего природного мира из его первичного начала⁶. Появление универсума

⁵ ««Фюсис» космоса» у А.В. Ахутина [Ахутин 1988: 162]. Природа у Плотина (Эннеады III 8, 4) опирается на эйдетическую смысловую структуру [Лосев 1980: 424]. И. Кант говорит о «непрерывной цепи природы» [Кант 1994: 486–487] и о целесообразности в природе («Критика способности суждения»).

⁶ «Из необходимости божественной природы (*divinae naturae*) должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами... разум из данного определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые необходимо на самом деле вытекают из нее (т.е. из самой сущности вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определение вещи, т.е. чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи».

оказывается результатом аналитической процедуры – выведения из бесконечного понятия божественной природы бесконечного множества его свойств, претворенных во множество вещей. Объективная реальность обретает смысл логического построения, что позволяет говорить о панлогизме в миропонимании Спинозы [Соколов 1977: 86]. Короллари, замыкающие данную теорему, добавляют к описанным выше логическим коннотациям процесса построения универсума еще и важнейший для Спинозы каузальный смысл. И, самое главное, божественная природа продуцирует из самой себя не просто «различные свойства», как это присуще понятию, а «бесконечное множество вещей бесконечно многими способами» – они «следуют» (*sequi*) из нее. Таким образом, если реально существующие «вещи» фактически «выводятся» из понятия божественной природы, и Бог одновременно выступает как производящая причина всех вещей, можно сделать вывод, что порядок логического вывода в данной теореме приравнивается к богословски-метафизическому акту создания (творения) реальности.

Возможно, это одно из самых красноречивых свидетельств в пользу пантеизма у Спинозы. В данной теореме божественная природа представлена как своеобразный объект натурфилософии – она предстает в образе геометрической теоремы, логического вывода и каузальной последовательности, то есть речь фактически идет о тождестве естественного бытия с божественным бытием. В этом разделе спинозовской теологии, можно сказать, мы в полной мере имеем дело с *theologia more geometrico demonstrata*. Здесь также обнаруживается тождество натурального процесса (геометрического доказательства, каузального следования и логического вывода) объективному творческому действию Бога по порождению материального мира. Интересно, что в данном случае Спиноза полагает в качестве первоначала всего сущего, или истока бытия, не «живого Бога»⁷, а буквально божественную природу (*divina natura*), и именно в аспекте необходимости ее внутренних законов⁸.

Натуралистический императив Спинозы распространяется и на другое верховное начало – субстанцию. Само существование субстанции представляется вписанным в своего рода натуралистический сценарий, становясь элементом некоторого объективного порядка построения универсума. В этой картине мира существование субстанции оказывается или следствием логического

⁷ От идеи участия в порядке универсума антропоморфного «живого Бога» иудео-христианской традиции Спиноза решительно отказался (II 3 схол.), хотя в своем проекте «всеобщей веры» (*fides universalis*) признавал необходимость Его присутствия для людей [Спиноза 1999. Т. 2: 165].

⁸ Заметим, что и для Фомы Аквинского характеристика «естественности» (*naturale*) оказывается связанной с определением *необходимости* в самой божественной природе относительно ее свойств, например, он говорит об *абсолютной необходимости* предиката благодати в понятии Бога. Это вносит некоторую неопределенность при описании им свойств божественной воли в ее сравнении с *природой* Бога: «...к природе Бога не относится воление чего-либо, что он волит не необходимо. Однако это не является [для Бога чем-то] неестественным (*innaturale*) и не противоречит [Его] природе, но [осуществляется Им] произвольно (*voluntarium*)» (I 19.3 ad. 3) [Фома Аквинский 2006: 262].

вывода (существование субстанции вытекает из ее сущности (I Определ. 1)⁹, или само ее существование рассматривается в качестве некоторого производного от каузального порядка взаимосвязи вещей (субстанция чем-либо иным производиться не может, значит она будет причиной самой себя (I 7 док.))¹⁰. Натуралистические операторы (логический и каузальный) определяют сам характер существования субстанции, которая, как видно, не только не отвергает внутренней необходимости своей природы, но еще и полагает ее в качестве фундаментального основания своей свободы (I определ. 7 и I 17 королл. 2 и схол.). Натурализация факта существования субстанции у Спинозы заходит настолько далеко, что можно с определенностью говорить о произвольности ее собственного существования, или метафизической его принудительности, тем более что Спиноза лишает субстанцию (Бога) специфического фактора воли, который мог бы сделать любой экзистенциальный факт проблематичным: «...в природе Бога не имеют места ни ум, ни воля» (I 17 схол.). В данном случае Спиноза также опирается на онтологический аргумент, по которому метафизическое существование высшего существа (*Ens realissimum*) оказывается результатом некоторой аналитической процедуры – логического вывода следствия из первичных посылок: совершенное начало по определению обладает полнотой совершенств, в число которых включает-ся и его существование (I 14).

Бог у Спинозы также включается в структуру каузальных детерминаций, или в натуралистический сценарий, во-первых, будучи по своему определению субстанцией (I Определение 6) и тем самым являясь причиной самого себя (*causa sui*). То есть самодетерминация Бога как субстанции не освобождает его от каузального принуждения, то есть не избавляет его от зависимости от порядка природы, пусть даже его собственной. Более того, можно сказать, что такого рода детерминация кладет на него своего рода печать натурализма. Во-вторых, как мы уже отмечали, в теореме 16 части первой «Этики» прямо говорится о той необходимости «божественной природы», которая принуждает ее продуцировать из себя в порядке причин «бесконечное множество вещей бесконечно многими способами». Можно предположить, что каузальный порядок в доктрине Спинозы представляет собой базовый принцип построения его системы Природы.

Как мы уже отмечали, используемые Спинозой натуралистические инструменты конструирования единой картины универсума предполагают наличие единообразного, однородного пространства их приложения. Но именно здесь натурфилософия Спинозы впервые сталкивается с его метафизикой или, другими словами, натуралистический принцип построения системы природы приходит в противоречие с рефлексам платонизма в его доктрине, вносящими в нее идею иерархического порядка бытия.

⁹ Точно так же из самой природы субстанции («божественной природы») необходимо вытекает бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (I 16).

¹⁰ Хотя можно говорить и о том, что «существование Бога и сущность его – одно и то же» (I 20).

Разделение природы

Парадоксальным образом сам Спиноза вносит раскол в свое понимание Природы. Вопреки целостному или унитарному представлению природного начала (*Natura*) и наряду с ним, Спиноза вслед за Эриугеной («*De divisione naturae*») предлагает собственный проект «разделения Природы» – на *Natura naturans* (Природу порождающую) и *Natura naturata* (Природу порожденную) (I 29 схоласт.). Различение внутри самой природы само по себе является ненатуралистическим замыслом, выходящим за пределы природной необходимости. В этом различении двух типов природы или двух аспектов одной и той же природы выражено такое понимание природы вещей, которое со всей определенностью можно обозначить как платонизм, или как платоническую парадигму представления реальности. В чем ее своеобразие?

Прежде всего, это онтологическая дифференциация всего пространства бытия, разделение его на две иерархически неравнозначные сферы.

Спиноза выделяет в качестве первичного метафизического основания всего сущего субстанцию, которая не нуждается ни в каком основании для своего бытия и является причиной самой себя (*causa sui*). Онтологические приоритеты высшей сферы проявляются еще и в том, что первичная реальность обладает правом на реальное существование уже по факту его логической возможности: «...ее (субстанции) сущность необходимо заключает в себе существование» (I 7). Низшая (модальная) сфера является производной от высшей, может следовать из нее логически или быть каузально детерминированной в способе своего существования. Единичная вещь (модус субстанции) не имеет собственных оснований для своего существования. Отсюда и метафизическое различие двух типов существования, соответственно, *realiter* и *modaliter* (I 15 схоласт.).

Две названные реальности различаются и по способу своего постижения. В традиционном платонизме мир идей обозначается как «умопостижимый космос», или интеллигибельный мир. Адекватным способом его постижения может служить только разумное (интеллектуальное) познание или разумная интуиция, в то время как мир эмпирический доступен исключительно опыту чувственного познания. Спиноза принимает такое различие (V 29 схоласт.).

У известного русского философа И.А. Ильина в его книге о философии Гегеля есть интересное замечание об «панэпистемизме» немецкого философа, где Ильин связывает эту особенность философии Гегеля со «спинозизмом» [Ильин 1994: 205]. С точки зрения Ильина, спинозизм, как он его называет, тяготеет, в частности, к тому, чтобы видеть в существовании эмпирического мира «простую познавательную ошибку человеческого сознания». С этим утверждением трудно согласиться. У нас есть достаточные основания полагать, что «не иллюзорная и не мнимая, но реальная противоразумная сила» эмпирической реальности, о которой относительно Гегеля говорит Ильин, достаточно определенно и решительно напоминает о себе и в доктрине Спинозы. «Панэпистемизм» как особая когнитивная диспозиция сознания по определению ограничивает себя исключительно познавательным отношением к реальности. Спиноза же не сомневался в объективной (в современном понимании этого слова) реальности как мира субстанциального, так и мира модального.

Для него модусы, составляющие саму ткань эмпирической реальности, не могут быть в полной мере иллюзорными или ошибочными сущностями хотя бы потому, что их существование необходимым образом выводится из божественной, или субстанциальной, природы (I 16)¹¹. Интересно, что Спиноза обеспечил надежную каузальную опору даже неадекватным и смутным идеям нашего разума (II 36). Правда, его определения относительно метафизических оснований для единичных вещей природы, включенных в каузальный порядок, неоднозначны, поскольку несут на себе следы коллизии каузального и метафизического принципов построения универсума. Как мы отмечали, цепь каузальных связей, в которую включена каждая единичная вещь, дает ей определенное место в системе мира и обеспечивает ей прочный базис. В этой структуре нет ничего случайного (I 33 схолия 1). Но цепь детерминаций обрывается на самом важном звене, обозначающем переход от субстанций – к модусам, от природы порождающей – к природе порожденной, от сущности вещей – к их существованию. Это объясняется тем, что значимая для Спинозы платоническая метафизика разрывает порядок каузальных детерминаций и тем самым лишает эмпирические вещи (модусы) надежных оснований¹². Каузальная связь модусов с субстанциальной реальностью утрачивает свою значимость, и их существование становится случайным (IV Определения 3 и 4). Эта картина примерно соответствует тому призрачному образу мира модусов или единичных вещей, который нарисован Спинозой в схолии к теореме 15 части I «Этики». Он несет на себе черты интеллектуального платонизма: видимый нами мир представляет собой скорее продукт способности воображения (*imaginatio*), воспринимающего реальность абстрактно и поверхностно, нежели разума (*intellectus*), который зрит вещи ясно и отчетливо.

Платонизм Спинозы

Наш интерес к платонической составляющей в доктрине Спинозы вызван тем, что платоновская метафизика представляет собой своеобразный переход от теистической модели в богословии к пантеистическому представлению о божественной природе. Платонизм содержит в себе элементы и той и другой концепции Бога, не принадлежа полностью ни к одной из них. С одной стороны, платонизм выстраивает картину дискретного и иерархически построенного универсума, одна часть которого обладает признаками высшей реальности (совершенством своего бытия, вечной и неизменной сущностью, моделирующей функцией относительно низшей сферы, приоритетами первичной причины, творческой потенцией), что сближает ее с характеристиками божественного начала в теистической традиции.

¹¹ «...вещи произведены Богом в высочайшем совершенстве, так как они являются необходимым следствием данной совершеннейшей природы» (I 33 схол. 2); «из данной божественной природы необходимо должно вытекать как существование вещей, так и сущность их» (I 25 схол.).

¹² «...сущность вещей не может быть причиной их существования» (I 24 королл.).

Особенно значимым в этом смысле является утверждаемый платонизмом принцип онтологического различения и даже несоразмерности двух сфер бытия, который представляет своего рода прививку против любых возможных форм пантеизма, хотя и не формирует полный иммунитет к нему. Известно, что даже «слабые» версии пантеизма тяготеют к сближению и даже отождествлению божественной природы с естественной природой. Но если, как мы видим в платонизме Спинозы, сама естественная сфера оказывается разделенной в себе и не обладает тождеством бытия, то внутренняя неоднородность ее структуры также, насколько возможно, будет говорить в пользу платонической и, можно сказать, теистической модели разделения природ.

Еще одно метафизическое свойство платонической концепции парадоксальным образом усиливает позиции теизма – в платоновском космосе «низшая», предметная сфера, будучи частью универсального природного пространства, в то же время по своему онтологическому статусу является ухудшенным подобием идеальной (божественной) сферы. В этом смысле эмпирический мир оказывается всегда в чем-то лишенным Бога, а Бог – отделенным от мира¹³. Эта особенность платонической метафизики не позволяет реализовать исходный пантеистический императив тождества двух природ – естественной и божественной (как мы уже отмечали, пантеистический натурализм Спинозы опирается на идею однородности или однозначности всего бытийного пространства)¹⁴.

Но, с другой стороны, если платонизм и выступает как доктрина, в целом оппонирующая пантеистическому проекту в богословии, его замысел о Боге серьезно дистанцируется и от теистического понимания божественной природы: он не имеет представления о Боге как высшей личности; платонизм минимизирует фактор божественной воли в действиях верховного субъекта, поэтому придает порядку его деяний форму объективного закона или, наоборот, видит в них проявление стихийной силы (фактор эманации) [Лосев 1980: 377]. Наконец, в платонизме практически отсутствует идея творения мира Богом из ничего.

О пантеизме Спинозы

Если мы попытаемся более детально вникнуть в своеобразие пантеизма Спинозы, то необходимо будет определить границы термина «пантеизм». Можно выделить его общее свойство, устойчиво воспроизводящееся в разных богословских и философских контекстах, – идею сближения или отождествления Бога и природы. Каждая конкретно-историческая оппозиция Бога

¹³ Подобное метафизическое различие в какой-то мере воспроизводится в христианском богословии в отделении природы Творца от тварной природы всего Им сотворенного.

¹⁴ Принцип *единства* природы Бога и мира лежит в основании идеи пантеизма у автора книги: [Levine 2003]. В свою очередь, Жиль Делёз [Deleuze 1968: 157–164] на материале метафизики Спинозы развивает близкую ему тему *имманентности* (*l'immanence*), в которой отчетливо звучит мотив критики платонической традиции в европейской философии. Делёз однозначно связывает имманентность с идеей унивокальности (однозначности) бытия.

и природы порождает свою своеобразную и часто неповторимую форму их сближения – пантеизм¹⁵. Это относится и к пантеистическим идеям Спинозы. Они, как и вся его богословско-философская доктрина, формировались в пространстве европейской культуры, что облегчает задачу культурно-исторической идентификации его пантеистического проекта.

Печальная слава Спинозы как пантеиста, а также приставший к нему ярлык атеиста и безбожника усложняют возможность объективного исследования вопроса о том, в какой мере его представление о месте Бога в универсуме соответствует сложившемуся понятию пантеизма. Во многом пантеизм как специфический феномен в истории идей чаще всего характеризуется через отрицательные определения, то есть его теоретические реквизиты являются по существу вторичными признаками относительно некоторого базового концепта, моделирующего сам способ понимания фундаментального отношения Бога к природе. Речь идет о европейском теизме. В этом плане явление пантеизма Спинозы в общем мыслится как некоторое историческое отклонение от первичной нормативной схемы в понимании важнейших богословских проблем, или как своего рода богословски-философская ересь. Именно этим были вызваны осуждение и даже проклятия в адрес автора «Богословско-политического трактата» [Nadler 1999: 247].

Бог как творец. Попытаемся выделить существенные характеристики высшего начала у Спинозы, которые позволили бы нам квалифицировать меру соответствия создаваемого им образа Бога критериям определения божественного начала в теистической традиции или меру его отклонения от них. Характерно, что в цитированной нами теореме 16 ч. I «Этики» Спиноза полагает в качестве первоначала всего сущего не «живого Бога», наделенного творческой волей, а буквально божественную природу (*divina natura*), и именно в аспекте необходимости ее внутренних законов. Какие же отличительные черты обнаруживает «порождающая природа» в акте производства всех «вещей природы»? Для Спинозы этот космос представляет собой прежде всего механизм (*fabrica*), состоящий из бесконечного множества частей (модусов), связанных между собой логическими, геометрическими и каузальными отношениями.

Воля Божья. Одним из значимых отличительных признаков природного начала является объективность природных событий, безличный характер определений природы, в то время как божественный субъект в традиционной христианской теологии в принятии своих судьбоносных решений не только опирается на волевое начало, отличное от его природы [Мейендорф 2007: 187], но и обладает значимым свидетельством своего абсолютного суверенитета – правом на действия по своей воле (Августин) [Benz 1932: 398]. Спиноза же лишает Бога качества воли, вернее, нейтрализует волю Бога, или отождествляя ее с когнитивными функциями разума (I 17 схола.), или полностью натурализуя ее: «...воля имеет место в природе Бога не более, как и все остальные естественные вещи» (I 32 королл. 2). «Необходимость», присутствующую

¹⁵ Некоторые авторитетные исследователи и комментаторы Спинозы находят в его концепции тождество идеи пантеизма с принципами несколько иной концепции – панентеизма [Gueroult 1968: 299] и [Cooper 2006: 71].

в природе Бога, не отрицали и христианские богословы, в частности, Фома Аквинский (невозможность для Бога не быть благим), но акт творения мира они не относили к числу необходимых действий божественной природы, а видели в нем проявление свободного выбора [Фокин 2005: 306].

Описывая событие появления универсума на основании реализаций определенных свойств и функций Первоначала (Бога), Спиноза использует безличную стилистику процесса производства мира, где Бог предстает как первичное понятие, из содержания которого необходимо выводятся определенные смыслы, а поскольку логический вывод в этом случае обретает онтологическое звучание, из божественной природы необходимо следуют реальные природные вещи (I 35). Роль Бога в создании вещей содержит в себе производственный смысл – мир представляется как фабрика, где продуцируются (*producere*) различные детали, составляющие систему универсума (I 33 схол. 2). Вполне в духе Аристотеля, он утверждает, что Бог может придавать вещам форму (*formare posse*) (II 5). На основании этих свидетельств можно с определенностью сделать вывод, что важнейшая для теистической традиции идея творения мира Богом силой его воли для Спинозы не имеет смысла. Бог у него определяет (*determinari*), формирует (*formare*), продуцирует (*producere*) вещи природы, или выводит (*sequi*) существующий мир из своей сущности (понятия).

Необходимость продуцирования Богом вещей, вытекающих из его природы, усиливается еще и тем, что Бог не может отделить себя от этого процесса, то есть отличить свою действительную природу от ее действия. Таким образом, пока существует Бог, он всегда будет создавать из себя мир. Спиноза решительно настаивает на том, что невозможно сделать так, чтобы то, что вытекает из природы Бога, «не производилось бы им» (I 17 схол.). Теистический Бог мог бы не творить мир, если бы захотел¹⁶, а вот Бог Спинозы от продуцирования универсума отказаться не может, потому что это будет означать для него отказ от собственной природы. Его сущность практически сливается с создаваемой им предметной средой идей и вещей. Создавая самого себя, он одновременно создает и весь мир, и одно неотделимо от другого (I 25 схол.).

Промысел. Спиноза исключал даже наличие промысла божия, который мог бы привести в процесс создания мира из «необходимости божественной природы» хоть какие-то элементы божественного своеволия: «...формальное бытие вещей, не составляющих модусов мышления, вытекает из божественной природы не потому, чтобы Бог сначала познал эти вещи» (II 6 королл.). В следующей теореме еще раз проводится мысль о неотделимости Бога как субъекта от его действий, что говорит о невозможности для Бога управлять актами своей природы и тем самым лишает его возможности действовать по своему усмотрению: «Бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может» (I 33 схол. 2). Наряду с этим, в отличие от иудеохристианского Творца мира, который не творит мир на протяжении всего своего вечного существования, а сотворил его в какой-то момент своего бытия, Бог у Спинозы, подчиняясь законам своей природы, действует иначе (I 17 схол.).

¹⁶ Бог обладает свободой выбора относительно того, что Он желает не по необходимости своей природы [Фома Аквинский 2006: 262].

Спиноза повторяет здесь некоторые привычные для античной философии представления о вечности мира. Эта идея получила в истории христианского богословия определение как «ересь оригенизма» [Э.П.Б. 2005: 175]. Спиноза говорил о могуществе Бога (*potestas*) как свойстве его вечной природы, но исключил из проявлений его могущества реализуемую в акте творения волю (*voluntas*).

Таким образом, в построении природного порядка в универсуме Спинозы очевидным образом обнаруживает себя объективная и жесткая механика взаимодействия всех элементов мирового целого, в которую Бог не может вмешиваться, поскольку он сам встроен в нее.

Далее, Бог Спинозы не производит вещи из ничего (*nihilum*), поскольку они следуют (выводятся) из его сущности (природы). Говоря языком традиционной теологии, в богословии Спинозы мир единосущен его создателю (производителю). В христианском понимании акта творения мира Богом термин «рождение» мог бы обозначать неприемлемое для христианского богословия субстанциальное (сущностное, или природное) сродство Творца и твари, в то время как общепринятый термин «творение» в принципе указывает на сущностное, или природное, различие Бога и сотворенного им мира [Лосский 1991: 70]. Соответственно, засвидетельствованное в текстах Спинозы сближение сущности Бога с сущностью произведенных им (вытекающих из него) вещей однозначно утверждает пантеистический смысл акта продуцирования мира Богом: «Всякая идея любого тела или единичной вещи, актуально существующей, необходимо заключает в себе вечную и бесконечную сущность Бога» (II 45)¹⁷.

Коллизия платонизма и натурализма

Натуралистический замысел, притязая на универсальный охват всего пространства бытия, сталкивается с несколькими весьма значимыми проблемами в истолковании генезиса универсума, но, как выясняется, онтологических ресурсов для их решения у него оказывается недостаточно. Ведь здесь о своих прерогативах заявляет еще один субъект спинозовской метафизики – платонизм.

Первая проблема – появление в универсуме Спинозы единичных, конечных и ограниченных по своему существованию вещей (I 28). Ведь каждая подобная вещь может существовать и определяться к действию только другой

¹⁷ В связи со всем вышеизложенным интересны рассуждения Чарльза Талиаферро: «Несмотря на то, что спинозовское описание Бога как природы интерпретировали как механистический натурализм в религиозном облике, я считаю это ошибкой... Спинозовское настойчивое подчеркивание любви к Богу делает его философию (на мой взгляд) глубоко религиозной» [Талиаферро 2014: 207, 210]. Заметим, что используемый автором довольно замысловатый термин «антисупранатурализм» скорее затуманивает смысл проблемы, чем проясняет ее. На примере учения Спинозы можно с определенностью утверждать, что подобного рода *натурализм* (механицизм) не исключает религиозного настроения, соединенного с аффектом любви к Богу, поскольку аффекты выражают механику природы (III 11 схол.).

вещью, также конечной и ограниченной по своему существованию (I 28). Но такому условию появления единичных вещей природы противоречит другое определение, согласно которому все, что имеет «конечное и ограниченное существование», не могло быть произведено абсолютной природой Бога (там же). Другими словами, если все, что вытекает из Бога, должно обладать бесконечным и вечным существованием (I 21), а Бог выступает как абсолютно первая причина вещей, то как бесконечная и вечная природа Бога может порождать конечные и ограниченные по своему существованию вещи?

Спиноза находит ответ на этот вопрос, утверждая, что в этом случае мы имеем дело с таким действием Бога, когда он производит вещи не опосредованно через ряд причин, а «непосредственно» (*immediate*) (I 28 *схол.*)¹⁸. Совершенно очевидно, что в определении судьбы единичных вещей прерогативы Бога однозначно превосходят порядок природных установлений, реализуемый через каузальный ряд. Это первый пример расхождения между правом Природы и могуществом Бога, где компетенции этих двух начал не совпадают.

В этом случае мы сталкиваемся с уже отмеченной нами выше коллизией натуралистического детерминизма и платонизма у Спинозы. Интересно, что в одной из теорем Спиноза утверждает, что модусы божественной природы проистекают из нее необходимо, а не случайно, имея в виду порядок логического и каузального следования, связывающий воедино всю структуру универсума (I 29). Тем не менее в другой теореме он прямо признается, что временное продолжение (*duratio*) нашего тела (единичной вещи или модуса протяженной субстанции) «не зависит» от абсолютной природы Бога (II 30). От чего же тогда зависит существование телесного модуса нашей природы? Он определяется к существованию и действию известным и определенным образом другими причинами, эти в свою очередь – третьими и т.д. Такой образ мироустройства определяется Спинозой как *communis naturae ordo* – это всеобщий или обыкновенный порядок природы, который в целом не выводим из вечной и бесконечной природы Бога, и в нем структура каузальной зависимости складывается на основе взаимодействия конечных вещей между собой (II 26 *королл. доказ.*; II 45 *схол.*).

Вторая проблема также связана с появлением единичных вещей природы, но уже в контексте перехода их из статуса сущности в статус существования¹⁹. Закон причинной взаимосвязи вещей, представляющий собой одно из фундаментальных естественных оснований мироустройства, не может соединить или включить в единый ряд причин и следствий сущность и существование каждой единичной вещи²⁰. Отмеченная выше дифференциация бытия, обозначенная нами как рефлекс платонизма у Спинозы, разделяющего статусы

¹⁸ По этому поводу Геру говорит о «двойной детерминации» единичных вещей: 1) как непосредственно произведенных Богом, 2) как следующих из порядка внешних причин [Guieroult 1968: 338].

¹⁹ Тема, воспринятая Спинозой из схоластической традиции [Жильсон 2004: 321–583; Secada 2004: 77–183].

²⁰ «Сущность вещей, произведенных Богом, не заключает в себе существования... сущность вещей не может быть причиной ни их существования, ни их продолжения. Такой причиной может быть только Бог...» (I 24 *королл.*).

сущности и существования вещей²¹, препятствует этому. Единство сущности и существования является отличительной чертой только субстанции (Бога), у которой сущность заключает в себе существование (I Определение 1) или даже тождественна существованию (I 20). Эта субстанциальная привилегия обретает форму логической и метафизической необходимости: Бог (субстанция) необходимо существует по самой своей природе (I 17 королл. 2), поскольку Бог заключает в себе силу и потенцию бытия (*vis et potentia Dei*), благодаря которым существуют каждая отдельная вещь и сам каузальный строй (II 45 схол.). В отличие от него, важнейший субъект мироустройства у Спинозы – структура каузальной детерминации, или причинной взаимосвязи вещей в универсуме – не может опираться на собственные метафизические ресурсы для наделения единичных вещей сущностью и существованием, будучи зависимым в этом от субстанции (Бога).

В соответствии с вышеизложенным мы можем сделать вывод – как начало существования вещей, так и их пребывание в существовании не могут следовать из их сущности – ни на основании каузальной необходимости, ни на основании аналитической процедуры. Очевидно, что сам по себе закон причинности своими силами не способен инициировать переход от сущности единичной вещи к ее существованию. Это приводит к тому, что сущность вещи оказывается лишенной экзистенциальных полномочий, способных наделить единичную вещь существованием. И, как следовало ожидать, именно участие Бога снова позволяет преодолеть метафизические границы, существующие между эссенциальным и экзистенциальным пространством бытия. Своей силой и мощью Бог у Спинозы выводит вещь из состояния ее сущности в состояние существования, – упраздняя платоническое различие природ и одновременно обходя причинный ряд²².

Очевидно, что дискретная метафизика платонизма не позволила в полной мере реализовать фундаментальный натуралистический проект Спинозы. Самое важное здесь то, что возникающее в системе природы противоречие между двумя названными конструктивными принципами универсума разрешалось вмешательством или прямым участием силы и могущества Бога в продуцирование единичных сущих²³.

²¹ Историю вопроса см.: [Жильсон 2004: 321–583].

²² В иудео-христианской традиции Бог творит все сущее, используя свою личную волю как инструмент творения. У Спинозы же речь идет скорее о создании мира как о реализации *могущества* Бога, составляющего некий объективный (безличный) исток всего сущего (о различии между «безличной необходимостью» языческих философов и «актами божественной воли» в христианском богословии см.: [Брэдшоу 2012: 272]).

²³ Спиноза «Политический трактат» (II § 2): «...как начало существования естественных вещей, так и их пребывание (упорство – *perseverantia*) в существовании не могут быть выведены из их определения (*definitio*). Ибо их идеальная сущность остается той же самой после начала существования, какой она была до начала. Следовательно, как начало их существования, так и их пребывание в существовании не могут следовать из их сущности... Отсюда следует, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самим вечным могуществом (*potentia*) Бога» [Спиноза 1999: 252].

Сила и могущество Бога

Как мы видим, Спиноза вписывает в приведенный выше самодостаточный натуралистический сценарий такие специфические понятия, как сила и могущество Бога (*vis et potentia Dei*). В этом случае мы имеем дело с другой, ненатуралистической разновидностью теологии Спинозы, которая использует свой особый инструментарий и понятия. Вот как он обозначает их присутствие в существующем порядке вещей, или в наличном природном устройстве: «...хотя каждая отдельная вещь определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы» (II 45 схол.). Спиноза связывает известную нам необходимость божественной природы, о которой шла речь (I 16), с некоторой силой (*vis*), пребывающей в Боге, или, что важно, в его природе. Именно эта сила, как выясняется, и наделяет вещи их существованием. То есть существование единичной вещи оказывается производным не только и не столько от существующей в природе структуры каузальной (естественной) детерминации, в которую вписана эта отдельная вещь, а от чего-то большего, что лежит в основании самой этой природной структуры и дает ей жизнь и динамику. Близким по смыслу с понятием «силы» является другой теологический концепт, используемый Спинозой – «мощь», или «могущество» Бога (*potentia Dei*), «в силу которого он существует и действует» (III 6). Вот какими свойствами обладает «могущество Бога»: «могущество Бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность» (I 34), и еще: «...все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога, составляющее причину всех вещей» (I 36). Можно ли считать эти два названных нами термина Спинозы (*vis et potentia Dei*) чисто богословскими понятиями, специфическими характеристиками особой божественной природы, то есть силой и мощью, присущей только Богу как суверенному субъекту, или же речь идет о дублировании одним из высших начал – Богом – исключительно природных функций, просто обозначенных другими именами (натуралистическая версия)?

Возможно, в данном случае мы имеем дело с дифференциацией реалий онтологического порядка, поскольку Спиноза относит к компетенции силы и могущества Бога такую важнейшую его способность, как наделение всех вещей силой, с которой каждая из них пребывает в своем существовании (ее смысл раскрывается в теоремах 6, 7, 8 и 9 части III «Этики»): «...способность (*potentia*), в силу которой отдельные вещи, а следовательно, и человек, сохраняют свое существование, есть само могущество (*potentia*) Бога или природы» (IV 4). Эта сила выражается в реальности в виде стремления (*conatus*) вещи пребывать в своем существовании» (III 7 и далее). Интересно, что в оригинале буквально говорится об «упорстве вещи в своем бытии» (*in suo esse perseverare*): вещи сами по себе (по своей природе) не обладают способностью к существованию, и эту силу они получают от Бога, который по своей природе обладает этим свойством. Экзистенциальная мощь Бога выступает как причина не только бытия, но и существования вещей (I 25).

Заключение

Попытку Спинозы построить систему природы, опирающуюся на натуралистическую методологию и при этом включающую в себя элементы платонизма, нельзя признать вполне удачной. Как оказалось, столь прочно обоснованный базис его универсальной конструкции обнаружил серьезный изъян в своем устроении. Этот дефект был связан именно с тем, что система мира у Спинозы опиралась на многообразные, часто несовместимые или несогласующиеся между собой основания. Многократно усиленные рациональные «подпорки» его теоретической модели универсума, вместо того чтобы укреплять ее несущие конструкции, подобно контрфорсам в средневековом соборе, парадоксальным образом обрушивают ее. В структуре данной рациональной модели мира открываются серьезные прорехи, образовавшиеся в пространстве взаимодействия и взаимного наложения разнородных инструментариев разумной природы. Характерно, что эта нерациональная компонента мира обнаруживается в нем вовсе не в качестве традиционного *asylum ignorantiae*, оставляющего место для Бога как последнего основания причинного порядка – Спиноза говорит об этом в «Этике» (I 36 Прибавление). Место для Бога в натуралистической доктрине Спинозы освобождается совсем по другим основаниям. Участие Бога в построении здания универсума становится необходимым именно потому, что он обладает способностью заполнять иррациональные лакуны в порядке бытия, образующиеся или в результате нестыковки разнородных стратегий законосообразного мироустройства, или вследствие несоразмерности компетенций различных рациональных инструментариев, участвующих в построении разумного космоса. И при решении этой масштабной задачи, заключающейся в своеобразной оптимизации натуралистического сценария, Бог у Спинозы использует совсем иной, неинтеллектуальный ресурс – свою силу и мощь.

Список литературы

- Спиноза 1999 – *Спиноза Б.* Сочинения: в 2 т. СПб.: Наука, 1999.
- Ахутин 1988 – *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988.
- Брэдшоу 2012 – *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе / Отв. ред. А.Р. Фокин. М.: Языки славянских культур, 2012.
- Гусейнов 2001 – *Гусейнов А.А.* Этика // Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 573–581.
- Жильсон 2004 – *Жильсон Э.* Избранное: христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004.
- Ильин 1994 – *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
- Кант 1994 – *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. / Под ред. А.В. Гулыги. Т. 5. М.: Чоро, 1994.
- Лосев 198 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980.
- Лосский 1991 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

Мейендорф 2007 – *Мейендорф И.* Византийское богословие / Пер. В.Г. Марутик. Минск: Лучи Софии, 2007.

Соколов 2001 – *Соколов В.В.* Спиноза // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Под ред. В.С. Степина. Т. 4. М.: Мысль, 2001.

Соколов 1977 – *Соколов В.В.* Спиноза. М.: Мысль, 1977.

Талиаферро 2014 – *Талиаферро Ч.* Доказательство и вера. Философия и религия с XVII века до наших дней / Пер. с англ. С.С. Пименова, Т.В. Малевич; науч. ред. А.Р. Фокин. М.: Языки славянской культуры; Знак, 2014.

Фокин 2005 – *Фокин А.Р.* Воля // Православная энциклопедия. Т. 9. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005.

Фома Аквинский 2006 – *Фома Аквинский.* Сумма теологии / Пер. с лат. А.В. Апполонова. Т. I. М.: Издатель Савин С.А., 2006.

Э.П.Б. 2005 – *Э.П.Б.* Ориген // Православная энциклопедия. Т. 53. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005.

Bennett 1984 – *Bennett J.* A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1984.

Benz 1932 – *Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willensmetaphysik. Stuttgart: Kohlhammer, 1932.

Carriero – *Carriero J.* Conatus and Perfection in Spinoza // Midwest Studies in Philosophy. 2011. Vol. 35. No. 1. P. 69–92.

Della Rocca 2008 – *Della Rocca M.* Spinoza. London; N.Y.: Routledge, 2008.

Deleuze 1968 – *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 1968.

Gueroult 1968 – *Gueroult M.* Spinoza. Tome I: Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

Happ 1971 – *Happ H.* Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff. Berlin: De Gruyter, 1971.

Cooper 2006 – *Cooper J.W.* Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

Levine 2003 – *Levine M.P.* Pantheism. A non-theistic concept of deity. London; N.Y.: Routledge, 2003.

Nadler 1999 – *Nadler S.* Spinoza. A Life. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Secada 2004 – *Secada J.* Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Wolfson 1983 – *Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

References

Ahutin, A.V. *Ponyatie "priroda" v antichnosti i v Novoe vremya ("fyusis" i "natura")* [The concept of "nature" in antiquity and modern times ("fusus" and "nature")]. Moscow: Nauka Publ., 1988. (In Russian)

Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade* [Aristotle East and West]. Ed. by A.R. Fokin. Moscow: Yazyki slavyanskih kul'tur Publ., 2012. (In Russian)

Gusejnov, A.A. *Etika* [Ethics], in: *Enciklopedicheskij slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 573–581. (In Russian)

Gilson, E.H. *Izbrannoe: hristianskaya filosofiya* [Selected works: Christian Philosophy]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004.

Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1994. (In Russian)

- Kant, I. *Kritika sposobnosti suzheniya* [The Critique of Judgment], in: *Sochineniya v 8 t.* [Works in 8 vols]. Ed. by A.V. Gulyga. Vol. 5. Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian)
- Losev, A.F. *Istoriya antichnoj estetiki. Pozdnij ellinizm* [History of Ancient Aesthetics. Late Hellenism]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1980. (In Russian)
- Losskij, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj cerkvi. Dogmatischeskoe bogoslovie* [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Moscow: Centr "SEI" Publ., 1991. (In Russian)
- Mejendorf, I. *Vizantijskoe bogoslovie* [Byzantine Theology], transl. by V.G. Marutik. Minsk: Luchi Sofii Publ., 2007. (In Russian)
- Sokolov, V.V. *Spinoza* [Spinoza], in: *Novaya filosofskaya enciklopediya: v 4 t.* [New Philosophical Encyclopedia in 4 vols]. Ed. by V.S. Stepin. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 2001. (In Russian)
- Sokolov, V.V. *Spinoza* [Spinoza]. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)
- Spinoza, B. *Sochineniya: v 2 t.* [Works, 2 vols]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1999. (In Russian)
- Taliaferro Ch. *Dokazatel'stvo i vera. Filosofiya i religiya s XVII veka do nashih dnei* [Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century]. Ed. by A.R. Fokin, transl. S.S. Pimenov, T.V. Malevich. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., Znak Publ., 2014. (In Russian)
- Fokin, A.R. *Volya* [Will], in: *Pravoslavnaya enciklopediya* [Pravoslavnaya enciklopediya]. Vol. 9. Moscow: Pravoslavnaya enciklopediya Publ., 2005. (In Russian)
- Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologiae], transl. A.V. Appolonov. Vol. I. Moscow: Savin S.A. Publ., 2006. (In Russian)
- E.P.B. *Origen* [Origen], in: *Pravoslavnaya enciklopediya* [Pravoslavnaya enciklopediya]. Vol. 53. Moscow: Pravoslavnaya enciklopediya Publ., 2005. (In Russian)
- Bennett, J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1984.
- Benz, E. *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willensmetaphysik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1932.
- Carriero, J. *Conatus and Perfection in Spinoza*, *Midwest Studies in Philosophy*, 2011, Vol. 35, No. 1, pp. 69–92.
- Della Rocca, M. *Spinoza*. London; New York: Routledge, 2008.
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- Gueroult, M. *Spinoza*. T. I. Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- Happ, H. *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin: De Gruyter, 1971.
- Cooper, J.W. *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Levine, M.P. *Pantheism. A non-theistic concept of deity*. London; New York: Routledge, 2003.
- Nadler, S. *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Secada, J. *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Л.Е. Жукова

Аргументы в защиту существования Бога в трудах мыслителей Индийского Ренессанса

Жукова Любовь Евгеньевна – аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Достоевского. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, Набережная реки Фонтанки, д. 15;

e-mail: zhukowa@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-6188-7643

В статье рассматриваются особенности изложения аргументов в защиту существования Бога в трудах мыслителей эпохи Индийского Ренессанса – Раммохана Рая, Свами Даянанда и Свами Вивекананда. Именно в эту эпоху образ Бога обретает статус общечеловеческого идеала. Новые учения о Боге носят межкультурный характер и включают в себя задачи подтверждения существования Бога. Аргументация в защиту существования Бога в трудах основоположника реформации индуизма Раммохана Рая направлена на обоснование единства Бога для всех религий. Адепт ведийского учения Свами Даянанда приводит доводы в защиту бытия Бога в дискуссиях с индийскими атеистическими школами и представителями авраамических религий. Свами Вивекананда стремится подтвердить бытие Бога перед западной аудиторией, для которой научное знание обладает непререкаемым авторитетом. Исследование творчества неоведантистов с помощью сравнительно-исторического и герменевтического методов выявляет склонность всех мыслителей к выдвиганию телеологического аргумента. В статье делается вывод о том, что под влиянием окружающей культурной среды в работах неоведантистов появляются различные по степени близости корреляты аргументов в пользу существования Бога, разработанных в европейской традиции (космологического, морального аргумента и аргумента от религиозного опыта).

Ключевые слова: доказательства существования Бога, телеологический аргумент, космологический аргумент, аргумент от морали, религиозный аргумент, индийская философия, Свами Вивекананда, Раммохан Рай, Свами Даянанда, Индийский Ренессанс

Ссылка для цитирования: Жукова Л.Е. Аргументы в защиту существования Бога в трудах мыслителей Индийского Ренессанса // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 93–109.

Arguments for the Existence of God in Indian Renaissance Thinkers Works

Lyubov E. Zhukova

Russian Christian Humanitarian Academy. 15 Naberezhnaya reki Fonfanki, Saint Petersburg, 191011, Russian Federation;

e-mail: zhukowa@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-6188-7643

The article examines the conceptualization and presentation of arguments defending the existence of God in the works of prominent Indian Renaissance thinkers – Rammohan Roy, Swami Dayananda, and Swami Vivekananda. During this period, the concept of God evolved into the universal ideal. The emerging theological discourse was inherently cross-cultural, incorporating the task of arguing for God's existence. Rammohan Roy, regarded as the founder of Hindu reformation, articulates a defense of God's existence by emphasizing the unity of the divine across all religious traditions. Swami Dayananda, a proponent of Vedic teachings, engages in polemical debates with Indian atheistic schools and representatives of Abrahamic religions to affirm the existence of God. Swami Vivekananda, addressing the Western audience accustomed to the authority of scientific knowledge, seeks to reconcile spiritual and empirical paradigms to demonstrate the existence of God. Applying comparative historical and hermeneutic methods, this study identifies a recurring tendency among these thinkers to employ teleological arguments in their philosophical discourse. The article concludes that, under the influence of the surrounding cultural environment, the works of the neovedantists exhibit correlates of arguments for the existence of God – developed within the European tradition (such as the cosmological, moral, and religious experience arguments) – which vary in their degree of similarity.

Keywords: Substantiations of the Existence of God, teleological argument, cosmological argument, moral argument, religious argument, Indian philosophy, Swami Vivekananda, Rammohan Roy, Swami Dayananda, Indian Renaissance

Citation: Zhukova L.E. "Arguments for the Existence of God in Indian Renaissance Thinkers Works", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 93–109.

Введение

Индийскую философскую традицию в целом не принято считать богоцентристской. Тем не менее в некоторых даршанах (к примеру, веданте, ньяе и вайшешике) вопросы, затрагивающие различные аспекты Божественного, разработаны очень детально. В определенные этапы исторического развития Индии подобные вопросы выходили на первый план и получали новое звучание. Одним из таких этапов выступил период Индийского Ренессанса, который пришелся на XIX – начало XX в. и породил плеяду мыслителей, сформировавших новые социальные и религиозные представления и основавших течение неоведанты. Ярчайшими представителями неоведанты стали Раммохан Рай, Свами Даянанда и Свами Вивекананда.

Несмотря на всестороннюю изученность философских и религиозных воззрений неоведантистов как мировыми, так и отечественными учеными,

особенности построения мыслителями Индийского Ренессанса аргументов в защиту существования Бога не получили должного освещения. Мы постараемся восполнить этот пробел, оспорив мнение О.В. Мезенцевой о том, что аргументы в защиту существования Бога отсутствуют в учениях неоведантистов XIX в., за исключением учения Свами Даянанды [Мезенцева 2001: 126]. Межкультурный характер учений неоведантистов обусловит внимание к компаративистским аспектам изложенных ими аргументов.

Особенности философских разработок мыслителей Индийского Ренессанса обусловлены уникальным сочетанием конкретно-исторических условий формирования их личностей. Раммохан Рай родился в 1772 г. в семье зажиточного брахмана. Мальчик воспитывался в религиозной вишнуитской атмосфере и с детства практиковал созерцание, сосредоточение на имени Кришны, обеты. В 9 лет его отправили на обучение в г. Патну, где Рай получил традиционное исламское образование. Санскритское образование он получил в Бенаресе, где с IX в. существовала школа веданты. Двойное традиционное образование обусловило широту взглядов Рая.

После смерти отца Раммохан устраивается на гражданскую службу Ост-Индской компании, а с 1815 г. обосновывается в Калькутте, где ведет активную социально-реформаторскую и просветительскую деятельность. Особенно известна его борьба за право на жизнь для индусских вдов. В 1828 г. Рай основывает религиозно-общественную организацию «Брахмо Самадж» с идеей служения Единому Богу с учетом авторитета Вед и по христианскому образцу. В 1831 г. реформатор приезжает в Англию, где ведет общественную деятельность, а через два года умирает. Творческое наследие Рая содержит уникальный «триалог религий – индуизма, ислама, христианства» [Скороходова 2018: 31], обогативший индийскую философскую традицию.

Свами Даянанда тоже был выходцем из брахманской семьи. Он родился в 1824 г. в семье ревностных шиваитов, а с 5 лет начал изучать санскрит под руководством родителей [Sarda 1946: 4]. Противником идолопоклонства он стал после праздника Шиваратри, увидев в храме мышь, поедающую подношения Шиве. Эту ночь почитатели Даянанды отмечают до сих пор.

В возрасте 21 года Даянанда тайно ушел из дома и вскоре принял обет санньясына. Пятнадцать лет он странствовал по Индии и изучал священные писания индуизма. С детства знакомый с мимансой, в странствиях он познавал основы веданты и йоги. Считается, что Даянанда стал «одним из самых крупных знатоков философии индуизма» [Мезенцева 1994: 37]. После обучения у гуру Даянанда продолжил поездки по стране с выступлениями о сути священных писаний. Тогда же он начал знакомиться с Кораном и Библией. Даянанда был известен в Калькутте, Бихаре, Варанаси, Бомбее, где общался с представителями разных конфессий. В 1875 г. он создал общество «Арья Самадж», члены которого разделяли идеи непогрешимости Вед, отказа от многобожия, упрощения ритуалов.

Даянанда вел активную проповедническую и просветительскую деятельность до самой смерти в 1883 г. Свои мысли об основах индуистского вероучения он изложил в основном труде «Свет истины» («Сатьяртха Пракаш», 1875). «Модернизаторская» интерпретация Вед Даянанды провозглашала, как и работы Рая,

якобы присущий индуизму строгий монотеизм и полное неприятие идолопоклонства, уходя при этом, в отличие от воззрений Рая, в позицию индоцентризма.

Если деятельность Рая и Даянанды принято условно относить к первому и второму этапам буржуазной реформации индуизма, то творчество Вивекананды (Нарендранатх Датта) приходится на третий этап, начавшийся в 90-ые гг. XIX в. Свами Вивекананда родился в 1863 г. в Калькутте в семье зажиточного адвоката из варны кшатриев. Его отец придерживался либеральных взглядов, а мать была глубоко верующей шиваиткой. Вивекананда познавал ортодоксальную сторону индуизма и перенимал от отца критическое мышление и неприятие религиозного фанатизма. В колледже он хорошо учился, увлекался чтением трудов эволюционистов Спенсера и Дарвина, а также Канта, Шопенгауэра, Конта и Милля.

В студенческие годы Вивекананда вступил в «Брахмо Самадж», а в 1881 г. познакомился с бенгальским проповедником Рамакришной Парамахамсой. Учение Рамакришны было результатом мистического постижения Бога и строилось на идеях веротерпимости и антидогматизма. Общение с наставником укрепило склонность к духовным поискам у Вивекананды, который в год смерти Рамакришны принял монашество и отправился в странствие по Индии. Там он проникся идеей пробуждения угнетенного индийского народа и вскоре поехал в Чикаго на Всемирный парламент религий (1893), чтобы заявить миру о проблемах простых индийцев.

Вивекананда показал себя в Америке зрелым оригинальным мыслителем еще до выступлений на парламенте религий [Burke 1958: 15–45]. После парламента он читает лекции в США и Европе по философии веданты, а в 1896 г. возвращается в Индию как триумфатор. У себя на родине Вивекананда занимается просветительской и проповеднической деятельностью, а в 1897 г. создает общественно-религиозную организацию «Миссия Рамакришны». Вскоре после второй поездки на Запад он умирает у себя на родине в Белуре в возрасте 39 лет. Учение Вивекананды, сформированное в результате полемики с представителями западного общества и под влиянием западного рационализма, включило в себя идеи как индийской, так и западной философских традиций.

Космологический аргумент

В основе космологического аргумента в пользу существования Бога лежит утверждение о существовании случайных вещей, требующих объясняющей их причины. Раммохан Рай приводит подобные утверждения, хотя не формулирует сам аргумент. Мыслитель затрагивает вопрос первопричины мира в своей трактовке «Брахма-сутры», для перевода которой с санскрита он использовал комментарий Шанкары (VII–VIII вв.), перестроив его изложение и добавив свои комментарии.

Перевод «Брахма-сутры» Рая стал провозглашением «символа веры» неоведантизма [Скорородова 2018: 79]. Мыслитель наделил его двумя идеями: утверждением склонности людей к вере в Единого Бога и основательности

такой веры для каждой религии. В своем переводе Рай ставит акцент на утверждении первопричиной мира единого Бога. Как и сторонники космологического аргумента в версии калама, считающие посылку о наличии причины начала всего существующего самоочевидной, Рай не упоминает об этой посылке, и, следуя переводу «Брахма-сутры» Шанкары, отрицает в качестве первопричины мира Веды, пустое пространство, чистый свет, природу, поскольку, согласно Ведам и упанишадам, Бог объявляется первопричиной этих объектов [Roy 1982 I: 8–10]. Мыслитель особенно отрицает в качестве причины мира «богов и богинь этой земли».

Используя, как и Шанкара, рассуждение по аналогии, Рай приводит в пример ошибочность утверждения изначальной причиной вселенной солнца и любого из «небесных божеств». Он цитирует свой перевод сутры II.2.12 из «Катха-упанишады», говорящей о «Едином властителе, Атмане во всех существах» [Упанишады 1992: 109]. «Бог в самом деле один, без другого» [Roy 1982 I: 10], – переводит эту сутру Рай, указывая на недопустимость превращения этой идеи в «ложную и абсурдную». Он добавляет: «И если бы люди признали существование отдельных божеств, то им необходимо было бы признать множество независимых друг от друга творцов этого мира, и это прямо противоречит здравому смыслу и отмеченному выше авторитету Вед» [Ibid.: 11]. Ошибочность мнения о множестве творцов вселенной Рай подтверждает в раннем тексте «Дар верующим в единого Бога» («A Present to the Believers in One God», 1804) [Roy 1982 IV: 951] ссылкой на Коран (4: 51), говорящий, что «Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей» [Коран 2006: 63]. Мыслитель стремится объединить строгий монотеизм ислама с онтологией веданты, а решение вопроса первопричины мира служит у него аргументом в защиту единобожия.

Если Рай разделяет положение «Брахма-сутры» о Боге как действенной и материальной причине [Roy 1982 I: 12], то Даянанда считает Бога только действенной причиной. Посвящая доказательствам существования Бога значительную часть книги «Свет истины», в VII главе Даянанда приводит телеологический аргумент, аргументы от морали и религиозного опыта и фрагмент космологического аргумента [Dayananda 1932: 193], говоря, что существование Бога подтверждается логическими выводами, поскольку причина выводится из ее следствий.

В главе VIII Даянанда заявляет: «Сотворение мира предполагает существование Бога» [Ibid.: 235–236]. При этом его вариант космологического аргумента требует еще и существования материи (пракрити), душ, времени и пространства, которые, как и Бог, не сотворены и вечны. Даянанда выделяет два вида первопричин – абсолютную и относительную. Если к первому виду относятся Бог, пракрити и души, то относительные причины могут одновременно быть следствием одного и причиной другого. Ссылаясь на «Санкхья-карику», Даянанда говорит, что «первое, не имеющее причины, является причиной всех следствий» [Ibid.: 235], что близко по значению к сутре 9, гласящей, что «Ввиду непроезжимости не-сущего, <...> [наличия] бытия причины [у следствия] следствие [пред]существует» [Свет санкхьи 1995: 137].

Даянанда пытается устранить разногласие с положениями «Санкхья-сутр» о том, что существование Бога не может быть доказано из-за отсутствия свидетельств прямого познания, а следовательно, и логических выводов, обращаясь, вероятно, к сутрам I.89–I.92, определяющим непосредственное восприятие как «результат контакта» с объектом и утверждающим «бездоказательность» Ишвары [Сутры санкхьи 1997: 176–178]. По словам мыслителя, это положение имеет отношение к пониманию Бога материальной, но не действенной причиной мира [Dayananda 1932: 204], о чем говорится и в «Санкхья-сутрах». Он трактует Прадхану (первичную материю, лишённую сознания) лишь как материальную причину мира, тогда как классическая санкхья объединяет материальную, инструментальную и целеполагающие причины в Прадхане и не подразумевает действий Бога-Творца.

Концепцию Пракрити как вечной субстанции Даянанда заимствует из санкхьи. Из вайшешики он добавляет идею о том, что «первоприрода» состоит из лишённых сознания и инертных атомов, а также мысль о зависимости процесса сотворения мира от божественной воли. Сотворение вселенной Даянанда сравнивает с изготовлением куска ткани, где ткач выступает аналогом Бога-Творца [Ibid.: 235]. Сочетая идеи разных школ, мыслитель и опровергает адвайтистский тезис о нереальности мира, и сближает свое учение с положениями науки, и сохраняет теистическое содержание этого учения. Всемогущество Бога, по мнению Даянанды, означает лишь способность Бога «совершать все свои действия без чьей-либо помощи» [Ibid.: 234], но не менять законы вселенной, вроде создания следствия без причины. Эта идея идет вразрез с пониманием атрибута всемогущества не только в авраамических религиях, но и в большинстве индуистских верований.

В основе космологического аргумента Вивекананды лежит поиск первопричин существования человека и вселенной. В лекции «Подлинная природа человека» (“The Real Nature of Man”, 1895) мыслитель спрашивает аудиторию, что первично: тело или душа. Он приводит две точки зрения, одной из которых придерживаются религиозные люди, считающие первичной душу, а вторую разделяет современная мыслителю наука, утверждающая, что «то, что мы называем мыслью, является результатом настройки частей машины, которую мы называем телом» [Vivekananda 1947–1964 II: 75]. Вторая точка зрения критикуется Вивеканандой: «Говорить, что сила, называемая душой, является результатом комбинаций молекул тела, значит ставить телегу впереди лошади». Он убежден, что сила, которая формирует тело из материи, – это и есть та самая сила, которая проявляется через это тело.

Пытаясь определить сущность этой силы, мыслитель обращается к священным писаниям, в которых упоминали «светлое тело» (bright body), но из-за наличия формы у светлого тела он считает необходимым признать существование того, что не имеет формы и может управлять светлым телом. Вивекананда заключает, что на эту роль подходит присутствующая всюду и бесконечная душа, или «Атман на санскрите». Утверждая, что «бесконечных не может быть двое» [Ibid.: 78], мыслитель делает вывод, что именно Атман, называемый также Действительным Человеком (Real Man), Универсальным Существом (Universal Being) или Богом, есть первопричина вселенной.

Стремясь сблизить свой взгляд на причину вселенной с научными идеями, Вивекананда говорит: «Когда ученый утверждает, что все вещи являются проявлением единой силы, разве это не напоминает вам о Боге, о котором вы слышите в Упанишадах» [Vivekananda 1947–1964 II: 140]. Он обращается к стиху II.2.9 из «Катха-упанишады», в котором единый Атман сравнивается с единым огнем, «уподобляющимся каждому образу» [Упанишады 1992: 109]. Заявляя, что его тоже можно называть материалистом, поскольку, как материалисты считают, что вселенная произошла из материи, так и Вивекананда убежден, что она произошла из Брахмана [Ibid.: 138], мыслитель снова обращается к аналогии с научным знанием.

В лекции 1900 г. «Цели веданты в современном мире» (“The Claims of Vedanta on the Modern World”) Вивекананда излагает космологический аргумент на основе идеи стремления всех отраслей научного знания к единству. Если наука полагает материю и силу основами бытия, то в основе их взаимодействия должна лежать первопричина, «нечто, что не является ни силой, ни материей, поскольку сила и материя не могут растворяться друг в друге» [Vivekananda 1947–1964 VIII: 233]. Эту первопричину Вивекананда называет Вселенским разумом, или Богом. Мыслитель воспроизводит один из аргументов «физического идеализма», основанный на ложном отождествлении понятий массы покоя и материи [Костюченко 1977: 108], а также объявляет первопричину духовным, а не материальным началом, как это сделали бы ученые. Аргументы Вивекананды созвучны настроениям времени, когда наука в своем развитии достигает значительных успехов.

Телеологический аргумент

Единственным аргументом, явно излагаемым в работах Раммохана Рая, является телеологический, или аргумент от разумного замысла. Биограф Рая Амийя П. Сен, говоря о раннем трактате мыслителя «Дар верующим в Единого Бога», видит в нем телеологический аргумент как один из основных мотивов, которые позднее проявятся в зрелых работах Рая [Sen 2012: 64]. В указанном трактате Рай сначала именует Бога «Единым Сушим, который есть источник гармонического устройства вселенной» [Roy 1982 IV: 947], а затем полностью формулирует телеологический аргумент.

Рай утверждает, что каждый человек «только с помощью острого взгляда и глубокого рассмотрения» природных тайн способен «заключить, что есть Суший, который своею мудростью правит всей вселенной» [Ibid.: 948]. Среди рассматриваемых «тайн природы» мыслитель называет разнообразие форм жизни животных и растений, законы движения звезд, принципы смены состояний объектов живой и неживой природы. Для оценки весомости телеологического аргумента философ Р. Суинберн выделяет пространственную и темпоральную упорядоченности вселенной [Суинберн 2014: 211–212]. Пространственная упорядоченность учитывает сложное устройство тел живых существ либо других объектов вселенной, а темпоральная подразумевает, к примеру, действие в природе одних и тех же законов.

Мысль Рая о пространственном порядке во вселенной проявляется в переводе «Брахма-сутры». Упоминая сутру I.1.2, гласящую: «Поскольку от Него рождение и прочие этого» [Шохин 2023: 148], трактуемую Шанкарой как указание на Верховное Существо, управляющее рождением, существованием и разрушением мира, Рай говорит, что из наблюдения за «разнообразной, прекрасной, удивительной» вселенной и процессами «рождения, существования и разрушения» ее частей человек делает вывод о существовании разумного Творца, подобно выводу о существовании горшечника, создавшего горшок [Roy 1982 I: 7–8]. Мысль о разумном Творце вселенной звучит и в опровержении Раем ряда ее ложно понимаемых первопричин. Так, по словам мыслителя, природа не может считаться независимой причиной мира, поскольку она «лишена взгляда и стремления» и не способна создать упорядоченный мир [Ibid.: 8–9]. На роль первопричины мира не подходят и «лишенные разума атомы».

Во введении к книге «Заповеди Иисуса: путь к миру и счастью» (“The Precepts of Jesus: the Guide to Peace and Happiness”, 1820), содержащей отдельные фрагменты Нового Завета, Рай выделяет два источника происхождения веры, первым из которых выступают традиции предыдущих поколений, а вторым – результат естественного богопознания. Вера в Бога может возникать на основе «внимательного рассмотрения прекрасного мастерства и замысла» в творениях природы [Roy 1982 III: 1]. Несмотря на этическое содержание текста, Рай в самом его начале указывает на общедоступный рациональный источник оправдания веры в Бога.

В переводе «Брахма-сутры» Рай не говорит о цели творения мира, хотя сутра II.1.33 явно указывает в качестве мотива творения развлечение (līlā) Брахмана [Шохин 2023: 162]. Даянанда неоднократно поднимает этот вопрос. В тексте «Дискуссия об истинной вере» («Сатьядхарма Вичар», 1877) Даянанда указывает две цели творения [Дискуссия 1994: 219]. Во-первых, Ишвара создает мир ради проявления своих способностей, что соответствует идее о процессе творения как игры. Во-вторых, мир создается Богом для индивидуальных душ, получающих возможность «вкусить наслаждение» и награду за праведное поведение. Идея творения мира в работах Даянанды несет в себе сотериологическое содержание.

Телеологический аргумент наиболее часто приводится и у Рая, и у Даянанды. Даянанда ставит этот аргумент на первое место в ответе на вопрос: «Как вы можете доказать существование Бога?». Он убежден, что наблюдение за такими качествами мира, как «замысел и разум», приводит человека к выводу о существовании Бога [Dayananda 1932: 193]. Даянанда говорит о неспособности материальной причины вселенной, т.е. праkritи, создавать «упорядоченные изменения» [Ibid.: 231] в материальных вещах. Он иллюстрирует свою мысль образом горшечника и горшка, где материальной причиной является глина, которая не выделяется у Рая.

В «Дискуссии» Даянанда аргументирует существование Ишвары фактом обладания Ишварой уникальным знанием, как создавать мир. «Сколькими знаниями нужно обладать, чтобы изготовить один глаз. <...> Поэтому создавать и поддерживать солнце, луну, мир и подобное под силу только Ишваре»

[Дискуссия 1994: 221], – утверждает мыслитель. В данном фрагменте звучат указания и на пространственную, и на темпоральную упорядоченность мира. В «Свете истины» Даянанда опровергает атеистические взгляды чарваков, джайнистов и буддистов, снова выдвигая в первую очередь телеологический аргумент. На утверждение чарваков о том, что все элементы объединяются в объекты в силу присущих им свойств, Даянанда возражает, что формировать объекты может только сознательное существо, ведь не возникает же сам по себе еще один набор солнца, луны, Земли и других планет [Dayananda 1932: 464–466].

Аргументы в пользу существования Бога разрабатывались и в индийской классической традиции. В труде Удаяны (2-ая пол. X в.), систематизированы доводы ранних мыслителей. Возражение Даянанды чарвакам созвучно первому из восьми аргументов Удаяны (V.1): «Из [природы] следствий, связанности, удержания и прочего, преемственности, доверия, шрути, предложений и определенных чисел доказывается неизменный Всезнающий» [Удаяна 2023: 230]. Аргумент, именуемый «из следствий», трактуется комментатором текста Харидасой Ньяяланкарой: «Земля и все прочие созданы, имея [природу] следствия, подобно горшку» [Там же]. Ньяяланкара указывает на обладание Творца не только желанием творить, но и «непосредственным знанием» материалов для творения. С сочинением Удаяны Даянанду сближает указание на обладание Бога особым знанием и использование классической для индийской философии аналогии горшечника и горшка. В «Дискуссии» Даянанда отвечает исламскому священнику, отрицающему необходимость Творца, если материя существует вечно [Дискуссия 1994: 219–220]. «Вечна причина мира, сотворенное же вечным не является», – говорит Даянанда, утверждая вечность субстанций (глины), из которых созданы объекты мира, но не самих объектов (глиняного горшка). Выстраивание телеологического аргумента в работах Даянанды показывает его приверженность родной философской традиции.

Свами Вивекананда говорил об Удаяне и его «замечательной книге» «Кусуманджали» в своей переписке [Vivekananda 1947–1964 VII: 454]. Зная, что труд Удаяны содержит аргументы в защиту существования Бога, Вивекананда не приводит их в своих выступлениях. Телеологический аргумент излагается им только в западной лекции «Космос: Макрокосм» (“The Cosmos: The Macrocosm”, 1896).

Указывая на гармоничность мироустройства, Вивекананда говорит о действии во вселенной одних и тех же законов: «все в природе начинается с семени, рудимента, тонкой формы, и становится Все грубее, развивается, <...>, а затем снова возвращается к тонкой форме и затухает» [Vivekananda 1947–1964 II: 205]. Мыслитель распространяет природные законы на вселенную в целом и считает, что она должна вернуться в состояние туманности, из которого возникла. Опираясь на «идеалистический вариант» теории причинности, известной как саткарьявада (учение о предсуществовании следствия в причине), Вивекананда говорит о двух состояниях объектов мира – проявленном, или грубом, и непроявленном, или тонком. Переход объектов из тонкого состояния в грубое он объясняет теорией эволюции, аналог которой, по его словам,

содержат «Йога-сутры» Патанджали. При этом Вивекананда аксиоматично заявляет, что любому процессу эволюции предшествует процесс инволюции.

Мыслитель пытается доказать, что весь процесс эволюции был эволюцией единого существа. Это единое существо, или «Высший Разум», существовало всегда, до полного проявления в «самом совершенном человеке» [Vivekananda 1947–1964 II: 209]. Принцип «разворачивания» Высшего Разума подтверждается действием закона сохранения энергии. Именно Высший Разум, по словам Вивекананды, должен быть «Владыкой творения» мира. «Каково наиболее возвышенное представление человека о вселенной?, – вопрошает мыслитель, – Это представление о ее разумности, подгонке одной части к другой, проявлении интеллекта. Попыткой выражения всего этого была древняя теория дизайна» [Ibid.]. Телеологический аргумент завершается выводом в духе изложения знаменитых «пяти путей» Фомы Аквинского: «Этот вселенский разум и есть то, что мы называем Богом».

В четырех работах Вивекананда критикует телеологический аргумент. Разработанный и в индийской философии, этот аргумент необоснованно приписывается им только христианской традиции. Вивекананда ссылается на философа Капила, считающегося автором «Санкхья-сутр», утверждающих, что творение мира не требует действий Личного Бога [Ibid.: 439]. Аргумент от замысла критикуется Вивеканандой и как идея, лишаящая Бога атрибута всемогущества. «Зачем Богу нужен план, схема, или причина, чтобы что-то делать?» [Vivekananda 1947–1964 IV: 98], – говорит мыслитель, понимая замысел как план для строительства некоего объекта. Намерение строительства моста через широкую реку ограничивает Творца в средствах передвижения либо ослабляет из-за тщеславия.

Вивекананда не учитывает разделяемую им идею творения мира как упомянутую в «Брахма-сутре» игру Бога. «Он играет в каждом атоме; Он играет, когда создает землю, солнце и луну; Он играет с человеческим сердцем, с животными, с растениями» [Vivekananda 1947–1964 III: 95], – говорит мыслитель, добавляя, что такая трактовка творения не умаляет совершенство Бога. Вивекананда разделяет с Раем и Даянандой мысль о действии в природе Высшего Разума, но из путей богопознания он отдает предпочтение исследованию внутренней природы человека. Телеологический и космологический аргументы выводятся им из категории первостепенных для западной философии, тогда как для Рая и Даянанды телеологический аргумент обладает наиболее большим весом.

Аргумент от морали

В период Индийского Ренессанса создается новая, отличная от традиционной, этика индуизма. Н. Чоудхури утверждает, что истинное моральное сознание в Индии формировали мыслители Индийского Ренессанса [Chaudhuri 2003: 528–529], причем большинство из них были членами основанного Раммоханом Раем движения «Брахмо Самадж». Именно Рай произвел кардинальный этический переворот в индийской мысли, определяемый Т.Г. Скороходовой

как «гуманизм» с «ярко выраженным религиозным содержанием» [Скороходова 2018: 118].

В своих трудах Рай создает разнящееся с образом Брахмана упанишад представление о милосердном и любящем Боге. Этический характер Бога в воззрениях Раея формируется под влиянием ислама, христианства и адвайтаведанты. Утверждаемые Шанкарой нравственные требования пути к богопознанию синтезируются в творчестве Раея с исламскими и христианскими этическими идеями.

Во введении к «Заповедям Иисуса» Рай говорит о возможности примирения человека со своей природой благодаря двум условиям – убеждению в существовании Творца гармонично устроенной вселенной, а также «соответствующей оценке закона, который учит, что человек должен поступать с другими так, как он желал бы, чтобы поступали с ним» [Roy 1982 III: 1]. Это утверждение созвучно знаменитому высказыванию Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» [Кант 1994: 562]. Раммохан Рай ставит рядом с телеологическим аргументом проблему человеческой морали.

Рай не формулирует аргумент от морали, но говорит о «естественном вдохновении», проявляемом в склонности человека к жизни в обществе, а также «в интуитивной способности отличать добро от зла» [Roy 1982 IV: 957]. Это вдохновение полагается Раем исходящим от самого Бога. Идея связи моральности человека с существованием Творца развивается и в переводах упанишад [Roy 1982 I: 27].

Даянанда приводит аргумент от человеческой морали в ряду своих доказательств существования Бога сразу после телеологического аргумента. «Душа мгновенно направляет разум, а разум – чувства на достижение определенной цели, будь она хорошей... или плохой...», – говорит Даянанда, утверждая, что чувства вызываются не человеческой душой, а Богом [Dayananda 1932: 193]. Праведное поведение индивида объявляется мыслителем первым шагом к спасению. В отличие от Шанкары, Даянанда выдвигает идеал активного индивида, а в отличие от Рамануджи, объявляет индивида ответственным за каждый поступок [Мезенцева 1994: 122–125]. В «Дискуссиях» он поясняет христианину и мусульманину сущность спасения в индуизме. «Когда кто-нибудь желает солгать, Парамешвара, обитающий в нем, предостерегает: “Не поступай так, это плохо”» [Дискуссия 1994: 223]. В случае совершения человеком хороших поступков Парамешвара наполняет его душу блаженством. Бог выступает гарантом осознания моральных истин.

Моральный аргумент содержится и в одной из двух полагаемых Даянандой целей творения мира. Только в сотворенном Богом мире души могут быть вознаграждены за праведное поведение и наказаны за неправедное. Даянанда формулирует еще один вариант аргумента от морали: «Если бы не было Бога, ни одна душа по своей собственной воле не понесла бы наказания за свои грехи» [Dayananda 1932: 486]. Мыслитель считает, что вор не отправляется в тюрьму, а убийца – на виселицу по своей воле [Ibid.: 497], поскольку Бог

содействует приведению в исполнение приговоров. Бог, по мнению Даянанды, помогает человеку осознать моральные истины и создает их.

Ричард Суинберн различает два аргумента от морали. Первый из них апеллирует к факту существования моральных истин, а второй – к факту осознания человеком моральных истин. Аргумент от факта существования моральных истин включает моральный объективизм, что не учитывается Даянандой. Суинберн же отделяет от морали второй аргумент, подразумевающий, что Бог вложил в нас знание о моральной добродетели либо испорченности [Суинберн 2014: 284–286]. Вивекананда, как и Суинберн, считает, что способность человека осознавать моральные истины может иметь сверхприродное происхождение, а моральные истины считает контингентными. «В нашем мире нет ни одной вещи, которую вы могли бы назвать только хорошей или только плохой. <...> Единственный способ остановить зло – это остановить и добро» [Vivekananda 1947–1964 II: 98], – говорит он. Бескорыстная работа над уменьшением страданий других не только дает возможность самому стать счастливым, но и является способом выбраться из противоречий этой жизни [Ibid.: 99]. Вслед за Даянандой Вивекананда придает морали сотериологическое значение.

Истинная мораль именуется Вивеканандой тихим голосом, обладающим «сдерживающей силой над естественными импульсами человека» [Ibid.: 108]. Мыслитель предлагает называть его голосом Бога, результатом воспитания либо как-то иначе. С этого «тихого голоса» начинается духовность человека. Суинберн говорит о наличии у индивида свободы выбора своих поступков: «Причина, по которой Бог наделил людей моральным знанием, – это стремление дать им возможность свободного выбора между добром и злом» [Суинберн 2014: 291]. Об этой же свободе выбора говорит и Вивекананда: «В нашем сознании есть набор идей, который всегда пытается вырваться наружу по каналам чувств, и за ним стоит бесконечно тихий голос, который говорит: “Не выходи наружу”» [Vivekananda 1947–1964 II: 108].

Моральный аргумент в пользу существования Бога приводится Вивеканандой в лекции «Атман» (“The Atman”, 1895). На первом шаге аргумента он спрашивает аудиторию: «Почему все говорят о необходимости делать добро другому?» [Ibid.: 252]. На втором шаге следует ответ: «Потому что, сознавали они это или нет, за всем этим проглядывал вечный свет отрицания всего многообразия и утверждения, что Вселенная едина». На третьем шаге Вивекананда объявляет единство вселенной Богом: «Единую вселенную через чувства мы воспринимаем как материю, через интеллект – как души, а через дух – как Бога» [Ibid.: 253]. Обращение мыслителя к аргументу от морали несет в себе идею противостояния духовному кризису западного общества конца XIX в.

Аргумент от религиозного опыта

Биографы Раммохана Рая утверждают, что личность мыслителя сформировалась под влиянием не только разностороннего образования, но и испытанного религиозного опыта. Так, Д. Чоудхури говорит о склонности юного Рая

к духовным аскезам, его юношеском желании принять монашеский обет, знакомством с мистическими учениями суфиев и неоднократном переживании состояния самадхи [Chaudhuri 1928: 445]. Религиозный опыт способствовал становлению Рая как религиозного реформатора и богослова, но мыслитель не упоминал о нем как достоверном источнике веры в Бога.

Для Свами Даянанды, напротив, переживание опыта встречи с Богом выступает одним из доводов в пользу существования Бога. В ряду доказательств существования Бога Даянанда приводит этот аргумент после телеологического и морального: «Когда душа, освобожденная от всех загрязнений, посвящает себя созерцанию и осознанию Бога посредством йоги, она осознает и себя, и Божественный Дух» [Dayananda 1932: 193]. Этот довод явно наделяется весом, поскольку призван устранить все сомнения, остающиеся после рациональных рассуждений. «Когда мы можем непосредственно осознавать существование Бога, как могут быть какие-либо сомнения?», – говорит Даянанда.

В годы странствий по Индии Даянанда изучал йогу, для которой особенно значим практический опыт. О поисках учителей йоги и собственной практике Даянанда упоминал в своей автобиографии [The Autobiography of Dayananda 1987: 34–36, 43, 45]. В «Дискуссии об истинной вере» мыслитель ставит практику йоги лишь на четвертое место после праведного поведения, изучения вед и общества мудрых людей в ряду средств достижения освобождения [Дискуссия 1994: 224], делая акцент на активной и высоконравственной жизни человека в миру. Но при критике воззрений джайнов аргумент от религиозного опыта выводится на первый план. «Со стороны джайнов неверно отрицать существование Бога на основании отсутствия доказательств прямого познания», – заявляет Даянанда, признавая, что «вечный Высший Дух не воспринимается чувствами» [Dayananda 1932: 484]. Бога можно увидеть только благодаря чистоте сердца, практике йоги и обретению высшего знания. По категорическому утверждению мыслителя, в результате выполнения этих этапов, равно как и этапов наблюдения за чудесным устройством мира, а также ощущения нравственных чувств, «даже идиот не может сомневаться в существовании Бога».

Для Свами Вивекананды аргумент от религиозного опыта становится самым сильным доводом в пользу существования Бога. Одной из причин этого послужило переживание такого опыта под наставничеством бенгальского мистика Рамакришны. «Я видел, как вся вселенная вместе со мной сливалась во всеохватывающей таинственной пустоте!» [The Life of Vivekananda 1960: 48], – описывал позднее свои переживания мыслитель. Осознав во время обучения в колледже Калькутты значимость науки, Вивекананда искал параллели между наукой и индийской философией.

Подразумевая тесную связь религии и науки, Вивекананда говорит о доказательстве (proof) религии. «Что является доказательством существования Бога? Прямое восприятие, пратьякша» [Vivekananda 1947–1964 I: 415], – утверждает он. Чтобы показать достоверность непосредственного восприятия Бога, Вивекананда сравнивает его с чувственным восприятием, приводя в пример восприятие человеком стены. Религия наделяется мыслителем своими «методами исследования», которые должен практиковать каждый стремящийся

к познанию Бога. Вивекананда называет их особыми «методами ментальной культуры, приводящими разум к определенному состоянию» [Vivekananda 1947–1964 VI: 13]. Познание Бога является результатом «концентрации сил разума» [Vivekananda 1947–1964 VII: 59], что достигается за счет непрерывных и систематических тренировок. Утверждение надежности таких тренировок позволяет мыслителю говорить о «науке йоги».

О достоверности религиозного опыта Вивекананда считает возможным судить по учениям мировых религиозных лидеров. При этом он следует принципу показаний, который предлагается Р. Суинберном наряду с принципом доверия в качестве путей оценки доказательной ценности опыта [Суинберн 2014: 396, 418]. Индийский мыслитель обращается к жизням Будды и Христа: «Чувствуйте, как Христос, и вы будете Христом; чувствуйте, как Будда, и вы будете Буддой. <...> Что является доказательством существования Христов и Будд этого мира? Что мы с вами чувствуем то же, что и они» [Vivekananda 1947–1964 II: 307–308]. Это утверждение несет в себе идею единства религиозного опыта для всех религий.

Вивекананда указывает, как и Даянанда, на нравственное совершенство познающего Бога. «Ни у одного нечистого человека никогда не будет силы постичь религиозные истины» [Vivekananda 1947–1964 I: 205], – говорит он, ставя после нравственного совершенства факт выхода познающего в сверхсознательное состояние и соответствие его знания разуму. Важнейшим качеством для стремящегося познать Бога Вивекананда считает бескорыстие. Бескорыстный человек может достигнуть Бога, «не прочитав ни одной религиозной книги, не зайдя ни в одну церковь» [Ibid.: 93]. Вивекананда отрицает возможность переживания религиозного опыта безнравственными людьми, тем самым указывая, как и сторонники современной эпистемологии добродетели, на значимость аффективно-волевых аспектов для доказательной ценности религиозного опыта.

Заключение

Итак, анализ работ мыслителей Индийского Ренессанса свидетельствует о многократном обращении их авторов к аргументам в пользу существования Бога. При этом все мыслители явно выделяют телеологический аргумент. Раммохан Рай считает его самым естественным для человека способом убедиться в существовании разумного Творца мира, Даянанда излагает этот аргумент в духе родной индийской традиции, а Вивекананда, приводя его в одной лекции, в других четырех работах активно критикует. Самопротиворечивость мыслителя может быть связана с его категорическим неприятием христианской идеи творения «из ничего» при одновременном признании целенаправленного действия Бога. Деятельность Вивекананды приходится на конец XIX в., когда телеологический аргумент теряет свою силу на Западе и на первый план выходят аргументы от человеческой природы.

Космологический, моральный аргументы, а также аргумент от религиозного опыта в трудах рассмотренных нами мыслителей представляют собой

скорее аналоги западным аргументам, нежели полноценные доводы в пользу существования Бога. Космологический аргумент не выявлен нами в работах Рая, тогда как работы Даянанды и Вивекананды содержат попытки его изложения на основе синтеза положений нескольких индийских философских школ и на основе аналогий, сближающих взгляд на причину вселенной с научными идеями. В трудах Раммохана Рая аргумент от морали и аргумент от религиозного опыта не обнаружены, тогда как Даянанда и Вивекананда приводят их полноценные формулировки. Вивекананда, наследие которого выступает своеобразным итогом неоведантистских учений, излагает аргумент от морали как ответ на угрозу духовного кризиса западного общества конца XIX в. и выдвигает попытки обоснования религиозного опыта, сопоставляя этот опыт с научными знаниями.

Список литературы

- Дискуссия 1994 – Дискуссия об истинной вере / Пер. с хинди О.В. Мезенцевой // Мезенцева О.В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Даянанды. М.: ИФ РАН, 1994. С. 213–231.
- Кант 1994 – Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994.
- Коран 2006 – Коран / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. 3-е изд. М.; СПб.: Феникс, 2006.
- Костюченко 1977 – Костюченко В.С. Вивекананда. М.: Мысль, 1977.
- Свет санхьи 1995 – Лунный свет санхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.
- Мезенцева 2001 – Мезенцева О.В. Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени // Универсалии восточных культур / Отв. ред. М.С. Степанянц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
- Мезенцева 1994 – Мезенцева О.В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Даянанды. М.: ИФ РАН, 1994.
- Мюррей 2010 – Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии / Пер. с англ. М.: Библиейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. 410 с.
- Упанишады 1992 – Упанишады. Кн. 2 / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992.
- Скороходова 2018 – Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018.
- Суинберн 2014 – Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- Сутры санхьи 1997 – Сутры философии санхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1997.
- Удаяна 2023 – Удаяна. Ньяякусуманджали // Шохин В.К. Ишваравада: философский теизм в Индии. Исследования и тексты. М.: Директ-Медиа, 2023. С. 226–232.
- Шохин 2023 – Шохин В.К. Ишваравада: философский теизм в Индии. Исследования и тексты. М.: Директ-Медиа, 2023.
- Burke 1958 – Burke M. Swami Vivekananda in America: New Discoveries. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958.
- Chaudhuri 2003 – Chaudhuri N. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai; Delhi: UC Press, 2003.
- Chaudhuri 1928 – Choudhuri D. Ram Mohun Roy. The Devotee // Modern Review. 1928. Vol. 44 (262). No. 4. P. 444–446.

- Roy 1982 – *Roy Raja Rammohun*. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo Publications, 1982.
- Sarda 1946 – *Sarda H.B.* The Life of Dayananda Saraswati. Ajmer: Vedic Yantralaya, 1946.
- Sen 2012 – *Sen Amiya P.* Rammohun Roy: A Critical Biography. New Delhi: Penguin, 2012.
- The Autobiography of Dayananda 1987 – The Autobiography of Dayananda Saraswati. New Delhi: Manohar, 1987.
- Dayananda 1932 – *Swami Dayananda*. The Light of Truth. An English Translation of the Sat-yartha Prakasha by Chiranjiva Bharadwaja. Madras: The Arya Samaj, 1932.
- The Life of Vivekananda 1960 – The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples. Calcutta: Advaita Ashrama, 1960.
- Vivekananda 1947–1964 – Vivekananda Swami. The Complete Works. Vols. 1–8. Mayavati; Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.

References

- Diskussiya ob Istinnoj Vere* [The Discussion about the True Faith], transl. by O.V. Mezenцева, in: Mezenцева O.V. *Mir Vедиjskih Istin. Zhizn' i Uchenie Svami Dayanandy* [A World of Vedic Truths. The Life and Teaching of Swami Dayananda]. Moscow: IPh RAN, 1994, pp. 213–231. (In Russian)
- Kant I. *Kritika Prakticheskogo Razuma* [Kritik der Praktischen Vernunft], in: Kant I. The Works: in 8 vols. Vol. 4. Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian)
- Koran* [Quran], transl. by I.Yu. Krachkovsky. 3rd Publ. Moscow; Saint Petersburg: Fenics Publ., 2006. (In Russian)
- Kostyuchenko V.S. *Vivekananda* [Vivekananda]. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)
- Lunnyj Svet Sankkh'i [The Moonlight of Sankhya], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Ladomir Publ., 1995. (In Russian)
- Mezenцева O.V. *Koncepciya Boga v indijskoj filosofii Novogo i Novejshego vremeni* [The Concept of God in the Indian Philosophy of Modern and Modern Times], in *Universalii vos-tochny'h kul'tur* [The Universals of Oriental Cultures]. Moscow: IV RAN, 2001, pp. 122–140. (In Russian)
- Mezenцева O.V. *Mir Vедиjskih Istin. Zhizn' i Uchenie Svami Dayanandy* [A World of Vedic Truths. The Life and Teaching of Swami Dayananda]. Moscow: IPh RAN, 1994. (In Russian)
- Murray M., Ray M. *Vvedenie v Filosofiyu Religii* [An Introduction to the Philosophy of Religion], transl. by A. Vasilyev. Moscow: BBI Publ., 2010. (In Russian)
- Upanishady* [The Upanishads] Book 2, transl. by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1992. (In Russian)
- Skorokhodova T.G. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt Rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vos-tokovedenie Publ., 2018. (In Russian)
- Swinburne, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], transl. by M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki Slavyanskoj Kul'tury Publ., 2014. 464 pp. (In Russian)
- Sutry Filosofii Sankkh'i [The Sutras of Sankhya Philosophy], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Ladomir Publ., 1997. (In Russian)
- Udayana. N'yayakusumandzhali [Nyayakusumanjali], in: Shokhin V.K. *Ishvaravada: Filoso-fskij Teizm v Indii. Issledovaniya i Teksty* [Ishvaravada: the Philosophical Theism in India. Research and Texts]. Moscow: Direct-Media Publ., 2023, pp. 226–232. (In Russian)
- Shokhin V.K. *Ishvaravada: Filosofskij Teizm v Indii. Issledovaniya i Teksty* [Ishvaravada: the Philosophical Theism in India. Research and Texts]. Moscow: Direct-Media Publ., 2023. (In Russian)

Burke M. *Swami Vivekananda in America: New Discoveries*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958.

Chaudhuri N. *Autobiography of Unknown Indian*. Mumbai; Delhi: UC Press, 2003.

Choudhuri D. "Ram Mohun Roy. The Devotee", in: *Modern Review*. 1928. Vol. 44 (262), No. 4, pp. 444–446.

Roy Raja Rammohun. *The English Works* / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo Publications, 1982.

Sarda H.B. *The Life of Dayananda Saraswati*. Ajmer: Vedic Yantralaya, 1946.

Sen Amiya P. *Rammohun Roy: A Critical Biography*. New Delhi: Penguin, 2012.

The Autobiography of Dayananda Saraswati. New Delhi: Manohar, 1987.

Swami Dayananda. *The Light of Truth*. An English Translation of the Satyarth Prakasha by Chiranjiva Bharadwaja. Madras: The Arya Samaj, 1932.

The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples. Calcutta: Advaita Ashrama, 1960.

Vivekananda Swami. *The Complete Works*. Vols. 1–8. Mayavati; Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

Е.В. Логинов

Пирс и реальность Бога

Евгений Владимирович Логинов – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии. Философский факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1;

e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru
ORCID: 0000-0001-9883-1854

Статья посвящена анализу так называемого «забытого» аргумента Чарльза Сандерса Пирса в пользу реальности Бога, который был впервые опубликован в 1908 г. Сначала демонстрируется христианский характер мышления американского философа. Предлагается общая схема анализа теистических аргументов, на основе которой далее исследуются рассуждения Пирса. Рассматриваются определения Бога и реальности по Пирсу, затем описываются формальная структура его доказательства и эпистемический стандарт, которому оно должно соответствовать. Далее приводится сам «забытый» аргумент и методологические комментарии, которыми Пирс сопровождал свое рассуждение. Также ставится и решается классификационный вопрос о месте аргумента Пирса в семействе теистических доказательств: утверждается, что, несмотря на содержательные сходства с классическими аргументами в пользу бытия Бога, аргумент Пирса скорее направлен на решение религиозной проблемы поклонения, чем на метафизическую проблему существования Бога. Обсуждаются возражения на «забытый» аргумент, встречающиеся в современной исследовательской литературе. Ключевое возражение утверждает, что аргумент Пирса не предоставляет независимых оснований для перехода от формулировки теистической гипотезы к ее принятию в качестве истинной. В заключение предлагается переформулировка аргумента, учитывающая это и другие возражения.

Ключевые слова: Пирс, теистические аргументы, теизм, атеизм, поклонение, забытый аргумент, аргумент от разумного замысла

Ссылка для цитирования: Логинов Е.В. Пирс и реальность Бога // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 110–130.

Peirce and the Reality of God

Evgeny V. Loginov

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation;

e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru

ORCID: 0000-0001-9883-1854

This paper undertakes a critical analysis of Charles Sanders Peirce's so-called "neglected argument" for the reality of God, originally published in 1908. The study begins by identifying the Christian character of Peirce's reasoning. A general analytical framework for examining theistic arguments is proposed, which serves as the basis for a detailed exploration of Peirce's reasoning. Central to this analysis are Peirce's definitions of God and reality as well as the formal structure of his argument and the epistemic standards it seeks to satisfy. The paper also examines the methodological commentary provided by Peirce in conjunction with his argument. Furthermore, the study addresses the classificatory question of where Peirce's argument stands within the broader taxonomy of theistic proofs. While acknowledging substantive parallels with classical arguments for God's existence, the paper contends that Peirce's argument is more aptly understood as addressing the religious problem of worship rather than the metaphysical problem of God's existence. The paper also engages with contemporary scholarly critiques of the neglected argument, particularly the objection that Peirce fails to provide independent justification for transitioning from the formulation of a theistic hypothesis to its acceptance as true. In response to these critiques, the conclusion proposes a reformulation of Peirce's argument that incorporates these objections, thereby offering a more robust and defensible version of his original thesis.

Keywords: Peirce, theistic arguments, theism, atheism, worship, neglected argument, argument from design

Citation: Loginov E.V. "Peirce and the Reality of God", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 110–130.

0. Введение

Чарлз Пирс был христианским философом как по воспитанию и культуре, так и по личному выбору. И его вера не была чисто биографическим фактом, она оказывала серьезнейшее влияние на разные аспекты его философии¹. В 1863 г. Пирс писал: «Христианство не есть некое учение, не есть возможный закон; это действительный закон – закон царства. Какого царства? "Все покорил

¹ Видимо, сложная связь между христианством и философией существует даже в самых технических областях наследия Пирса: так, тезис о нередуцируемости трехместных отношений к двухместным, видимо, косвенно связан с отказом от антитринитаризма, а теория знаков имеет некоторое отношение к употреблению слова σημειον (знак/чудо) в Евангелии от Иоанна, которое было у Пирса любимой частью Писания, и служило поводом для критики юмовского аргумента против чудес. Все эти герменевтические вопросы я выношу за скобки в этой статье.

под ноги его²» (W 1: 107)³. В отношении мнений своего секулярного века американский философ полагал, что, будучи сам опытным экспериментальным ученым, не должен принимать публицистический материализм всерьез: «Когда наступит завершение нашего века, а скептицизм и материализм сделают свое дело, наша вера будет гораздо сильнее, чем когда-либо прежде» (W 1: 114).

Изучение религиозно-философских взглядов Пирса полезно как для общего понимания духовной ситуации в его эпоху, так и для более точной оценки его научных достижений. Однако в этой статье я сосредоточусь не на исторических, а на концептуальных вопросах. Допустим, что мы бы спросили Пирса: почему *стоит* придерживаться христианских⁴ воззрений, есть ли у нас для этого хорошие основания? Что бы он нам ответил?

Исследования этого вопроса стоит начать с того, чтобы разобраться в отношении Пирса к традиционным доказательствам бытия Бога: онтологическому, космологическому и телеологическому. Если проделать такую работу, то мы можем понять следующее⁵. Пирс считал, что мы можем рассуждать о Боге: Он не является чем-то принципиально непознаваемым. Однако классические доказательства не работают. Онтологический аргумент говорит о *существовании* Бога, а, по Пирсу, нужно, как мы увидим ниже, говорить о Его *реальности*. Космологический аргумент говорит о *сущем* в начале мира, а космология Пирса предполагает, что в начале было *ничто*. Телеологический аргумент подменяет религиозное отношение к священному калькулированием свидетельств, а потому неадекватно предмету. Почему же тогда Пирс считает, что мы можем быть теистами на разумных основаниях? Или теизм можно принимать лишь иррационально?

Если бы мы так спросили Пирса, то он бы сказал, что основанием для его теизма является прямое восприятие Бога, а не логическое рассуждение (CP 6.613⁶). Возможно, такой ответ может быть понятен человеку, у которого был мистический опыт, но все остальные вправе сказать, что у них просто такого восприятия нет, и они не доверяют отчетам такого рода. Пирс понимает эту трудность. Его ответ на нее следующий: «Рассматривая личность, [моя. – Е.Л.] философия вынуждена принять учение о личном Боге; но при рассмотрении общения она не может не признать, что если существует личный Бог, то мы должны иметь непосредственное восприятие этой личности и действительно находиться в личном общении с ним. Если это так, то возникает вопрос, как возможно, чтобы существование этого существа когда-либо вызывало сомнения у кого-либо. Единственный ответ, который я могу дать в настоящее время, заключается в том, что стоящие перед нами факты, пристально

² Евр. 2:8.

³ Здесь и далее запись типа (W x: y) указывает на Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, где x – номер тома, а y – страницы.

⁴ Теизм является родовым понятием для христианства. В этой статье я буду разбирать теистическое рассуждение, имея в виду, что целью его является обоснование именно христианского теизма.

⁵ Я проделал такую работу в: [Логинов 2024].

⁶ Здесь и далее запись типа (CP x.y) указывает на Collected Papers of Charles Sanders Peirce, где x – номер тома, а y – страницы.

на нас смотрящие, далеко не во всех случаях являются теми, которые легче всего различить. Это было замечено в незапамятные времена» (CP 6.162).

Из того, что Пирс тут говорит, следует, что даже если мы не можем доказать существование Бога и принимаем теизм на основе прямого восприятия Его, то мы все же можем пояснить, как именно прямое восприятие может в данном случае служить хорошим основанием для теизма. Потому что, как уверяет нас американский философ, если Бог есть, то у всех есть и прямое восприятие Его; просто не все это понимают. И философия должна помочь разъяснить этот вопрос.

Это Пирс и делает, предлагая так называемый «забытый» аргумент в пользу реальности Бога⁷. Он был впервые представлен в 1908 г., но долгое время не привлекал внимание исследователей. Начиная со второй половины XX в. и благодаря таким ученым, как Джон Смит, который хотел противопоставить спекулятивную философию религии тем ограничениям, которые привнес в американскую университетскую культуру логический позитивизм, интерес к этому рассуждению Пирса растет. Некоторые исследователи считают, что рассуждения Пирса предвосхищают некоторые аспекты теологии процесса [Kohatyn 1982: 66]. Такие философы и теологи, как Роберт К. Невилл, Питер Очс, Майкл Рапоса, Роберт Коррингтон, Джон Райдер и другие представляют самостоятельные философские подходы, которые отталкиваются от аргумента Пирса⁸.

«Забытый» аргумент можно рассматривать разными способами⁹. Мы можем пытаться соотнести этот материал с другими частями наследия Пирса: это историко-философская задача. Или мы можем пытаться аккуратно «вынести» этот аргумент из сложного контекста пирсовских систем мысли (их более чем одна) с целью понять, что его рассуждения могут дать людям, которые не обязаны разделять другие части его наследия: это задача философии религии. В этой статье я буду рассматривать задачу второго типа. Я собираюсь представить рассуждение Пирса в насколько возможно сильной форме и выделить положения, с которыми мог бы не согласиться разумный критик. Однако в этой статье я не ставлю задачу дать финальную оценку эффективности этого аргумента.

Для обсуждения рассуждения Пирса в рамках этого подхода полезно внести некоторые уточнения методологического характера о том, как я предлагаю анализировать аргументы в пользу теизма.

⁷ Оригинальная статья Пирса: [Peirce 1908]. Републикация: (CP 6.452–485). Также существуют «Добавление» (Additament) (CP 6.486–490) и несколько рукописей. Рассматривать этот материал принято вместе с работой «Ответы на вопросы, касающиеся моей веры в Бога» 1906 г. (CP 6.494–519). Детали см.: [Schmidt 2018].

⁸ См.: [Slater 2015: 160, 170–177].

⁹ «Забытый» аргумент часто признается одной из самых загадочных мыслей Пирса. Причем история недоумения по его поводу начинается с редактора журнала, который получил статью с этим аргументом и который спросил Пирса: «В чем же, собственно, заключается ваш забытый аргумент?» [Rohr 2019: 429]. Этот вопрос часто приходит в голову читателям рассматриваемого текста.

00. Методология

Аргумент – это последовательность высказываний, которая предлагается в качестве хорошего основания принять высказывание, которое является заключением аргумента¹⁰. Аргумент в пользу теизма должен быть такой последовательностью высказываний, а заключением должно быть высказывание «Бог есть», «Стоит верить в Бога» или нечто аналогичное. Для некоторых целей полезно различать «доказательства» и «аргумент», имея в виду, что первый термин сказывается об аподиктических рассуждениях, а второй указывает на вероятностные. Однако если мы принимаем фаллибилистскую эпистемологию (как делает это Пирс), то это различие перестает быть острым (что верно и для самого Пирса, который использует и термин “proof”, и термин “argument” в своей работе по обоснованию реальности Бога).

Тогда приведение каждого аргумента может быть представлено через следующую последовательность шагов:

1) Мы определяем, что хотим доказать: даем определение терминам «Бог» и «реальность»/«существование».

2) Мы раскрываем, что в данном случае означает «доказать»: указываем, какого стандарта рассуждения мы намерены держаться.

3) Проводим само доказательство.

4) Проверка: действительно ли доказательство: а) логически правильно; б) его посылки истинны, насколько мы это можем знать; в) проверяем релевантность или адекватность оснований аргумента заключению¹¹.

5) Решение проблемы поклонения¹².

Такое понимание структуры теистического доказательства определяет и то, как я буду анализировать аргумент Пирса.

¹⁰ Я использую слово «аргумент» как синоним слов «доказательство», «рассуждение», «довод», «указание на основание» и т.п. Однако было бы странно говорить, например, «онтологическое рассуждение» вместо «онтологический аргумент».

¹¹ По моим наблюдениям, часто встречается ситуация, когда рассуждение логически правильно, а посылки, видимо, верны, но было бы неразумно согласиться с заключением *лишь* на том основании, что рассуждение выполняет условия корректности и истинности посылок. Например: 1) если $2+2=5$, то Йошкар-Ола – столица России; (2) Йошкар-Ола не столица России, (3) значит, $2+2 \neq 5$. В данном случае рассуждение корректно, посылки истинны, но было бы нелепо считать, что $2+2 \neq 5$ *именно потому*, что Йошкар-Ола не столица России. Другой пример: (1) если Иван хочет, чтобы его статьи цитировали коллеги, он сам должен цитировать статьи коллег; (2) Иван хочет, чтобы его статьи цитировали коллеги; (3) значит, Иван должен цитировать статьи коллег. Кажется очевидным, что если Иван решит цитировать коллег *только* для того, чтобы цитировали его самого, то он будет поступать из оснований неправильного типа.

¹² Проблема поклонения заключается в следующем: даже если мы смогли доказать существование всесовершенного существа, это еще не служит достаточным основанием для утверждения о существовании Бога религиозной традиции – такого, с которым можно общаться, к которому можно обращаться в молитвах, который дарует надежду и заслуживает почитания. Этот вопрос непосредственно связывает онтологический вопрос «существует ли Бог?» с религиозной темой богообщения. Об этом см. ниже.

1.1. Определение Бога

«Бог» определяется Пирсом как имя собственное, которое обозначает необходимого творца мира (СР 6.452, СР 6.506)¹⁵. В этом качестве Бог постоянно творит нас и, видимо, остальной мир тоже, намереваясь сделать нас по настоящему взрослыми (СР 6.507). Кроме этого о Боге Пирс считает нужным сказать следующее:

Он – личность (СР 6.157).

Этот творец бесконечен (W 1: 44; СР 6.494).

Он есть *бестелесный чистый ум* или *дух* (СР 6.490). Поскольку созерцание творения может вдохновить нас на какие-то великие дела, то Пирс сравнивает это созерцание с общением с великим человеком или чтением трактатов великого философа. Пирс не считает, что Богу можно *буквально* приписывать разум, ведь разум, по Пирсу, прямо связан с восприятием, а восприятие предполагает неожиданность и удивление, что, видимо, не должно быть свойственно совершенному существу. То же самое верно и в отношении приписывания Богу сознания: последнее, по Пирсу, прямо связано с телом, а у Бога, как у Бога, тела нет (СР 6.489).

Но и отличие «ума» и «сознания» Бога и нашего ума и сознания не дает нам оснований для апофатического богословия, так как «открытия науки, позволяющие нам *предсказывать* ход развития природы, убедительно доказывают, что, хотя мы и не можем мыслить ни одну мысль самого Бога, мы можем, так сказать, уловить фрагмент Его Мысли» (СР 6.502). Иными словами, у нас есть положительное представление о Боге, а не отрицательное (об этом см.: [Potter 1996: 193]).

Бог *всеведущ*. Но знание Бога настолько существенно отлично от нашего, что сам вопрос о том, что такое «действие божественного ума» (например, познавательное) не имеет смысла; тем не менее Пирс готов утверждать, что в каком-то смысле Бог всеведущ, правда, его всеведение скорее похоже на волю, чем на знание; и также Он воздерживается от многознания (СР 6.508).

Непогрешимость (infallibility). Бог стоит выше всякого самоограничения или закона, а потому не связан и моралью, но понятие Бога подразумевает «эстетическое духовное совершенство» (СР 6.510).

Всемогущество. Пирс считает несомненным, что Бог обладает таким свойством. Но вот в каком смысле – это трудный вопрос, который Пирс подробно не обсуждает. В конце концов, считает он, у нас просто нет возможностей для серьезного обсуждения способностей Бога (СР 6.509).

¹⁵ Пирс говорит о «трех Вселенных опыта», что отражает его представления о категориях первичности, вторичности и третичности, но обсуждение этого вопроса я выношу за скобки. Ценные комментарии о трех мирах, в частности о том, что третий мир – это нечто личностное, и это нечто, связанное с ростом и жизнью, можно найти в работе [Gilmore 2006]. Гилмор даже считает возможным сопоставлять воззрения Пирса с мнениями индийского философа Вайна Делории.

Важно отметить, что Пирс прямо отрицает, что Бог имманентен природе, что исключает определение американского философа как пантеиста или панэнтеиста¹⁴.

Дэннис Кохатин (Kohatyn) видит в CP 6.490 еще одно рассуждение о прояснении понятия Бога [Kohatyn 1982: 68–69]. Предположим, что у нас есть полное объяснение каждого факта во Вселенной. Тогда причина возникновения всей Вселенной не может быть частью Вселенной без возникновения бесконечного регресса. Поскольку причина мира тогда не может быть чем-то, то она должна быть ничем. Ничто по определению содержит в себе все противоположности. Поэтому описание того ничто будет близко к описанию вневременного бестелесного духа, мыслящего обо всем сразу. Это Пирс считает прагматическим раскрытием понятия «Бог». Если прагматизм уравнивает вещь с теми привычками, которые у нее есть (“what a thing means is simply what habits it involves”), то ничто «за пределами» мира обладает всеми привычками, а потому трудно отличимо от понятия всесущества. Однако ни Пирс, ни Кохатин не делают из этого довольно туманного пассажа собственно теистического вывода, поэтому я не буду тут подробно его рассматривать.

Исходя из этого обзора, вполне можно сказать, что Пирс принимает относительно стандартный теистический взгляд.

1.2. Определение реальности

Что такое «реальность»? Этот термин, как считает Пирс, был изобретен в XIII в. для того, чтобы обозначать нечто, что обладает свойствами, т.е. характеристиками, которые являются достаточными для идентификации носителя этих свойств, и которыми это нечто обладает независимо от мнения отдельного человека или некоторой группы людей. Так, тот факт, что спящий спит, является реальным, тогда как само содержание его сна реальным в этом смысле не является. Определенная независимость от сознания – это отрицательная характеристика реального. Положительная же его характеристика связана с пирсовской теорией истины: реальность есть предмет, представленный во мнении, к которому суждено прийти научному сообществу¹⁵. Таким образом, реальность, с одной стороны, не зависит от того, что любое конечное число людей о ней думает, а с другой, как несколько таинственно заявляет Пирс в своих эпистемологических работах, не факт, что не является независимой от мысли вообще (thought in general) (W3: 273–274).

«Реальное» нужно отделять от «существующего», потому что «существование», по Пирсу, означает реакцию или взаимодействие. В этом смысле сказать «Бог существует» нельзя, не становясь фетишистом (CP 6.495): бесконечный Бог, о котором идет речь, не может существовать, потому что существование, будучи реакцией, всегда ограничено.

¹⁴ См.: [Schmidt 2018: 7].

¹⁵ Различие положительной и отрицательной характеристики реальности см.: [Gilmore 2006], хотя он проводит это различие несколько иначе, чем я.

Таким образом, мы пытаемся обосновать тезис, что Бог независим от нашего ума, но поддается его познавательным усилиям.

2. Что значит «доказать»?

Приводя свое доказательство, Пирс разводит *аргумент* и *аргументацию*. Аргумент – это любой процесс разумного мышления, целью которого является формирование определенного убеждения. Аргументация же есть аргумент, исходящий из четко сформулированных посылок. Пирс считает, что если существует благой Бог, то мы могли бы, естественно, ожидать, что существует аргумент, который убедительно бы это доказывал. Однако довод, который хочет представить Пирс, не является аргументацией в указанном смысле, а его заключение не будет высказыванием метафизической теологии, а руководством к действию. Это замечание имеет прямое отношение к тому, что выше я назвал проблемой поклонения: если Пирсу удастся его рассуждение, то оно, в отличие от многих других теистических доводов, автоматически решает проблему поклонения. Немыслимо, что человек примет пирсовский теизм и при этом ничего не изменит в своей жизни. Но чтобы судить, успешно ли его рассуждение, надо понять, по каким стандартам нам предлагают его оценивать. Предлагаемая свой довод, Пирс довольно подобно рассуждает о том, как он видит процедуру доказательства.

С точки зрения Пирса, любое исследование развивается от ретродуктивной гипотезы к индуктивной проверке следствий этой гипотезы, которые получены из нее дедуктивно. При этом позитивная информация появляется только на первом этапе, ведь дедукция способна лишь прояснить, а индукция – лишь проверить эту информацию. Рассмотрим эти стадии (CP 6.468).

(1) *Ретродукция* – метод спонтанных догадок. Любое исследование начинается с обнаружения какого-то явления, которое кажется исследователю удивительным. Тогда исследователь начинает обдумывать проблему со всех доступных ему точек зрения и в итоге выдвигает гипотезу, которая ему объясняет то, что он наблюдает. Такой способ рассуждения Пирс называет ретродукцией, выводом от последствий к предшествующему¹⁶.

¹⁶ Обычно Пирс называет выдвижение гипотезы не «ретродукцией», а «абдукцией». В основном исследователи считают эту терминологическую замену невинной (см. например: [Anderson 1995: 169; Clanton 2014]). Однако Георг Беренс высказывает разумные сомнения в этом. С его точки зрения, ретродукция подразумевает просто переход от данных к гипотезе, тогда как абдукция подразумевает и такой переход, и предварительную и критическую оценку гипотезы. Беренс также обращает внимание на то, что выбор гипотезы на основании ее естественности в эпистемологии Пирса скорее соответствует априорному, а не научному методу [Behrens 1995]. Это замечание кажется мне действительно опасным для рассуждения Пирса. Однако, как будет ясно далее, Пирс все же пытается давать критическую оценку теистической гипотезе, сравнивая ее с механическим детерминизмом как альтернативным и нетеистическим объяснением всего сущего. Другое дело, делает ли он достаточно в этом направлении.

(2) *Дедукция*. Важной особенностью ретродукции является то, что истинность посылок и правильность формы рассуждения не гарантирует истинность заключения. Абдукцию нужно проверять. На этапе дедукции мы извлекаем из гипотезы все возможные эмпирически проверяемые следствия. Дедукция состоит из двух подэтапов.

(2.1.) *Прояснение (Explication)* состоит в логическом анализе самой гипотезы.

(2.2.) *Демонстрация, или Дедуктивное рассуждение (Demonstration, or Deductive Argumentation)*. В пределе дедуктивное умозаключение должно быть непосредственным (*Corollarial*), т.е. заключение должно прямо, механически, следовать из посылок, а не быть опосредованным другими логическими шагами (*Theorematic*)¹⁷.

(3) *Индукция*. Получив следствия из нашей гипотезы дедуктивным методом, мы должны соотнести их с опытом. На этом этапе выясняется, является ли гипотеза вообще адекватной, нужно ли ее скорректировать и т.п. Это мы делаем в три этапа.

(3.1) Сначала мы *классифицируем*. Классификация подчиняет порядок опыта порядку идей, закладывая ожидания о том, что мы в опыте будем готовы увидеть.

(3.2) За этим следуют грубые испытания (*Probations*). В результате мы получаем грубые обобщения, которые могут быть опровергнуты любым следующим испытанием.

(3.3) И, наконец, мы занимаемся постепенной индукцией, более нюансированным и статистически выверенным вариантом индуктивного исследования, когда результат каждой пробы оценивается по его вкладу в общую оценку правдоподобности гипотезы.

Разницу между (3.2) и (3.3) может помочь уловить следующий пример. С точки зрения грубой индукции 100% больных СПИДом умирают. Постепенная индукция же оценивает вероятность смерти каждого отдельного больного с учетом индивидуальных особенностей его организма, не утверждая, что именно эта болезнь с необходимостью будет вести к летальному исходу¹⁸.

Установив то, что мы хотим доказать, и как мы хотим это сделать, самое время перейти к самому доказательству.

3.1. Аргумент Пирса

Пирс считает, что нет смысла приниматься за дело доказательства реальности Бога, если мы садимся за стол с целью взвесить все разумные доводы «за» и «против», потому что такое исследование, с его точки зрения, никогда не будет честным, мы никогда не сможем осмыслить все свои предрассудки, склоняющие нас к неискренности. Вместо этого стоит отдаться чистой,

¹⁷ Об этом нетривиальном различии см.: [Pietarinen 2014].

¹⁸ Пример взят отсюда: [Nadelman 1993].

бесцельной¹⁹, незаинтересованной игре, мечтательности, свободно обдумывая разные вещи и особенно связи между вещами (CP 6.457). Это занятие Пирс называет медитацией, или “Musement”. Для таких занятий Пирс рекомендует рассвет и сумерки. Важно не только не ставить целей, но и ограничений: для человеческого разума нет ничего принципиально непознаваемого (ср.: W 2: 213), были бы силы, время и желание разобраться.

Итак, нам рекомендуют поэкспериментировать со свободным рассуждением, которое при этом не ставит себе заранее целью сформировать теистическое убеждение, ведь это нарушило бы чистоту эксперимента. На что же нужно медитировать? Пирс рекомендует думать про красоту цветов, бабочек, деревьев и заката, а также про природу удовольствия и боли. Рассуждения на такие психологические темы естественно, считает он, приводят к размышлениям о метафизике. Тут от разнообразия мира можно перейти к его однообразию: сколько всего достигается путем комбинирования небольшого количества элементов мира, которое управляется сравнительно небольшим числом законов природы! Затем мы переходим к рассмотрению единообразия в природе²⁰. И тогда нам становится интересен феномен развития (growth).

В точки зрения Пирса, только что вы прочитали образец размышления, который неизбежно (inevitably) приведет к гипотезе о реальности Бога. Но дело не в том, что феномен роста нельзя объяснить иначе, чем постулируя творца. Напротив: его, конечно, можно объяснять действием случая. Более того, если Бог есть необходимое сущее, то так и должно быть, несколько таинственно объявляет Пирс. Но суть в том, что такого рода объяснение никак не удовлетворяет психологическую потребность в получении объяснения феноменов, над которыми вы медитируете. Почему же нельзя удовлетвориться этим объяснением? Пирс пытается ответить на этот вопрос следующим образом.

Представьте, что наука дает нам полное натуралистическое объяснение всего человеческого поведения, и это объяснение достаточно авторитетно, чтобы вы в него поверили. Но даже при этом вам будет казаться странной мысль о том, что вы и другие люди лишены разума и поступаете не по своей свободной воле.

Однако аналогия, считает Пирс, тут явно неполная, так как гипотеза о Боге в любом случае будет чем-то уникальным, потому что она постулирует бесконечно недоступный (incomprehensible) объект, в то время как любая гипотеза как таковая предполагает, что ее объект правильным образом мыслится в свете этой гипотезы. Поэтому наша гипотеза о Боге должна представлять собой нечто неопределенное (vague²¹).

¹⁹ Комментарии о бесцельности см.: [Trammell 1972: 17].

²⁰ Видимо, мы можем считать единообразие формой порядка в природе, в отношении которого Пирс считал, что никто не может разумно отрицать его наличие, но при этом любая точная формулировка сути этого порядка будет вызывать вопросы. Об этом см.: [Potter 1996: 176].

²¹ Vague – это, по Пирсу, один из видов неопределенности. Другим является общность. Например, «человек смертен» – какой человек? любой, какого ни возьми. Этот случай общности

И все же, несмотря на неопределенность гипотезы, Пирс уверен, что «любой нормальный человек, рассматривающий [все. – Е.Л.] Вселенные в свете гипотезы о реальности Бога и проводящий эту линию размышлений с научной чистотой сердца, будет до глубины души потрясен красотой этой идеи и ее великой практичностью, вплоть до искренней любви и обожания своего строго гипотетического Бога и до желания прежде всего привести все свое поведение и все источники действия в соответствие с этой гипотезой» (СР 6.458).

3.2. Структура аргумента Пирса

Уверен, что многие люди тут сочли бы своим долгом не согласиться с Пирсом. Но Пирс уверяет, что в указанном им смысле в реальность Бога верят почти все, а те ученые, которые отрицают теизм, просто не понимают своей собственной веры, потому что склонны к излишним уточнениям, а те, кто склонны давать слишком много определений, путаются²², когда речь заходит о расплывчатых понятиях здравого смысла (к которым относится и Бог) (СР 6.496, см. также 6.446).

Прежде, чем переходить к критическому анализу аргумента, полезно задержаться на том, как сам Пирс предлагал рассматривать его структуру. Он считал, что его рассуждение состоит из трех разных аргументов.

Первый аргумент Пирс называет «скромным» (humble) аргументом: свободная игра ума неизбежно приведет к вере в Бога. Дж. Калев Клэнтон пишет, что «на первый взгляд, скромный аргумент может вообще не показаться аргументом <...>» [Clanton 2014: 177], ср.: [Oya 2021: 90]. И это правильно, если мы понимаем под «аргументом» последовательность высказываний, которая предлагается в качестве хорошего основания принять высказывание, которое является заключением аргумента. Но, как и отмечалось выше, тут Пирс использует слово «аргумент» в смысле «любой мыслительный процесс, разумно направленный на создание определенного убеждения» (СР 6.456). Таким образом, на первом этапе нашего исследования мы просто должны о чем-то думать, а Пирс будет рассчитывать на то, что *рано или поздно, так или иначе* мы придем к мысли о реальности Бога. В таком действительно скромном виде это выглядит, полагаю, довольно правдоподобно.

отличается от следующего рода примеров: «В этом месяце случится что-то великое» – тут термин «что-то великое» объективно vague, тут нельзя сказать «какое ни возьми» [Potter 1996: 175]. Поттер также показывает, что именно vagueness позволяет нам иметь представление о Боге, корректируя антропоморфные соображения о священном и давая доступ к мышлению о бесконечном [Potter 1973: 249]. Брэндон Дэниел-Хьюз совершенно разумно добавляет, что любое более специальное представление о Боге, например, представление Символа веры, вряд ли было бы совместимо с духом свободной медитации [Daniel-Hughes 2015: 124].

²² Вне зависимости от того, верно ли это объяснение Пирса и действительно ли верят в Бога те, кто говорят, что не верят, и вне зависимости от того, что будет правильно думать о «забытом» аргументе, мы должны с большим скепсисом относиться к любым заявлениям, которые исходят из «логики подозрения» и претендуют на чтение в чужих душах.

Второй аргумент, который Пирс называет собственно, «забытый аргумент», показывает, что скромный аргумент является естественным плодом свободной медитации, поскольку каждое сердце будет восхищено красотой идеи о реальности Бога. Идея тут в том, что скромный аргумент основан на чувстве, которое доступно, как считает Пирс, всякому, а поэтому этот аргумент «обращается к любому уму – от самого некультурного хама до самого сильного аналитического философа (to the most powerful analytic philosopher)» (MS 844²³).

Третий аргумент показывает, что скромный аргумент – это случай первой стадии любого исследования. Дуглас Андерсон называет этот аргумент «научным аргументом» [Anderson 1990: 350], Гэри Э. Кесслер – «абдуктивным аргументом» [Kessler 1998: 112]. Грубо говоря, суть тут в том, что рассуждение Пирса о Боге – это не некоторая странная медитация, а обычный процесс выдвижения гипотез.

Соотношение этих трех аргументов верно, на мой взгляд, объясняет Боуман Кларк: «скромный аргумент» – это основной аргумент в пользу реальности Бога. Остальные аргументы “гнезда”²⁴ – это, в некотором смысле, аргументы о природе “скромного аргумента”» [Clarke 1977: 277]. Андерсон остроумно увязывает скромный аргумент, забытый аргумент и научный аргумент с тремя способностями: чувство, воление и мышление [Anderson 1990: 351].

3.3. Вопрос классификации

Исследователи по-разному характеризуют трехступенчатый аргумент Пирса. Кесслер считает, что рассуждение Пирса явно не является традиционным теистическим доказательством, потому что это не переход от посылок к заключению [Kessler 1998: 111], а Джордж Беренс полагает, что забытый аргумент вполне вписывается в традицию доказательств бытия Бога [Behrens 1995: 202]. Я не считаю, что мы должны уделять особое внимание различию аргумента и аргументации (мы всегда можем формулировать послылки в неточных терминах), которое предлагает Пирс. Применительно к обсуждению Бога также не вижу разницы между метафизическими истинами и высказываниями, прямо применимыми к жизни (*directly applicable to the conduct of life* – (CP 6.457)), если под этим различием не иметь в виду проблему поклонения. Поэтому позиция Беренса кажется мне более взвешенной.

²³ Эта рукопись, входящая в корпус документов о «забытом» аргументе, была создана в 1908 или 1910 гг. (первое более вероятно). Разумеется, речь не идет об «аналитической философии» в современном историографическом смысле, потому что такого смысла в начале XX в. еще не существовало, хотя соответствующее ему явление уже было: и Рассел, и Мур уже опубликовали некоторые из своих наиболее влиятельных работ. У Пирса речь идет просто про человека, занимающегося анализом философских проблем.

²⁴ Так сам Пирс называет совокупность скромного, забытого и научного аргументов.

Кто-то видит в аргументе Пирса версию онтологического аргумента²⁵, кто-то – космологического аргумента²⁶ или аргумента от разумного замысла [Clarke 1977: 278]. Что ж тогда забытого в забытом аргументе? С точки зрения Пирса, забыт не этот довод, а доводы про этот довод: «...аргументы, называемые космологическими, апостериорными и т.д., подобны этому [аргументу], только не учитывают духовную и чувственную стороны, они становятся обычными “аргументами” за счет отсутствия религиозного элемента в их заключениях» (MS 861, цит. по: [Anderson 1990: 359]).

С моей точки зрения, самое академически щедрое понимание аргумента Пирса будет полагать, что он пытается обосновать не тезис «существует Бог» или «Бог реален», а тезис «Стоит верить в Бога», где под «верой» мы понимаем в широком смысле понятие богообщение. Такое понимание позволяет учесть фокус на эмоциональной составляющей того восхищения красотой мира, который присутствует в тексте Пирса. Этот аспект должен быть применен к решению проблемы поклонения: рассуждение Пирса должно сформировать теистическое убеждение такого типа, чтобы сам вопрос о том, заслуживает ли Бог нашего поклонения, был бы бессмысленным. В этом смысле, с точки зрения классификации, я бы сгруппировал «забытый» аргумент скорее вместе с аргументом воли к вере У. Джеймса и пари Паскаля, которые тоже можно рассматривать как скорее предлагающие разумные основания для веры в Бога, а не для выражения ученого согласия с тезисом «Бог есть». При этом аргумент Пирса отличается от рассуждений Паскаля и Джеймса тем, что не концентрируется на получении *пользы* от веры, а скорее упирает на *красоту*.

4.1. Анализ аргумента Пирса

Полагаю, что многие могут сказать, что либо вообще не видят тут никакого доказательства, либо что рассуждения Пирса довольно слабые и не дают хороших оснований принимать теизм. Вполне очевидно, что тут в лучшем случае есть гипотеза, но нет ни дедукции, ни индукции, чего требуют собственные стандарты Пирса. Совершенно неясно, как неопределенность Бога, которая является, согласно Пирсу, условием его теистического рассуждения, сочетается с весьма конкретными характеристиками совершенной

²⁵ Например, Смит считает, что между классическим онтологическим аргументом и аргументом Пирса есть нечто существенно общее: они делают упор на медитацию, а не на формальную аргументацию, как современные версии онтологического аргумента [Smith 1981]. Рапоза считает, что аргумент Пирса нужно понимать как экспериментальный вариант онтологического аргумента [Raposa 2020: 227]. В письме У. Джеймсу 1905 г. Пирс пишет, что принимает некоторую форму онтологического аргумента (CP 8.262), что противоречит его собственным оценкам этого рассуждения на протяжении всей его жизни. Вполне можно допустить, что Пирс тут и имеет в виду свое рассуждение, представленное в 1908 г.

²⁶ Хизер Л. Наделман считает, что аргумент Пирса содержит элементы как космологического, так и онтологического аргумента [Nadelman 1993: 87].

личности, которую он описывает. Действительно ли возможно столь бесцельное рассуждение, которого требует Пирс? Мы можем сомневаться в том, что медитирующий неизбежно придет к гипотезе о реальности Бога²⁷. Разве не может быть так, что медитация окончится ничем? Разве не может прийти в голову не теистическая, а пантеистическая, панэнтеистическая, политеистическая, атеистическая и т.п. гипотеза, гипотеза о слабом Боге, гипотеза о безличном Абсолюте, о Дао или о природе Будды и т.п.? А если кому-то на ум пришла именно теистическая гипотеза, то «и что с того?» [Kessler 1998: 113]. Мало ли какие мысли приходят нам в голову. Эту конкретную мысль Пирс считает естественной? Почему это должно быть интересно кому-то, кроме биографов самого Пирса? А если это действительно естественно, то разве мы не можем совершать ошибки, выдвигая естественные на первый взгляд объяснения²⁸?

Иными словами, мы можем свести все эти сомнения к двум пунктам:

1. Возможно, что я не сформулирую гипотезу о Боге.
2. Возможно, что я сформулирую эту гипотезу, но воздержусь от ее поддержки в силу отсутствия достаточных на то оснований.

Я полагаю, что второе возражение опаснее первого. В конце концов, мы можем считать слово «неизбежно», которое использовал Пирс, риторическим преувеличением. Главное, что существует множество людей, которые могут сформировать теистическую гипотезу. Таким образом, главная проблема аргумента в том, что есть разница между тем, чтобы сформулировать какую-то гипотезу и принять ее как истинную. Есть ли Пирсу что ответить на эту проблему?

Пирс сам прямо ставит вопрос о том, какого рода обоснованность (validity) присуща результату первого этапа его исследования (CP 6.475). В текстах Пирса можно выделить три связанные между собой стратегии ответа на этот вопрос.

Первая стратегия состоит в опоре на принцип: мы не можем не принимать гипотезу, если мы уже ее приняли. Излишне говорить, что это крайне неудовлетворительный ответ. И Пирс это понимает: этот ответ просто описывает положение дел и не дает теоретического обоснования, которое подобает предоставлять разумному существу (CP 6.476). Идея Пирса тут, видимо, состоит в том, что гипотезы, которые формулирует наш разум, не случайны, и их происхождение нельзя объяснить механически, дарвинистски. Более того, он говорит, что знает целых три или четыре независимых способа вычисления, которые демонстрируют нелепость детерминистических объяснений прогресса в науке²⁹. Впрочем, это и неважно, так как даже при истинности материализма

²⁷ Знаменитый пирсовед Кристофер Хуквей писал, что, следуя рекомендациям Пирса, он не может достичь того эффекта, который тот описывает (по: [Clanton 2014: 181]). См. также: [Оуа 2021: 94].

²⁸ Каталог подобных сомнений см. в работах: [Behrens 1995; Kessler 1998; Clanton 2014; Daniel-Hughes 2015].

²⁹ Как можно понять из рукописей, которые цитирует Дж.А. Шмидт, Пирс имеет в виду, что наши гипотезы о мире слишком легко оказывались верными, чтобы это было возможно при

у нас сохраняется разум, и этот разум определяет наши действия. «В ходе научного прогресса присутствует разум, интерпретация, логика, и это неопровержимо доказывает <...>, что человеческий ум должен быть настроен (at-tuned to) на истину вещей для того, чтобы открыть то, что он открыл. Это самая основа логической истины» (CP 6.476; CP 6.503).

Верно это или нет, но это ответ на другой вопрос. Спрашивалось о том, каков эпистемический статус теистической гипотезы, которая пришла кому-то в голову при медитации. В ответ нам сказали, что в целом люди склонны искать и находить истину. Насколько я понимаю, эти два положения могут иметь независимые друг от друга истинностные оценки.

Второе основание, которое Пирс предлагает в пользу своего теизма: он является более простой гипотезой (видимо, чем атеистический материализм). Но простоту Пирс понимает не как «логическую простоту» (количество типов постулируемых сущностей), а как «легкость» (*facile*) и «естественность», как «то, что подсказывает инстинкт», в конце концов, «если у человека не будет естественных склонностей, соответствующих природе, у него вообще не будет шансов понять природу» (CP 6.477). Однако ясно: из того, что у нас есть в принципе успешные познавательные способности, не следует, что стоит принимать любую гипотезу, которую они формулируют.

Третье основание, которое можно найти в материалах, близких к «Забытому аргументу...», касается теории сомнения Пирса (CP 6.500). Он считает, против Декарта, что сомнение в чем-то – это не возможность представить обратное, а реальное и неприятное состояние сознания, вызванное тем, что у нас есть серьезные доводы против какого-то положения. Утверждение, что нечто сомнительно, нужно обосновывать так же, как и любое другое заявление: недостаточно сказать, что мы *можем* это не принимать (“*silly raref doubts*”). Тогда то, в чем мы не сомневаемся, должно рассматриваться нами как истинное.

Это звучит довольно убедительно, однако это никак не помогает теизму. Когда мы рассматриваем доказательства реальности Бога, то нам интересно, есть ли основания считать, что Он – не фантазия, а не то, есть ли основания у нас сомневаться в теизме. Даже если у нас нет оснований сомневаться в теизме, может быть так, что у нас нет оснований и его принимать. Например, у меня нет никаких оснований сомневаться в истинности истории, которую рассказывает «Энума Элиш». Я никогда не видел оснований не согласиться с этой историей: в ней нет противоречий и нет фактов, которые исключают ее истинность. Я не принимаю ее как истину, потому что *в пользу* этого нет оснований, а не потому, что *против* есть достаточно хорошие основания. Но я вполне допускаю, что созерцание истоков Тигра и Евфрата зародило бы во мне мысль: «А может быть, все возникло из смешения Тиамат и Апсу...?». Вряд ли Пирс хочет сказать, что в таком случае мне стоило бы обязательно согласиться с этой мыслью. Иными словами: дело не в том, есть ли у кого-то

простом переборе случаев: так, он считает, что орбиту Марса верно описали с 18-ой попытки, хотя число возможных гипотез чуть ли не бесконечно [Schmidt 2018: 6].

основания критиковать теизм, а в том, есть ли у кого-то основания принимать теизм.

Итак, наша проблема была в том, что неясно, как от формулировки гипотезы перейти к ее принятию. Доводы Пирса тут не кажутся достаточными. Я не думаю, что мы можем дать такие основания, которые сделают этот переход *обязательным*. Можно, конечно, использовать материалы обсуждения современного космологического аргумента от тонкой настройки, указывать на то, что константы в мире имеют такое значение, что это повышает вероятность истинности теистической гипотезы. Вне зависимости от того, весомы эти соображения или нет, они относятся к «теологии свидетельств», которую Пирс отбрасывает как неадекватную священному статусу обсуждаемого предмета³⁰. Поэтому наиболее перспективный путь переформулировки аргумента Пирса состоит не в том, чтобы дать дополнительные основания для перехода от формулировки теистической гипотезы к ее принятию, а к обходу этой проблемы.

4.2. Новая формулировка аргумента Пирса

Основная идея моей переформулировки состоит в следующем: если человек уже сформировал теистическое убеждение, размышляя над порядком и красотой мира, то для него будет рационально приемлемо верить в Бога до тех пор, пока вес атеистических или антиатеистических аргументов не заставит его передумать. Почему это может быть убедительно?

Пусть мы начинаем некоторое философское исследование, сталкиваясь с каким-то фундаментальным вопросом: существует ли Бог? есть ли свобода? существует ли внешний мир? есть ли объективная мораль? и т.п. Мы пытаемся ответить на этот вопрос, отталкиваясь от тех убеждений, которые мы уже имеем в тот момент, когда мы оказались поставлены перед вопросом. И мы вправе их держаться до тех пор, пока мы не поймем, что вес контраргументов существеннее, чем наша привязанность к некоторому уже принятому убеждению. Мы не можем начинать исследования с чистого листа, притворяясь, что «подвесили» все свои убеждения. Если мы так сделаем, то нам просто не от чего будет отталкиваться. Поэтому если некто уже сформировал теистическое убеждение, рассматривая красоту и упорядоченность мира, то он вполне вправе придерживаться своей точки зрения.

Такой взгляд на познание позволяет нам обойти случай, когда человек сформулировал теистическую гипотезу, но не принял ее, так как не нашел достаточных на то оснований. Мы должны признать, что аргумент Пирса не обладает дедуктивной силой и не является аподиктическим силлогизмом. Вполне может быть, что два человека одновременно сформировали некоторую гипотезу, но при этом один ее принял, а другой – нет. Но это просто означает, что они выбирали себе разные входные платформы для дальнейшего исследования. Применительно к нашему случаю это значит следующее. Теист,

³⁰ Об этом см.: [Логинов 2024].

который перешел от формулирования гипотезы к ее принятию, должен будет рассматривать атеистические аргументы, чтобы понять, нужно ли ему менять свои взгляды. Атеист должен делать то же самое в отношении теистических аргументов. Одна платформа тут не является более привилегированной, чем другая.

Однако мы не можем использовать такие стандарты рассуждения бесконтрольно. Хотя все мы действительно неизбежно начинаем любое рассуждение с каких-то вещей, которые кажутся нам правдоподобными, мы не можем одобрять ситуацию, при которой кто-то из нас начинает с каких угодно убеждений. Представьте, что нам нужно спорить с человеком, который заявляет, что он всерьез верит в концепцию Великой Силы из «Звездных войн»³¹. Вправе ли он требовать от нас оснований против его позиции, а не в пользу того, что его позиция не имеет оснований? Кажется, это было бы неоправданно по отношению к нам, *too much to ask*. Поэтому нам нужны какие-то критерии, пусть самые общие, которые позволили бы нам разделить абсурдные убеждения и те, которые мы должны воспринимать всерьез. Как раз тут мы и используем идею Пирса о естественности теизма.

Попробуем представить весь аргумент более формально.

1. Мы хотим обосновать, что *стоит верить в Бога*, при этом под «верой» мы понимаем богообщение, включающее надежду на Его милость, покорение Его воле, доверие Его слову, восхищение Его могуществом и т.п.
2. Под обоснованием мы понимаем указание на основания, в силу которых мы придерживаемся тех или иных взглядов.
3. Мы должны принять *принцип доверия познавательным способностям*: если убеждение сформировалось естественным образом, то это скорее означает, что мы должны его принять, чем отказаться от него.
4. Мы должны принять *принцип консерватизма в отношении убеждений*: если было принято некоторое убеждение и при этом пока неизвестны основания против этого убеждения, то стоит продолжать принимать это убеждение.
5. Принимая это убеждение, мы естественно решаем проблему поклонения, так как существует мотивирующая связь между восхищением красотой Вселенной и благодарностью Создателю этой красоты.

Тогда,

1. Если теистическая гипотеза сформировалась естественным способом, то не будет интеллектуально предосудительным, если вы ее примете.
2. Если теистическая гипотеза сформировалась в результате осмысления красоты и упорядоченности мира, то она сформировалась естественным способом.

³¹ Возможно, эту идею тоже можно воспринимать всерьез. Но я имею в виду абсурдный случай, когда человек просто поверил в вымышленную духовную систему, а не вполне нормальный случай, когда художественное произведение вдохновило кого-то на духовный поиск.

3. Фактически теистическая гипотеза сформировалась в результате осмысления красоты и упорядоченности мира.
4. Следовательно, она сформировалась естественным способом.
5. Следовательно, это скорее означает, что не будет интеллектуально предосудительным, если вы с ней согласитесь.

Хотя термины «естественный» и «интеллектуально предосудительный» являются нечеткими и могут вызывать вопросы, все же настоящая проблема касается посылки (2). Верна ли она? В ее поддержку мы можем использовать три утверждения.

А. *Социологическое предложение.* Кажется правдоподобным, что люди на самом деле часто приходят к теизму на основании чего-то вроде «народной» версии аргумента от разумного замысла (так же как они часто отказываются от веры в Бога на основании «народной» версии проблемы зла). Это предположение должно быть эмпирически обосновано.

В. *Историческое обобщение.* Представляется не слишком грубым обобщением утверждение, что уже в древних культурах божественное прочно ассоциировано с порядком. Мы можем видеть это в достаточно древней ассоциации Ра с Маат, Мардука с упорядочиванием, Ахура-Мазды с ашей, ведических богов с ритой и т.п. Нечто подобное, хотя и в сильно редуцированном виде, можно найти и в китайской культуре. Это положение требует дальнейшего исследования в рамках истории религии.

С. *Признание философов.* Кажется, *естественность* связи между Богом и порядком признается многими философам из числа тех, кто являются критиками аргумента от разумного замысла. Я приведу только трех, подразумевая, что этот список легко расширить: Дэвид Юм, Иммануил Кант (В652), Дэниел Деннет. Это положение должно уточняться историками философии.

Это рассуждение соответствует той формальной структуре, которая, согласно Пирсу, у него должна быть: гипотеза, дедуктивный вывод (что должно быть верно, если гипотеза верна), указание на индуктивную проверку (ее требуют положения А-С).

Если положения А-С дают основания согласиться с (2) и если принимают принципы доверия и консерватизма, то мы вполне можем разумным образом получить основания принимать теистическую позицию без того, чтобы эти основания носили решающий характер. Такое понимание «забытого» аргумента Пирса, как мне представляется, может быть полезно в современных обсуждениях проблемы доказательств бытия Бога и рациональности веры. Любой, кто с ним не согласен, теперь может указать на то положение, которое представляется ему или ей неправдоподобным.

Список литературы

Логинов 2024 – Логинов Е.В. Пирс и доказательства существования Бога // Историко-философский ежегодник. 2024. Т. 39. С. 140–210.

Anderson 1990 – Anderson D.R. Three Appeals in Peirce's Neglected Argument // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1990. Vol. 26. No. 3. P. 349–362.

Anderson 1995 – *Anderson D.R.* Peirce's God of Theory and Practice // *Revista Portuguesa de Filosofia*. 1995. Vol. 51. No. 1. P. 167–178.

Behrens 1995 – *Behrens G.* Peirce's "Third Argument" for the Reality of God and Its Relation to Scientific Inquiry // *The Journal of Religion*. 1995. Vol. 75. No. 2. P. 200–218.

Clanton 2014 – *Clanton J.C.* The Structure of C.S. Peirce's Neglected Argument for the Reality of God: A Critical Assessment // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 2014. Vol. 50. No. 2. P. 175–200.

Clarke 1977 – *Clarke B.L.* Peirce's Neglected Argument // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1977. Vol. 13. No. 4. P. 277–287.

CP – *Peirce C.S.* *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. In 8 vols / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss, A.W. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931–1935, 1958.

Daniel-Hughes 2015 – *Daniel-Hughes B.* The Neglected Arguments of Peirce's Neglected Argument: Beyond a Theological Dead-End // *American Journal of Theology and Philosophy*. 2015. Vol. 36. No. 2. P. 121–139.

Gilmore 2006 – *Gilmore R.* Existence, Reality, and God in Peirce's Metaphysics: The Exquisite Aesthetics of the Real // *The Journal of Speculative Philosophy*. 2006. Vol. 20. No. 4. P. 308–319.

Kessler 1998 – *Kessler G.E.* A Neglected Argument // *The Paideia Project On-Line (Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy in Boston, MA, 10–15 August 1998)*, URL: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliKess.htm>] (дата обращения: 23.11.24).

Kohatyn 1982 – *Kohatyn D.* Resurrecting Peirce's "Neglected Argument" for God // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1982. Vol. 18. No. 1. P. 66–74

Nadelman 1993 – *Nadelman H.L.* Baconian Science in Post-Bellum America Charles Peirce's "Neglected Argument for the Reality of God" // *Journal of the History of Ideas*. 1993. Vol. 54. No. 1. P. 79–96.

Oya 2021 – *Oya A.* Charles S. Peirce's Natural Foundation for Religious Faith // *Teorema: International Journal of Philosophy*. 2021. Vol. 40. No. 3. P. 87–99.

Peirce 1908 – *Peirce C.S.* A Neglected Argument for the Reality of God // *The Hibbert Journal*. No. 7. 1908. P. 90–112.

Pietarinen 2014 – *Pietarinen A., Bellucci F.* New Light on Peirce's Conceptions of Retroduction, Deduction, and Scientific Reasoning // *International Studies in the Philosophy of Science*. 2014. Vol. 28. No. 4. P. 355–373.

Potter 1973 – *Potter V.* Vaguely Like a Man: The Theism of C.S. Peirce // *Roth R.* (ed.) *God Knowable and Unknowable*. N.Y.: Fordham University Press, 1973. P. 241–254.

Potter 1996 – *Potter V.G.* C.S. Peirce's Argument for God's Reality: A Pragmatist's View // *Potter V.G.* *Peirce's Philosophical Perspectives*. N.Y.: Fordham University Press, 1996. P. 169–194.

Raposa 2020 – *Raposa M.L.* *Theosemiotic*. N.Y.: Fordham University Press, 2020.

Rohr 2019 – *Rohr D.* The Humble Argument Is Musement on God's Great Argument // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 2019. Vol. 55. No. 4. P. 429–453.

Schmidt 2018 – *Schmidt J.A.* A Neglected Additament Peirce on Logic, Cosmology, and the Reality of God // *Signs*. 2018. Vol. 9. P. 1–20.

Slater 2015 – *Slater G.C.S.* *Peirce and the Nested Continua Model of Religious Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Smith 1981 – *Smith J.E.* The Tension between Direct Experience and Argument in Religion // *Religious Studies*. 1981. Vol. 17. No. 4. P. 487–497.

Trammell 1972 – *Trammell R.L.* Religion, Instinct and Reason in the Thought of Charles S. Peirce // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1972. Vol. 17. No. 4. P. 487–497.

W1 – Peirce C.S. Writings of Charles S. Peirce. Vol. I. 1857–1866. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982.

W2 – Peirce C.S. Writings of Charles S. Peirce. Vol. II. 1867–1871. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984.

References

Anderson, D.R. “Peirce’s God of Theory and Practice”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1995, Vol. 51, No. 1, pp. 167–178.

Anderson, D.R. “Three Appeals in Peirce’s Neglected Argument”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1990, Vol. 26, No. 3, pp. 349–362.

Behrens G. “Peirce’s ‘Third Argument’ for the Reality of God and Its Relation to Scientific Inquiry”, *The Journal of Religion*, 1995, Vol. 75, No. 2, pp. 200–218.

Clanton, J.C. “The Structure of C.S. Peirce’s Neglected Argument for the Reality of God: A Critical Assessment”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 2014, Vol. 50, No. 2, pp. 175–200.

Clarke, B.L. “Peirce’s Neglected Argument”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1977, Vol. 13, No. 4, pp. 277–287.

Daniel-Hughes, B. “The Neglected Arguments of Peirce’s Neglected Argument: Beyond a Theological Dead-End”, *American Journal of Theology and Philosophy*, 2015, Vol. 36, No. 2, pp. 121–139.

Gilmore, R. “Existence, Reality, and God in Peirce’s Metaphysics: The Exquisite Aesthetics of the Real”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 2006, Vol. 20, No. 4, pp. 308–319.

Kessler, G.E. “A Neglected Argument”, *The Paideia Project On-Line* (Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy in Boston, MA, 10–15 August 1998) [<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliKess.htm>] (accessed on 23.11.24).

Kohatyn, D. “Resurrecting Peirce’s ‘Neglected Argument’ for God”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1982, Vol. 18, No. 1, pp. 66–74.

Loginov, E.V. “Pirs i dokazatel’sstva sushhestvovaniya Boga” [Peirce and the Proofs for the Existence of God], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2024, Vol. 39, pp. 140–210. (In Russian)

Nadelman, H.L. “Baconian Science in Post-Bellum America Charles Peirce’s ‘Neglected Argument for the Reality of God’”, *Journal of the History of Ideas*, 1993, Vol. 54, No. 1, pp. 79–96.

Oya, A. “Charles S. Peirce’s Natural Foundation for Religious Faith”, *Teorema: International Journal of Philosophy*, 2021, Vol. 40, No. 3, pp. 87–99.

Peirce, C.S. “A Neglected Argument for the Reality of God”, *The Hibbert Journal*, 1908, No. 7, pp. 90–112.

Pietarinen, A., Bellucci, F. “New Light on Peirce’s Conceptions of Retroduction, Deduction, and Scientific Reasoning”, *International Studies in the Philosophy of Science*, 2014, Vol. 28, No. 4, pp. 353–373.

Potter, V. “Vaguely Like a Man: The Theism of C.S. Peirce”, in: *God Knowable and Unknowable*, ed. by R. Roth. New York: Fordham University Press, 1973, pp. 241–254.

Potter, V.G. C.S. “Peirce’s Argument for God’s Reality: A Pragmatist’s View”, in: Potter V.G. *Peirce’s Philosophical Perspectives*. New York: Fordham University Press, 1996, pp. 169–194.

Raposa, M.L. *Theosemiotic*. New York: Fordham University Press, 2020.

Rohr, D. “The Humble Argument Is Musement on God’s Great Argument”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 2019, Vol. 55, No. 4, pp. 429–453.

Schmidt, J.A. "A Neglected Additament: Peirce on Logic, Cosmology, and the Reality of God", *Signs*, 2018, Vol. 9, No. 1, pp. 1-20.

Slater, G. *C.S. Peirce and the Nested Continua Model of Religious Interpretation*. Oxford University Press, 2015.

Smith, J.E. "The Tension between Direct Experience and Argument in Religion", *Religious Studies*, 1981, Vol. 17, No. 4, pp. 487-497.

Trammell, R.L. "Religion, Instinct and Reason in the Thought of Charles S. Peirce", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1972, Vol. 17, No. 4, pp. 487-497.

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

С.В. Месяц

Предикаты Единого-сущего и порядки генад в «Началах теологии» Прокла

Месяц Светлана Викторовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: messiat@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3748-5094

Учение о божественных единицах, или «генадах», представляет собой отличительную черту метафизической системы позднего неоплатонизма. У афинских неоплатоников V–VI вв. Сириана, Прокла и Дамаския множество генад, отождествляемых с богами, образуют особый уровень реальности, располагающийся между трансцендентным Единым и умопостигаемым Бытием. В статье на материале трактатов Прокла «Начала теологии» и «Комментарий к Пармениду» изложены основные положения учения о генадах, включая представление о том, что такое генады, каковы их свойства и функции, почему они отождествляются с богами и чем обусловлена необходимость их введения в метафизику позднего неоплатонизма. Автор показывает, что наряду с чисто логическими основаниями источником происхождения теории генад могла послужить 2-ая гипотеза платоновского «Парменида», так как приписываемые в ней Единому-сущему предикаты (сущее, целое, множество, число, части и т.д.), согласно толкованию Прокла, последовательно раскрывают отличительные признаки того или иного божественного чина. И поскольку всего в диалоге перечисляются 14 предикатов Единого-сущего, то таким же оказывается и общее количество чинов генад, которые Прокл объединяет в шесть больших устройств, соответствующих Бытию, Жизни, Уму, Душе, Природе и материальному Космосу. Приложением к статье служит новый комментированный перевод теорем 113–165 «Начал теологии» Прокла, где теория генад изложена в наиболее полном и систематическом виде.

Ключевые слова: поздняя античность, античная философия, неоплатонизм, Прокл, начала теологии, естественная теология, метафизика, первопричина, единое, бытие, генады, боги, неприобщимое, приобщимое, исхождение, предикаты сущего, диалог «Парменид».

Ссылка для цитирования: Месяц С.В. Предикаты Единого-сущего и порядки генад в «Началах теологии» Прокла // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 131–174.

Predicates of the One-Being and the Orders of Henads in Proclus' *Elements of Theology*

Svetlana V. Mesyats

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;

e-mail: messiat@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3748-5094

The doctrine of divine units, or henads, represents a distinctive and central feature of the metaphysical framework developed within late Neoplatonism, particularly among the Athenian Neoplatonists of the 5th and 6th centuries, including Syrianus, Proclus, and Damascius. Within their ontological schema, the henads constitute a unique level of reality, situated between the transcendent One and the realm of intelligible Being. Drawing primarily on Proclus' works – *Elements of Theology*, *Plato's Theology*, and *Commentary on Parmenides* – this study elucidates the foundational principles of the henadic doctrine. It examines the nature of the henads, their essential properties and functions, their identification with the gods, and the philosophical rationale for their incorporation into the Neoplatonic metaphysical system. Beyond purely logical motivations, the origins of the henadic doctrine may be traced to the second hypothesis of Plato's *Parmenides*, since, according to Proclus' interpretation, the predicates attributed in this hypothesis to the One-Being – such as essence, wholeness, multitude, number, and parts – reveal the characteristics that align with a specific order of henads. Given that Plato's *Parmenides* enumerates fourteen predicates of the One-Being, the number of divine orders corresponds to these predicates, with each order reflecting a distinct level of reality. The article includes a new, annotated translation of theorems 113–165 from Proclus' *Elements of Theology*, a section in which the theory of henads is presented with unparalleled comprehensiveness and systematic rigour.

Keywords: late antiquity, ancient Greek philosophy, Neoplatonism, Proclus, Athenian school of Neoplatonism, *Elements of Theology*, natural theology, metaphysics, First Cause, The One, theory of henads, God and gods, unparticipated, participated, procession, predicates of being, Plato's *Parmenides*.

Citation: Mesyats S.V. "Predicates of the One-Being and the Orders of Henads in Proclus' *Elements of Theology*", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 131–174.

Трактат Прокла «Начала теологии» (Στοιχείωσις θεολογική) представляет собой собрание из 211 теорем, в которых в предельно сжатом и систематическом виде изложены первоосновы философии неоплатонизма. Слово «теология» в названии трактата означает не столько учение о богах или Боге, сколько науку о вечной, неизменной и бестелесной сущности, выступающей причиной бытия этой видимой Вселенной. Иначе говоря, теология понимается Проклом в том исходном, философском смысле, который придавал этому термину Аристотель, говоря о первой философии или метафизике [*Arist. Met. VI 1, 1026a 10; Dodds 1963: x*]. Тем не менее центральная часть «Начал теологии», охватывающая теоремы со 113 по 165, посвящена описанию такого рода вечных и бестелесных реальностей, которые, в представлении Прокла, являются богами

«в первую очередь» (πρώτως), или в собственном смысле слова. Это так называемые божественные единицы, или «генады», располагающиеся между умопостигаемым Бытием и Единым и образующие уровень первого сверхсущего множества, которого еще не было у ранних неоплатоников Плотина и Порфирия. И хотя сам Прокл не был автором теории генад, именно он в наиболее полном и систематическом виде изложил ее в своих сочинениях – уже упомянутом трактате «Начала теологии» и в «Платоновской теологии», каждая из шести книг которой посвящена описанию того или иного божественного порядка. В этой статье мы постараемся изложить основные положения неоплатонического учения о генадах – показать, что такое генады, почему они отождествляются с богами, каковы их свойства и функции, и, главное, чем была обусловлена необходимость их введения в метафизическую систему позднего неоплатонизма.

1. Единое и многое

По меткому замечанию выдающегося британского исследователя античности Эрика Робертсона Доддса (1893–1979), в философии Прокла онтология настолько явно становится проекцией логики, что описываемая в «Началах теологии» структура реальности, по сути, воспроизводит структуру греческой мысли, где причина бытия является всего лишь отражением ответа на вопрос «Почему», а такие аристотелевские категории, как род, вид и отличительный признак, трансформируются в иерархию сущностей и сил, принимаемых за объективную реальность [Dodds 1963: xxv]. И хотя в такой подмене онтологии логикой сам Э.Р. Доддс усматривал «фундаментальную слабость» прокловской метафизики, правильнее было бы, на мой взгляд, видеть в ней один из основополагающих принципов неоплатонизма.

Действительно, убежденность неоплатоников в том, что все устанавливаемое разумом сообразно законам логики имеет прямое соответствие в реальности, непосредственно следует из отождествления логического предшествования с онтологическим, о котором со ссылкой на Платона и его учеников сообщает уже Аристотель [*Arist. Met.* V, 11, 1019a 5; XIII 2, 1077a 24-b12]. По словам последнего, под логическим предшествованием Платон и другие академики понимали такое отношение вещи *A* к вещи *B*, когда *A* можно помыслить и определить без учета *B*, а *B* невозможно ни определить, ни помыслить без *A*. Так вот, если взглянуть на логическое предшествование с точки зрения платоновской философии, для которой «быть» означает «быть чем-то определенным», то легко убедиться, что предшествующее в смысле познания неизбежно оказывается в ней предшествующим по бытию. В самом деле, если всякая вещь существует ровно постольку, поскольку становится причастной определенности, то отсюда следует, что если некое *B* получает определение благодаря *A*, то тем самым *A* оказывается причиной бытия *B*, то есть представляет собой не только его логическое, но и онтологическое условие. Но быть онтологическим условием какой-то вещи означает, с одной стороны, не зависеть от нее в своем существовании, а с другой, обладать способностью

сообщать ей определенность и тем самым наделять бытием. Но наделить другую вещь бытием может только то, что само обладает бытием в большей степени. Выходит, если *A* логически предшествует *B*, то оно предшествует ему также и онтологически и как таковое обладает более подлинным и истинным существованием. Вот почему для платоников всякая причина не только раньше своих следствий, но еще и выше, сильнее и совершеннее их, откуда, в свою очередь, вытекает другой не менее важный принцип – представление об иерархическом устройстве мира, согласно которому вещи от природы созданы неравными, так что среди них можно выделить как лучшие, так и худшие, как более, так и менее совершенные, как существующие в большей, так и в меньшей степени.

Но если мир иерархичен, и более совершенное в нем выступает онтологическим условием менее совершенного, то тогда естественным образом встает вопрос, что стоит во главе всей иерархии и откуда она начинается? Иными словами, если всякий уровень реальности является одновременно и следствием вышестоящего, и причиной нижестоящего, то будет ли у такой системы Первопричина, или уровни бытия будут уходить один за другим в бесконечность? В «Началах теологии», отвечая на этот вопрос, Прокл доказывает, что если мир организован иерархически, в виде непрерывной последовательности причин и следствий, то он с необходимостью должен происходить от одной-единственной Первой причины, которая не может быть ничем иным, кроме Единого [Procl. ET 11]. В самом деле, рассуждает философ, всякое множество вторично по отношению к Единому, поскольку, чтобы существовать в качестве множества, оно должно быть едино в том или ином отношении [ET 1]. Но быть единым можно либо по сущности, либо предикативно. И поскольку единство, очевидно, не составляет сущности множества, оно должно принадлежать ему как привходящее свойство, или предикат [ET 2]. Но если множество, не будучи единым по сущности, тем не менее обладает единством как предикатом, то это означает, что оно «стало единым», то есть приобрело единство в результате определенного изменения [ET 3]. Но ничто не может измениться благодаря самому себе. Следовательно, единым множество становится благодаря чему-то иному – тому, что, в отличие от самого множества, является единством не предикативно, а по природе и сущности, и потому может быть названо Единым в собственном смысле слова, или Единым самим по себе [ET 4]. Доказав таким образом, что само по себе Единое является условием существования множества, Прокл приходит к выводу, что оно предшествует множеству не только логически, но и онтологически [ET 5], а значит, Первая причина всего сущего не может быть ни объединением нескольких единиц, ни состоящим из нескольких частей единым, но должна представлять собой абсолютное единство, полностью лишённое множественности.

2. Единое и генады

Задаваясь далее вопросом, каким образом из Единого происходит многое, Прокл показывает, что самое первое множество должно слагаться из неких

неделимых единиц, каждая из которых не может быть ни самим по себе Единым, поскольку оно не только едино, но и единственно, ни неким объединенным множеством. Философ называет эти единицы «генадами» (от греч. *ένάς* – единица), давая им в «Началах теологии» следующее определение: генады суть то, «из чего состоит первично объединенное, ибо если есть Единое само по себе, то есть и первое приобщенное к нему, и первично объединенное – оно-то и состоит из генад» [ET 6]. Внимательно присмотревшись к этому определению, можно заметить, что генады, как и само Единое, являются единствами не предикативно, а по сущности, потому что обладая они единством как предикатом, это означало бы, что их сущностью является нечто не-единое, то есть многое, и тогда неделимые элементы первого множества сами оказались бы объединенными множествами, что невозможно.

Но если единство действительно составляет самую сущность и природу генад, так что каждая из них не является ничем иным помимо единого, то чем в таком случае они будут отличаться от Единого самого по себе, да и друг от друга? Прокл отвечает на этот вопрос следующим образом: генады отличаются от Единого тем, что являются приобщимыми сущностями, тогда как само Единое неприобщимо. «Ведь если помимо первого Единого существует еще какая-то неприобщимая генада, то чем она будет отличаться от Единого?» – спрашивает философ [ET 116]. «Неприобщимой» (*ἀμέθεκτος*), или трансцендентной, Прокл называет любую бестелесную причину, которая, порождая из себя следствия, сама остается незатронутой процессом порождения. Она не меняется, не делится на части, не испытывает превращения во что-то иное, но пребывает такой, какова она есть, оставаясь независимой в своем бытии от того, что из нее происходит [ET 23]. С другой стороны, поскольку следствия становятся похожими на причину, будучи «во вторую очередь тем, чем причина является в первую очередь» [ET 29], в них попадает некое отражение, или «отблеск» (*ἔλλαμψις*) породившего их трансцендентного принципа. Его-то Прокл и обозначает термином «приобщимое» (*μέθεκτός* или *μετεχόμενον*). Описываемая схема причинно-следственной связи включает в себя еще и третий элемент – то изначально бесформенное подлежащее, которое, принимая в себя отблеск неприобщимой причины, уподобляется через него ей самой и тем самым становится ее следствием. Прокл называет этот элемент «приобщающимся» (*μετέχων*) [ET 29, 97].

На первый взгляд, из приведенного выше определения «приобщимого» следует, что оно непременно должно находиться в том, что к нему приобщается, то есть всегда принадлежать некоему подлежащему и не иметь самостоятельного существования. Однако в теореме 64 «Начал теологии» Прокл показывает, что это не так. Неприобщимая причина не может непосредственно порождать множество своих приобщимых отражений, поскольку отличается от них сразу в двух отношениях: если причина едина и существует благодаря самой себе, то ее отражения множественны и нуждаются для своего существования в некоем подлежащем. Это делает невозможным непосредственный переход от причины к следствиям и требует введения сущностей-посредников, которые, с одной стороны, представляли бы собой не единство, а множество, а с другой – обладали бы самостоятельным существованием, как и сама

причина. Так Прокл приходит к выводу о необходимости постулировать два вида приобщимых сущностей, одни из которых он называет «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), поскольку они существуют сами по себе, а другие – несовершенными «отражениями», или «отблесками» (ἐλλάμψεις) трансцендентной причины, существующими в ином и благодаря ему.

Всякая начальная монада гипостазирует двоякое число следствий: множество самосовершенных ипостасей и множество отблесков, получивших ипостась в ином [ET 64].

Смысл такого деления следствий на самосовершенные ипостаси и отблески долгое время ускользал от исследователей. Впервые его удалось прояснить Энтони Ллойд [Lloyd 1983: 19–45; 1990: 98], заметившему, что Прокл, как и Плотин до него, приписывал всякой трансцендентной причине два вида энергии: внутреннюю, называемую также «энергией сущности», и внешнюю – исходящую «из сущности» [Plot. Enn. V 4, 2, 27–29]. Если внешняя энергия позволяет причине уподоблять себе свое инобытие, создавая таким образом более низкие уровни реальности, то внутренняя приводит к обнаружению полноты самой причины, к актуализации ее скрытой множественности, заставляя причину как бы дробиться внутри себя на части, делясь, подобно роду, на все более и более частные виды. В результате возникает целый ряд, или «серия» (σειρά) родственных причине вещей, которые, с одной стороны, остаются тождественными ей по сущности, а с другой – отличаются от нее благодаря добавлению некоего «отличительного признака» (ιδιότης), выражающего их соотношенность с некоей иной, приобщающейся к ним природой. Понятно, что благодаря такому добавлению единосущные причине ипостаси становятся менее общими по сравнению с ней самой, поскольку неприобщимая причина есть только она сама и ничто иное. Как пишет Прокл в «Комментарии к Пармениду»:

Все взятое с добавлением некоего различия, отличается от того, что рассматривается само по себе до всякого различения... бытие вместе с жизнью есть определенное бытие, а не Бытие само по себе; и жизнь вместе с умом есть умная жизнь, а не просто Жизнь в чистом виде [In Parm. VII, 36, 8–29].

То же самое можно сказать и о генадах. Как приобщимые ипостаси, они соотносены с чем-то иным по отношению к ним самим – с бытием, жизнью, умом, душой и телом, и потому, в сравнении с Единым с самим по себе, представляют собой особые, более частные виды единств, свойственные тому или иному роду сущего. Тем не менее, будучи «самосовершенными ипостасями», они существуют не в приобщающихся к ним вещах, а самостоятельно, образуя особый уровень реальности. Это означает, что прежде самого по себе Бытия существует единство бытия, независимое от Бытия; прежде Жизни – единство жизни, независимое от самой Жизни и т.д. Эти разного рода единства и суть генады.

Точно так же и любая другая неприобщимая причина порождает множество единосущных себе приобщимых ипостасей: само по себе Бытие производит

множество умпостигаемых сущих, или «идей»; сама по себе Жизнь дает начало множеству жизней; Ум производит множество умов, а Душа – душ. В исследовательской литературе такое порождение трансцендентной причиной родственного себе множества, в ходе которого появляются тождественные ей по сущности следствия, принято называть «горизонтальным исхождением» [Ahbel-Rappe 2014: 174]. Последнее нужно отличать от более привычного «вертикального исхождения», когда причина порождает иную по отношению к себе реальность: например, Единое дает начало Бытию, Бытие – Уму, а Ум – Душе и телесному Космосу. Если попытаться представить всю систему горизонтально-вертикальных исхождений у Прокла наглядно, как это впервые попытался сделать Э.Р. Доддс в своем издании «Начал теологии» [Dodds 1963: 282], то придется нарисовать двумерную схему (рис. 1), где по вертикали будут изображены основные неоплатонические уровни реальности – Единое, Бытие, Жизнь, Ум, Душа и телесный Космос, а по горизонтали – внутреннее устройство каждого из них, представляющее собой горизонтальную серию соответствующего сущего, возглавляемую неприобщимой причиной, или «начальной монадой» серии, за которой следует множество самосовершенных приобщимых ипостасей¹.

Обратимся теперь к свойствам генад. Поскольку они единосущны Единому, а Единое тождественно Благу [ЕТ 12, 13], то генады оказываются благами, хотя и более частными, нежели само Единое. Но благодать – существо божественности, так как Богом, по словам Прокла, «мы называем то, превыше чего ничего нет и к чему все стремится, а то, от чего и к чему все, – Благо» [ЕТ 113]. Поэтому генады по природе суть боги, мифологически трактуемые как те или иные божества традиционных языческих религий. Будучи одновременно и богами, и благами, генады приводят к благу все зависящее от них сущее, тем самым осуществляя о нем свой промысел. И хотя многие нижестоящие причины, например, божественные умы и души, тоже обладают промыслительным действием, первоначально промысел присущ именно генадам, поскольку, согласно этимологии Прокла, «промысел есть опережающая Ум энергия» (πρόνοια – πρό νοῦ ἐνέργεια), генады же предшествуют Уму, как и само Единое [ЕТ 120]. Точно так же генады предшествуют и Бытию, потому что последнее приобщено к Единому, а значит, представляет собой уже не чистое единство, но некую смесь из единого и не-единого, то есть нечто объединенное. Однако, как было показано выше, все объединенное состоит из генад [ЕТ 6], следовательно, сами генады – раньше и выше Бытия. Таким образом, общими свойствами генад, присущими им в силу того, что они – генады, являются: единство, благодать, сверхбытийность и промыслительное действие. Эти свойства позволяют Проклу отождествить генады с богами, такими же непознаваемыми и неизреченными по сущности, как и высочайший Бог – Единое [ЕТ 123].

¹ Предложенная Э.Р. Доддсом схема неоднократно воспроизводилась и дорабатывалась в других исследованиях: [Lowry 1980: 103; Martijn 2010: 66; Месяц 2018: 627].

3. Генады в платоновском «Пармениде»

Итак, между абсолютно трансцендентным Единым и множеством происходящих от него следствий Прокл помещает ипостаси, которые, оставаясь обособленными от всего последующего, тем не менее включают его в себя и определенным образом соотносятся с ним, то есть уже не являются полностью трансцендентными миру. В отличие от совершенно непознаваемого и неизреченного Единого, которое даже Единым можно назвать только условно, генады представляют собой подлинные единства и как таковые выступают в качестве объединяющих и оформляющих причин множества, то есть в качестве причин в собственном смысле слова. Можно сказать, что генады – это умножившееся из-за соотнесения с иным Единое, или, как говорит о них сам Прокл: «...каждая генада – это Единое в аспекте приобщения» [*Procl. In Parm.* 1069, 7]. Поэтому правильно будет рассматривать генады как посредников между абсолютно трансцендентным принципом и множеством существующих благодаря ему вещей, то есть как определенный способ решения проблемы трансцендентного начала, предложенный Афинской школой неоплатонизма [Dodds 1963: 259; Dillon 1993: 52; Месяц 2013: 172–181].

Тем не менее желание построить логически завершенную и непротиворечивую систему было не единственной причиной введения генад в метафизику позднего неоплатонизма. В своих произведениях Прокл неоднократно пытается обосновать существование этих ипостасей прямыми ссылками на Платона, считая, что главным подтверждением правильности теории генад служит диалог «Парменид». В комментарии к этому произведению философ пишет, что если предметом 1-ой обсуждаемой Парменидом гипотезы является «высочайший Бог», то есть само по себе Единое, то во 2-ой гипотезе помимо умопостигаемого Бытия со всеми его порядками и чинами описывается также множество божественных генад:

Вся вторая гипотеза обнаруживает перед нами множество самосовершенных генад, от которых зависит все то, о чем учит вторая гипотеза, и посредством этих имен последовательно раскрывает нам все их отличительные признаки (τὰς ἰδιότητας) [In Parm. 1062, 34–35].

Под именами, раскрывающими отличительные признаки генад, Прокл имеет в виду предикаты, которые последовательно приписываются Парменидом «единому-сущему» (ἔν-ὄν) во 2-ой гипотезе: сущее, целое, бесконечное множество, число, части, тождественное и иное, движение и покой, равенство и неравенство, соприкосновение и несоприкосновение (дискретность) и т.д. Каждый из этих предикатов, по убеждению Прокла, есть символическое обозначение определенного божественного чина или устройства. Действительно, если присмотреться к тому единому, о котором Парменид говорит как об образующем вместе с бытием «единое-сущее», то можно увидеть, что оно представляет собой не что иное, как генаду умопостигаемого бытия. Действительно, когда в самом начале 2-ой гипотезы участники диалога берутся рассматривать существующее единое, то первое, на что они обращают внимание, это что понятия «единое» и «бытие», образующие вместе «единое-сущее» (ἔν-ὄν),

не тождественны друг другу, потому что в противном случае приписать единому бытие было бы все равно, что сказать: «единое едино» [*Plat. Parm. 142c*]. Но если единое и бытие представляют собой два разных смысла и при этом образуют вместе «единое-сущее», то они составляют как бы две части последнего, а значит, единое-сущее оказывается неким целым, состоящим из «единого» (ἕν) и «бытия» (ὄν). Возьмем теперь ту часть существующего единого, которая представляет собой просто единое (ἕν). Совпадает ли она с Единым самим по себе, которое было предметом рассмотрения в 1-ой гипотезе? Очевидно, нет, потому что Единое той гипотезы никак не соотносено с бытием и не может быть частью чего бы то ни было. Тогда, возможно, единое, входящее в состав единого-сущего, принадлежит самому бытию в качестве имманентного ему предиката, благодаря которому бытие есть нечто одно? Тоже нет, потому что тогда нельзя было бы ни отделить упомянутое единое от бытия, ни назвать его «причастным бытию» [*Parm. 142c 6*]. Таким образом, рассматривая единое, соотношенное с бытием в составе единого-сущего, мы приходим к выводу, что оно, с одной стороны, отличается от Единого 1-ой гипотезы, а с другой, существует независимо от бытия, поскольку не является имманентным ему предикатом единства. С точки зрения Прокла, это означает, что такое единое является приобщимой самосовершенной ипостасью, то есть генадой.

Единое второй гипотезы не есть ни первое Единое, поскольку сплетено с бытием, ни имманентное бытию единое, которое в качестве некоего предиката бытия существует в самом бытии. Платон ясно различает их, говоря, что данное единое существует отдельно [от бытия]. Отсюда ясно, что упомянутое единое есть обозначение самосовершенной божественной генады [*In Parm. VI, 1062, 17–23*].

Продолжая чтение 2-ой гипотезы, мы обнаруживаем у Платона не одну, а бесчисленное количество приобщимых самосовершенных генад [*Plat. Parm. 142e–143a*]. Каждая часть некоего целого, рассуждает Парменид, является, во-первых, чем-то одним, а во-вторых, чем-то существующим. Поэтому если существующее единое представляет собой некое целое, как было показано выше, то ни входящее в его состав бытие (ὄν) не может остаться без единого как своей части, ни единое (ἕν) – не включать в себя бытие. В результате существующее единое оказывается состоящим уже не просто из единого и бытия, но из «существующего единого» и «единого бытия». Получается, что каждая часть исходного целого состоит из двух частей, которые, в свою очередь, тоже имеют две части, «поскольку единое всегда содержит бытие, а бытие – единое» [*Parm. 142e 6–7*]. Понятно, что такое удвоение частей единого-сущего будет продолжаться до бесконечности, так что в итоге оно окажется бесконечным множеством. Но, что гораздо важнее, и на что комментаторы Платона обычно не обращают внимания, это что бесконечными множествами окажутся также и обе части существующего единого – как единое, так и бытие, поскольку каждая из них, постоянно удваиваясь, породит нескончаемый ряд соотношенных друг с другом единых и сущих. Таким образом, не только существующее единое, но и единое, которое входит в его состав и, как было показано выше, представляет собой приобщимую самосовершенную генаду, окажется

«огромным и беспредельным множеством», будучи раздроблено бытием на бесчисленные части.

Что если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашим словам, оно причастно, – окажется ли оно только единым или будет также многим?.. Само единое, раздробленное бытием, предстанет как огромное и беспредельное множество... Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и само по себе единое, разделенное бытием, необходимо должно быть многим [*Plat. Parm.* 143a 6 – 144e 7].

На какие же части разделилось «само по себе единое»? Если множество сущих, образовавшихся в результате постепенного удвоения первоначальных составляющих существующего единого, представляют собой части бытия, то тогда частями самого единого будут возникающие одновременно с ними единства. Иными словами, само по себе единое окажется поделено на бесконечное множество единств, каждое из которых будет при этом точной копией его самого, то есть, во-первых, приобщимым из-за соотнесения с определенной частью бытия и, во-вторых, самосовершенным из-за способности существовать независимо от нее. Но быть самосовершенной приобщимой ипостасью означает быть генадой, так что само по себе единое, входящее в состав единого-сущего, оказывается поделено на бесчисленное количество генад.

Итак, внимательное чтение второй гипотезы «Парменида» показало нам, что теория генад была изобретена неоплатониками не «из головы», не чисто логически, с целью построить непротиворечивую философскую систему или обосновать традиционное многобожие, но была обнаружена ими у самого Платона в ходе систематического толкования его произведений. Поэтому не следует думать, будто генады являются каким-то поздним и необязательным украшением платонизма, нет, они свойственны ему от самого его основания или, по крайней мере, с того момента, когда античные философы начали рассматривать «Парменид» как метафизический, а не логический диалог².

Поскольку каждая генада, получающаяся при делении соотнесенного с бытием единого, всегда сопровождается соответствующей ей частью бытия, то генад, очевидно, оказывается ровно столько, сколько и сущих, и наоборот, сколько существует делений бытия по родам и видам, столько же делений присутствует и во множестве генад. Поэтому так же как предикат «сущее», приписываемый единому в самом начале 2-ой гипотезы, указывал на существование генады бытия, так и остальные предикаты существующего единого – «целое», «часть», «фигура», «тождественное», «иное» и т.д. – будут указывать на соответствующие этим предикатам генады, то есть на те особые типы единств, которые присущи бытию, поскольку оно является целым, частью, фигурой, то-

² В подтверждение этого вывода можно привести слова Прокла, сказанные им по поводу другого приписываемого ему открытия – обнаружения особого класса душ, обитающих за пределами чувственно воспринимаемого космоса. Так вот Прокл ставит себе в заслугу то, что доказал существование этих душ, исходя не из собственных домыслов, но «из слов самого Платона» в ходе тщательного анализа текста диалога «Тимей» [*Procl. In Tim.* II, 144, 24–30]. См. также: [Месяц 2018: 624–626].

жественным, иным и т.д. Как подсчитали афинские неоплатоники, всего во второй гипотезе перечисляются четырнадцать предикатов существующего единого, соответствующих четырнадцати различным родам и видам бытия. Следовательно, множество генад тоже будет поделено на четырнадцать порядков. По свидетельству Прокла, первым, кто пришел к такому выводу, был его учитель Сириан.

Среди всех комментаторов, насколько мне известно, только наш учитель, уподобившись самому Платону в знании вещей божественных, понял, что все утверждаемое Платоном во второй гипотезе, как мы уже неоднократно говорили, отрицается относительно Единого в первой, и что каждый из утверждаемых во второй гипотезе предикатов есть символ некоего божественного чина, а именно: многое, целое, фигура, пребывание в себе и в ином и т.д. Потому что все эти предикаты не обнаруживаются одинаковым образом в каждом чине сущего, но в одном обнаруживается множество, а в другом – какой-то другой из божественных отличительных признаков [*Procl. In Parm.* 1085, 12–24].

Из приведенной цитаты видно, что Сириан считал генады до некоторой степени познаваемыми, несмотря на то, что они превышают Бытие и Ум. Прокл объясняет это противоречие тем, что, в отличие от всецело трансцендентной Первопричины, генады являются приобщимыми сущностями, а все приобщимое несет на себе печать того, что к нему приобщается. Поэтому, глядя на приобщающееся к генадам сущее, можно узнать кое-что и о них самих. И хотя следствия не позволяют проникнуть в сущность, а точнее, в «существо» (ὑπαρξίς) генад, которое остается таким же неизреченным и скрытым, как и существо самого Единого, они тем не менее позволяют постичь их отличительные признаки (ιδιότητες), потому что «различия среди следствий отражают различия, первично данные среди причин» [ET 123]. И раз приобщающееся к генадам сущее делится на 14 основных родов, то и все множество генад тоже может быть поделено на 14 порядков или «устроений» (διάκομοι), которые, в свою очередь, можно объединить в основные шесть, соответствующие шести уровням реальности, или «родам бытия», как их представляли себе поздние неоплатоники – Бытию, Жизни, Уму, Душе, Природе и телесному Космосу.

В приводимой ниже таблице³ в левом столбце перечисляются предикаты единого-сущего, в центральном – роды бытия, а в правом – соответствующие им устроения генад, каждое из которых описывается своим отличительным признаком.

³ Впервые похожая таблица была составлена H.D. Saffrey и L.G. Westerink в III томе издания «Платоновской теологии» Прокла. См.: *Procl. Th. Pl. III*, xlix–l.

Предикаты Единого-сущего	Роды сущего	Генады
1. Сущее 2. Целое до частей 3. Бесконечное множество	БЫТИЕ (умопостигаемое сущее)	Умопостигаемые (генады бытия)
4. Число 5. Целое из частей 6. Фигура	ЖИЗНЬ (умопостигаемое- мыслящее сущее)	Умопостигаемо- мыслящие (генады жизни)
7. Пребывающее в себе и в ином 8. Движущееся и покоящееся 9. Тожественное и различное	УМ (мыслящее сущее)	Мыслящие (генады ума)
10. Подобное и неподобное	ДУША (сверхкосмическое сущее)	Сверхкосмические (генады души)
11. Соприкасающееся и и не соприкасающееся	ПРИРОДА (сверхкосмически- внутрикосмическое сущее)	Сверхкосмически- внутрикосмические, или «отрешенные» (генады природы)
12. Равное и неравное 13. Находящееся во времени 14. Находящееся в части времени	ТЕЛО (материальное сущее)	Внутрикосмические (генады тела)

Поскольку основные роды сущего располагаются в иерархическом порядке, так что вышестоящий уровень реальности относится к нижестоящему как причина – к следствию или как целое – к части, то и среди генад прослеживается такая же иерархия, так что генады, расположенные ближе к Единому, являются более целостными, а расположенные дальше – более частными, причем вторые возникают из первых [ЕТ 126]. Например, генада жизни (или единство жизни) есть один из видов бытийного единства, распространяющегося как на живое, так и на неживое; генада ума есть разновидность генады жизни, охватывающей как разумную, так и неразумную жизнь, и т.д. Кроме того, поскольку каждый род сущего представляет собой не абсолютное единство, но объединенное множество, ему соответствует не одна-единственная генада, а некоторое их количество или «число» (ἀριθμός). Так, в создании Бытия, или единого-сущего, участвуют три умопостигаемые генады, называемые «умопостигаемым числом»; умопостигаемо-мыслящее устройство насчитывает 15 генад; в мыслящее устройство входят уже 49 членов, и чем дальше от Единого отстоит тот или иной уровень реальности, тем от большего числа

генад он зависит. При этом внутри каждого из этих устроений генады подразделяются на несколько чинов (τάξεις), в зависимости от того, какими благами они наделяют приобщающееся к ним сущее. Так, генады, сообщающие своим следствиям бытие и сущность, относятся к «отеческому» (πατρική) чину; придающие уже существующим вещам порядок и форму – к «демиургическому» (δημιουργική); отвечающие за незыблемость границ между разными уровнями реальности – к «сторожевому» (φρουρητική); наделяющие ипостаси разных уровней способностью производить из себя нижестоящее сущее – к «порождающему» (γεννητική) и т.д. Всего в общей сложности в «Началах теологии» [ET 151–159] Прокл описывает девять божественных чинов, к которым помимо отеческого, демиургического, сторожевого и порождающего, относит также: совершенствующий (τελεσιουργός), животворящий (ζωογόνοσ), очистительный (καθαρτική), возвышающий (ἀναγωγός) и возвращающий (ἐπιστρέπτικός). Общее же число богов, хотя и конечно, однако настолько велико, что не поддается исчислению, как не поддается счету и общее количество сущих.

Не следует думать, как это делают многие современные ученые [Martijn 2010; Brisson 2004; Saffrey-Westerink in: *Procl. Th.Pl. III*, 1978, lli–lxxii], будто, приписывая генадам отличительные признаки, соответствующие определенному роду бытия, Прокл тем самым помещает их на один уровень реальности с приобщающимся к ним сущим, как если бы умопостигаемые генады находились на уровне Бытия, мыслящие – Ума, надкосмические были бы душами, а внутрикосмические – телами. Нет, как уже было сказано, все без исключения генады, независимо от чина и устройства, образуют особый уровень реальности, располагающийся между сверхсущим Единым и умопостигаемым Бытием, а иначе они не были бы самосовершенными ипостасями, то есть существовали бы не самостоятельно, но лишь в качестве имманентных предикатов того или иного сущего. Название же «умопостигаемые», «мыслящие» или «внутрикосмические» генады получают потому, что к ним приобщаются более низкие реальности – идеи, умы, души, тела и т.д. Поэтому не следует путать отличительный признак (ιδιότησ), благодаря которому генады относятся к тому или иному устройению, с теми субстанциальными свойствами, которые описывают само существо (ὕλησ) генад, то есть принадлежат им, поскольку они генады – единством, благостью, сверхбытийностью, божественностью, способностью приводить все сущее к благу, осуществляя относительно него свой промысел.

В завершение этого краткого очерка мы предлагаем читателю новый перевод посвященных генадам теорем 113–165 «Начал теологии» Прокла, выполненный по классическому изданию Э.Р. Доддса [Dodds 1963] с учетом новых уточненных изданий и переводов трактата на европейские языки [Sonderegger 2004; Günther 2007; Onnasch, Schomakers 2015].

ГОРИЗОНТАЛЬНОЕ И ВЕРТИКАЛЬНОЕ ИСХОЖДЕНИЯ ПО ПРОКЛУ

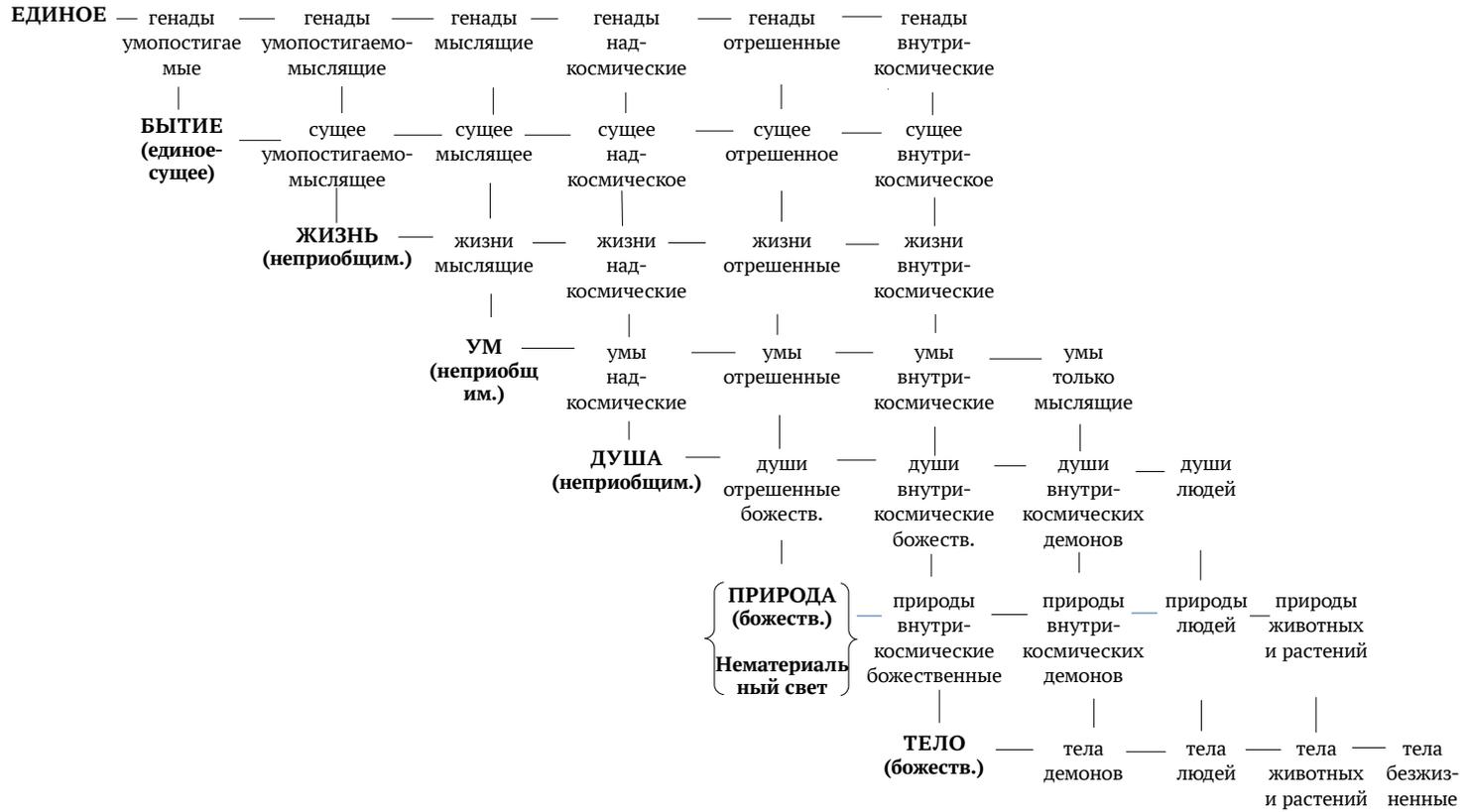


рис. 1

ПРИЛОЖЕНИЕ

Прокл

Начала теологии

Перевод с древнегреческого и комментария С.В. Месяц

[О БОГАХ ИЛИ ГЕНАДАХ]

113. Все божественное число является единящим¹.

Если главенствующей причиной божественного числа² является Единое, так же, как мыслящего – Ум, а душевного – Душа (теор. 21 *кор.*), и если множество повсюду аналогично причине (теор. 97)³, то ясно, что божественное число будет единящим, раз Единое – Бог. Но Единое – Бог, поскольку оно тождественно Благу, а Благо и Бог – одно и то же (теор. 13)⁴. (Действительно, Богом зовется то, превыше чего ничего нет и к чему все стремится; а Благом – то, от чего и к чему все). Выходит, если существует множество богов, то такое множество будет единящим. Но что оно существует, очевидно, ибо всякая начальная причина возглавляет собственное множество, похожее на нее и родственное ей (теор. 21, 97)⁵.

¹ *ἐνιαίος* – Прокл называет божественное число «единящим», поскольку в его представлении боги суть единицы, или генады (*ἐνίδες*), выступающие причинами единства для всего последующего. В отличие от единства как предиката, которым та или иная вещь обладает благодаря причастности к Единому, боги обладают единством как своей основополагающей характеристикой, которая образует их сущность, точнее говоря, «существо» (*ὑπαρξιν*). Единство есть та общая природа, которую боги разделяют с самим по себе Единым и которая позволяет им принадлежать к одному с ним уровню реальности.

² *θεῖος ἀριθμός* – под «божественным числом» здесь подразумевается все множество генад, так же как под «мыслящим числом» – все множество умов, а под «душевыми» – вся совокупность душ. В системе Прокла упомянутые множества образуют т.н. горизонтальные серии, или уровни реальности, первым членом и одновременно причиной которых выступает соответствующая неприобщимая монада – например, само по себе Единое, начинающее множество генад; или сам по себе Ум, возглавляющий множество более частных умов; или сама по себе Душа, господствующая над множеством приобщимых душ, и т.д. Согласно теор. 21 «Начал теологии» [ЕТ 21]: «Всякий порядок, начавшись с единицы (монады), исходит во множество, соответствующее этой единице, и множество всякого порядка возводится к одной единице». Чтобы отличать в дальнейшем неприобщимые монады от приобщимых членов горизонтальных уровней реальности, мы будем писать их названия с прописной буквы.

³ ЕТ 97: «Всякая начальная причина в каждой серии сообщает свой отличительный признак всей серии в целом; и чем причина является в первую очередь, тем серия – через ослабление».

⁴ ЕТ 13: «Всякое благо объединяет приобщающееся к нему, поэтому всякое единение – благо, и благо тождественно единому».

⁵ Как отмечал уже Э.Р. Доддс [Dodds 1963: 260], последняя фраза является аргументом в пользу многобожия. Прокл обосновывает существование множества богов тем, что Единое в силу собственного совершенства и благодати не может оставаться бесплодным, не производя из себя множество следствий [ЕТ 23, 25, 27, 122]. Но поскольку Единое, будучи трансцендентной

114. *Всякий бог есть самосовершенная генада и всякая самосовершенная генада – бог*⁶.

Если число генад двояко, как было доказано выше (теор. 64), и одни из них самосовершенны⁷, а другие представляют собой излучаемые первыми отблески, то, учитывая, что божественное число родственно и одноприродно Единому и Благу (теор. 113), боги будут не чем иным, как самосовершенными генадами⁸.

И наоборот: если генада самосовершенна, то она – бог. Действительно, как генада, она в наивысшей степени родственна Единому, а как самосовершенная – Благу. Тем самым она в обоих отношениях причастна божественному отличительному признаку и как таковая есть бог. А будь она генадой, но при этом не самосовершенной, или самосовершенной ипостасью, но не генадой, то относилась бы к иному чину, поскольку обладала бы другим отличительным признаком.

причиной, порождает следствия не волевым решением, а самим своим бытием [ЕТ 23], то оно по необходимости «дает существование подобному себе прежде, чем неподобному» [ЕТ 28]. Это означает, что прежде, чем произвести совершенно непохожие на себя вещи, Единое порождает родственное себе множество единиц («генад»), каждая из которых, будучи по природе единством, тем самым является и богом. Таким образом, существование множества богов оказывается у Прокла прямым следствием существования единой трансцендентной причины всего сущего, поскольку та, производя следствия из самой себя, в первую очередь порождает максимально похожие на себя вещи.

⁶ **ἐνιάς** – Прокл называет «генадой» неделимый элемент первого множества. В ЕТ 6 он показывает, что если бы любую часть множества можно было снова разделить на части, которые, в свою очередь, делились бы на новые части и так до бесконечности, то такое множество оказалось бы состоящим из бесконечного числа бесконечных, а значит, попросту не существовало бы как множество. Следовательно, первыми элементами любого множества должны быть некие неделимые далее единицы, или «генады».

⁷ **αὐτοτελεῖς** – самосовершенными Прокл называет такие ипостаси, которые, хотя и являются приобщимыми, тем не менее существуют самостоятельно и не зависят от приобщающихся к ним вещей [Lloyd 1990: 102–103]. В ЕТ 64 Прокл доказывает, что неприобщимая причина не может непосредственно порождать множество следствий, которые, с одной стороны, были бы приобщимыми, а с другой – нуждались бы для своего существования в приобщающемся к ним подлежащем. Поэтому сначала она порождает такие следствия, которые, хотя и являются приобщимыми, но при этом обладают самостоятельным существованием, как и сама причина, почему и называются «самосовершенными». См. ЕТ 64: «Всякая начальная монада дает существование двоякому числу следствий: множеству самосовершенных ипостасей и множеству отблесков, получающих существование в ином».

⁸ Богами являются не все генады, а только те из них, которые относятся к числу самосовершенных приобщимых ипостасей. Иными словами, боги суть такие неделимые единицы, которые, будучи соотнесены с чем-то иным, нежели они сами – с Бытием, Умом, Жизнью, Душой и т.д., остаются при этом самостоятельными и независимыми от того, что к ним приобщается. Отблесками (ἐλλάμψεις) же самосовершенных генад являются генады, существующие в приобщившихся к ним вещах и представляющие собой имманентные тем единства.

115. Всякий бог превыше Бытия, Жизни и Ума.

Если всякий бог есть самосовершенная генада (теор. 114), а Бытие, Жизнь и Ум – не генады, но объединения (теор. 5)⁹, то ясно, что всякий бог будет превосходить все перечисленное – и Бытие, и Жизнь, и Ум. Действительно, несмотря на то, что эти три отличаются друг от друга, в каждом присутствуют остальные два (теор. 103)¹⁰, а значит, каждое, будучи тремя, уже не может быть просто единым.

Далее: если Первое превыше Бытия, а всякий бог, поскольку он бог, относится к серии Первого (теор. 113), то и всякий бог превыше Бытия. Но то, что Первое превыше Бытия, очевидно. Действительно, не одно и то же – быть единым и быть сущностью, как не одно и то же – существовать и иметь единство. А если – не одно и то же, то либо оба [т.е. единство и бытие] будут присущи Первому, которое в этом случае будет уже не просто Единым, но чем-то еще помимо Единого, то есть в конечном счете окажется приобщенным к Единому, а не Единым самим по себе (теор. 4)¹¹, либо Первому будет присуще что-то одно из них. И если это будет бытие, то Первому будет недоставать единства¹². Однако невозможно, чтобы Благу и Первому чего-то недоставало. Выходит, Первое будет только Единым, а значит, будет превышать Бытие. И если отличительный признак¹³ того, чем каждое является в первую очередь, передается всей серии (теор. 97), то и все божественное число будет превышать Бытие.

⁹ ἡνωμένον – «объединением», или «объединенным» Прокл называет всякое множество, которое благодаря приобщению к Единому приобрело предикат единства и таким образом впервые стало множеством. Любая вещь, обладающая единством предикативно, а не по сущности, представляет собой объединенное множество, включая и основные роды сущего – Бытие, Жизнь, Ум, Душу, Природу и Тело. В ЕТ 5 Прокл доказывает, что объединения вторичны по отношению к Единому и нуждаются в нем для своего существования.

¹⁰ ЕТ 103: «Все во всем, но в каждом – особым образом: в бытии – жизнь и ум; в жизни – бытие и мышление; в уме – бытие и жизнь, но в уме – мысленно, в жизни – жизненно, а в бытии – как истинно сущее».

¹¹ ЕТ 4: «Все объединенное отличается от самого Единого».

¹² Поскольку Бытие представляет собой не чистое единство (генаду), но объединение, а всякое объединение нуждается в приобщении к самому по себе Единому, чтобы существовать в качестве объединенного множества [ЕТ 5], то отсюда следует, что Первоначало, оказавшись оно Бытием, тоже нуждалось бы в единстве, что невозможно, поскольку Первое ни в чем не нуждается.

¹³ ἰδιότης – ко времени Прокла это слово уже стало устоявшимся логическим термином. Порфирий во «Введении» [Porph. Isag. IV 1, 12, 6] определяют «отличительный признак» (греч. τὸ ἴδιον, лат. proprium) как то, что свойственно одному-единственному виду, причем всему и всегда, например, человеку – способность смеяться. Но если у Порфирия отличительные признаки являются неотделимыми акциденциями, т.е. не составляют сущности того, о чем сказываются [Barnes 2003: 203], то у Прокла они принадлежат генадам в трех смыслах: 1) как составляющие само их существо (ἄρξιν), т.е. определяющие генаду как генаду [ЕТ 114, 118]; 2) как определяющие принадлежность генад тому или иному устройению (διάκοσμος) – умопостигаемому, мыслящему, надкосмическому и т.д. [ЕТ 125] и 3) как определяющие «чин» (τάξις), или положение, генад в некоем устройении – отеческое, демиургическое, сторожевое и т.д. (см. ниже: ЕТ 150–159). Ср.: Gersh 2014: 93–94.

То же самое можно доказать и иначе. Поскольку каждая из начальных причин производит подобное себе прежде неподобного (теор. 28)¹⁴, то, учитывая, что самый первый Бог превышает Бытие и сущность, все боги тоже будут превышать Бытие и сущность (поскольку в этом они Ему и подобны), а будь они сами сущностями, то происходили бы [не от Единого, но] от первого Бытия, представляющего собой монаду сущностей.

116. Всякий бог приобщим, за исключением Единого.

Что Единое неприобщимо, очевидно, потому что будь оно приобщимым и стань единством чего-то конкретного, оно не могло бы в равной степени быть причиной всего сверхсущего и сущего (теор. 24)¹⁵.

Что же касается остальных генад, то их неприобщимость докажем следующим образом. Если существует еще одна неприобщимая генада после Первого, то чем она будет отличаться от Единого? Она будет либо настолько же единой, насколько и само Единое – но тогда почему она будет второй, а то – первым? Либо – не настолько же, и тогда Первое будет самим по себе Единым, а генада – и единым, и не единым. И если упомянутое не-единое не будет ипостасью, то останется только Единое, а если – какой-то иной ипостасью помимо Единого, то к единому [в генаде] будет приобщено нечто не-единое. Таким образом единое, посредством которого генада соприкасается с Единым самим по себе и благодаря которому является богом как таковым (теор. 114), окажется самосовершенным, а бывшее в генаде не-единым станет единым за счет приобщения к Единому. Итак, всякая генада, получившая ипостась после Единого, равно как и всякий бог, приобщимы.

117. Всякий бог есть мера сущих¹⁶.

Если всякий бог является единящим (теор. 113), то он сообщает определенность и меру всем множествам сущих. Действительно, будучи от природы

¹⁴ Замыкание каждой вещи в границах ее собственной природы, характерное для позднего неоплатонизма, грозило лишить всю неоплатоническую систему единства. Чтобы не допустить этого, философы были вынуждены продумать специальные правила, гарантирующие непрерывность перехода с одного этажа реальности на другой. Одним из таких правил стал т.н. «закон непрерывности», сформулированный Проклом в теоремах 28 и 29 «Начал теологии». Согласно этому закону, всякая трансцендентная причина, порождающая следствия самим своим бытием, «дает существование подобному себе прежде, чем неподобному» [ET 28], так что «всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному» [ET 29].

¹⁵ ET 24: «Все приобщающееся уступает приобщимому, а приобщимое – неприобщимому».

¹⁶ Здесь, скорее всего, имеется в виду то место из платоновских «Законов», где, споря с высказыванием Протагора о человеке как мере всех вещей, Платон говорит [*Plat. Leg. 716c*]: «Пускай у нас мерой всех вещей будет главным образом Бог, а не какой-то человек, вопреки утверждению некоторых» [Dodds 1963: 262]. По Проклу, боги являются мерой сущих, потому что, будучи генадами (единицами), определяют степень единства того, что к ним приобщается. А поскольку всякая вещь благодаря присущему ей единству становится существующей, то тем самым боги определяют и меру бытия вещей, иначе говоря, являются мерой сущего, поскольку оно – сущее. Следуя той же логике, Прокл называет вечность и время мерами деятельности (энергии) сущего [ET 54], а идеи – мерами становления, определяющими степень оформленности возникающих в материи вещей [*Procl. Th. Pl. III 33, 23–34, 3*].

неопределенными, множества получают определенность от Единого (теор. 1)¹⁷, единящее же стремится сообщить меру и предел всему, чему оно присуще, и, насколько может, сделать определенным то, что таковым не является. Ведь благодаря приобщению даже неопределенное становится единовидным, что означает, что оно оставляет свою неопределенность и беспредельность. И чем более оно единовидно, тем меньше в нем неопределенности и беспредельности. Вот так всякое множество сущих получает меру от божественных генад.

118. Все, что ни есть у богов, предсуществует в них сообразно их отличительному признаку; а поскольку отличительный признак богов – единство и сверхбытийность (теор. 113, 115), то у богов все едино и сверхбытийно.

Если все имеет ипостась (ὁφύεσσι) трояким образом – сообразно причине, сообразно существу и сообразно приобщению (теор. 65, 103)¹⁸, и если первым из чисел является число божественное, то у богов не будет ничего сообразного приобщению, но лишь сообразное существу или причине¹⁹. Но и то, что боги предвосхищают в себе как причины всего, они предвосхищают особым, свойственным их единству образом, поскольку все, что сообразно причине главенствует над вторичным, содержит причину нижестоящего естественным для себя образом (теор. 18)²⁰. Отсюда следует, что у богов все едино и сверхбытийно.

¹⁷ ET 1: «Всякое множество тем или иным образом приобщено к единому».

¹⁸ В неоплатонизме с его иерархически организованной вселенной всякое сущее, за исключением самого первого и последнего, является одновременно и следствием вышестоящего уровня реальности, и причиной более низкого. А поскольку следствие и подобно, и подобно причине [ET 28–29], то, с точки зрения неоплатоников, оно одновременно и остается в ней (в силу сходства), и существует обособленно (в силу несходства). Таким образом, следствие существует как бы двумя способами: и само по себе, и в причине. Точно так же и любая причина существует одновременно и в себе, и своих следствиях. Это позволяет Проклу сформулировать положение о трояком способе бытия всякого сущего: в себе, в причине и в происходящих от него следствиях: «Всякая ипостась существует или сообразно причине (κατ' αἰτίαν) в качестве начала, или в себе, сообразно своему существу (καθ' ἑαυτὴν), или сообразно приобщению (κατὰ μέθεξιν) в качестве подобия» [ET 65]. Например, Ум существует не только на мыслящем уровне реальности, но и в Едином в качестве особого, присущего мышлению типа единства (генады); а также в происходящей от Ума Душе в виде рассудка и логоса, отражающих умное созерцание. Учение о трояком способе бытия всего сущего позволяет Проклу обосновать основополагающий для неоплатонизма принцип: «Всё во всем, но в каждом – особым образом».

¹⁹ Поскольку боги, как и само Единое, занимают наивысший уровень реальности, не существует причины, путем приобщения к которой они могли бы получить свою сущность и субстанциальные предикаты. Поэтому у богов нет ничего существующего «сообразно приобщению» (κατὰ μέθεξιν), т.е. в качестве отражения некоей превышающей их причины. Отсюда следует, что в определенном смысле боги (генады) не являются произведениями Единого, потому что, будь они его произведениями, они получали бы свое единство благодаря причастности к Единому, а значит, обладали бы единством предикативно, а не как сущностью, т.е. не были бы генадами. По словам Прокла, «каждая генада есть само Единое в аспекте приобщения» (*Procl. In Parm.* 1069,7).

²⁰ ET 18: «Все обеспечивающее других своим бытием само в первую очередь есть то, чем наделяет обеспечиваемых».

119. *Всякий бог существует как сверхбытийная благодать, поэтому он благ не сообразно приобретенному свойству и не по сущности (приобретенные свойства и сущности относятся ко вторичному и далеко отстоящему от богов чину), но сверхбытийно.*

Если Первое есть Единое и Благо, причем настолько же Благо, насколько и Единое, и настолько же Единое, насколько и Благо (теор. 13), то и вся серия богов будет единовидной и благовидной сообразно одному-единственному отличительному признаку, так что каждый бог будет генадой и благодатью не в разных отношениях, но так, что насколько он – генада, настолько же – и благодать, и насколько – благодать, настолько же – генада. Как исходящие из Первого, следующие за Первым ипостаси благовидны и единовидны, а как боги они суть генады и благодати. Поэтому если присущее богам единство сверхбытийно (теор. 115), то сверхбытийна и их благодать, поскольку она не является чем-то отличным от Единого. Ведь каждый бог – не нечто становящееся потом благом, но просто Благо, так же как он – не нечто становящееся потом единым, но просто Единое.

120. *Всякий бог заключает в своем существе промысел о мире в целом, поэтому боги обладают промыслом в первую очередь*²¹.

Если все остальное, сущее после богов, осуществляет промысел благодаря их участию, то сами боги обладают промыслом от природы. Действительно, если отличительным признаком промысла является наделение благами тех, о ком промысел, то, учитывая, что все боги суть благодати (теор. 119), они либо не будут сообщать себя ничему, и тогда во вторичном не будет ничего благого (потому что откуда возьмется благо по приобщению, если не от обладающего соответствующим отличительным признаком в первую очередь?); либо, сообщая себя вторичному, будут наделять его благами и таким образом осуществлять промысел обо всем. Выходит, боги обладают промыслом в первую очередь. Да и где еще быть предшествующей уму деятельности, как не у сверхбытийных ипостасей? Промысел же (πρόνοια), как показывает само это название, есть деятельность, предшествующая уму (πρό νοῦ ἐνέργεια)²². Таким

²¹ **πρώτως** – в ET 22 Прокл дает следующее определение «сущему в первую очередь» или «первично сущему»: «...то, что не является ничем иным помимо того, чем называется». Говоря языком Платона, это вещь, взятая сама по себе, без каких-либо дополнительных, не совпадающих с нею самой добавлений и уточнений, например, само по себе Благо, само по себе Бытие, сам по себе промысел или любая умопостигаемая идея.

²² **πρόνοια** – под «промыслом» неоплатоники вслед за Платоном [Leg. 903b–904c] понимают особого рода деятельность, в ходе которой некто действующий обустраивает находящиеся в его подчинении вещи наилучшим для них образом. В «Платоновской теологии» Прокл понимает промысел очень широко, приписывая его всякому, кто заботится о благополучии находящегося в его ведении и подчинении, будь то врач, чья деятельность направлена на выздоровление больного, или кормчий, думающий о спасении корабля и его пассажиров [Procl. Th.Pi. I, 16, 12–20]. Однако в собственном смысле слова промысел принадлежит богам, на что, как считает Прокл, указывает сама этимология этого слова, поскольку πρόνοια складывается из приставки *προ-*, означающей нечто предварительное и предшествующее, и *νοῦς*, ум, в результате чего «промысел» оказывается чем-то «предшествующим уму». Предлагая такую этимологию, Прокл неявным образом спорит с Плотинем, который понимает «промысел»

образом, боги своим бытием и тем, что они суть благодати, осуществляют промысел обо всем, наполняя все опережающей Ум благодатью.

121. Все божественное имеет своим существом (ὕλαρξιv) благодать, облагает единой силой (δύναμιν) и сокровенным, непостижимым для всего вторичного знанием (γνώσιν)²³.

Если оно осуществляет промысел о мире в целом (теор. 120), то у него есть сила господствовать над тем, о чем промысел, так что благодаря этой ничему не подвластной и ни для кого неопикуемой силе боги все наполняют собой и подчиняют себе все сущее. Действительно, всякая начальная и господствующая над другими причина от природы начальствует и господствует благодаря преизбытку силы. Но боги располагают первейшей силой – не такой, которая над чем-то господствует, а над чем-то – нет, но такой, которая в равной мере предвосхищает в себе силы всех сущих. Такая сила не принадлежит ни божественному бытию, ни, тем более, небытию, но от природы связана с существом богов (τῆ ὑλάρξει) и является сверхбытийной (теор. 118).

Боги предвосхищают в себе также и пределы всех знаний, потому что все остальные знания получают существование через знание божественное, которое обособлено от мира в целом и не есть ни знание умное, ни, тем более, какое-то из следующих за Умом, но помещается над Умом в соответствии с божественным отличительным признаком (теор. 118).

Поэтому если существует божественное знание, то оно – сокровенное и единовидное; если – сила, то неопикуемая и всеохватная; если – благодать, то определяющая само существо богов. Ведь если у богов есть все – и знание, и сила, и благодать, то, учитывая, что существо (ὕλαρξις) всегда определяется наилучшим, ипостась богов тоже будет сообразовываться с наилучшим, а именно с благодатью.

122. Все божественное осуществляет промысел о вторичном, оставаясь обособленным от того, о чем промысел. И как промысел не умаляет его несмешанного и единого превосходства, так и обособленное единство не отменяет промысла.

более традиционно – как мысль, предшествующую тому, что собирается возникнуть, в частности, как мысль Ума-Демииурга [*Plot. Enn. IV 4, 9, 1–3; III 2, 1, 10–12*].

²³ По замечанию Э.Р. Доддса, эта теорема доказывает, что помимо благодати боги обладают также всемогуществом и всеведением [*Dodds 1963: 264*]. Действительно, уже Плотин определял Единое как «силу всего» (δύναμις τῶν πάντων), имея в виду способность Первоначала породить из себя все сущее [*Plot. Enn. V 1, 7, 9–10; V 4, 2, 38*]. Что же касается свойственного генадам особого типа знания, то Прокл объясняет его необходимость следующим образом [*Procl. Th. Pl. I, 15, 14–22*]: «Боги по необходимости должны либо знать о том, что они осуществляют промысел о собственных порождениях и не только дают существование вторичному, наделяя его жизнью, сущностью и единством, но и предвосхищают в себе первопричину принадлежащих ему благ; либо им как богам не подобает знать об этом. Однако о последнем и говорить непозволительно, ибо как могут причины прекрасного не знать о том, что прекрасно? И как ипостаси, чье существо определяется природой блага, могут не знать о чем-то благом?».

Боги наполняют все своею силой, пребывая в свойственном им существе и единении (теор. 121)²⁴. И все способное принять в них участие наслаждается благами, какие может вместить в меру собственной ипостаси, только потому что боги самим своим бытием, а точнее, сверхбытием, освещают сущее благами. Будучи не чем иным, как благостями, они самим своим бытием независтливо наделяют благом все вещи, распределяя его не по расчету, а так, что вещи вмещают его сообразно своему достоинству, тогда как боги одаривают сообразно собственному существу. Осуществляя промысел, они не вступают в отношение с тем, о чем промысел, но благодетельствуют всему, просто будучи тем, что они суть, а все делающее что-то самим своим бытием делает это безотносительно (поскольку отношение, как некая добавка к бытию, противно его природе). С другой стороны, обособленность не лишает богов промысла, потому что иначе (о чем и упоминать-то не подобает) они лишились бы своего существа (ὑπάρξει), отличительным признаком которого является благость (теор. 119). Ведь благу свойственно сообщать себя всему, что способно стать его обладателем, поэтому величайшим благом будет не *благовидное*, но *благодетельное*. И если хотя бы одно сущее обладает такого рода благом, то это значит, что еще до всякого сущего им обладают боги, потому что большее благо не может быть присуще тому, что является благим по приобщению, а меньшее – тому, что является благом первично.

123. Все божественное в силу сверхбытийного единства само по себе неизреченно и непознаваемо для вторичного, однако благодаря приобщающемуся может быть постигнуто и познано. Поэтому только Первое совершенно непознаваемо, будучи неприобщимым.

Всякое разумное познание (διὰ λόγου), поскольку оно касается мыслимых предметов и состоит в мышлении, направлено на сущее и постигает истину с помощью того, что также относится к сущему. Но боги превышают все сущее, поэтому божественное не постижимо ни мнением, ни рассуждением, ни мышлением. Действительно, всякое сущее является либо чувственно восприимчивым, либо подлинно существующим, либо находится посередине между тем и другим, будучи одновременно и сущим, и возникшим (теор. 107)²⁵. В первом случае оно постигается мнением, во втором – мыслью, в третьем –

²⁴ τῆ ὑπάρξει – Прокл имеет в виду, что боги осуществляют промысел о мире в целом, не покидая собственного уровня реальности, то есть не переставая быть генадами и никак не сообразуясь с нижестоящими ипостасями. См. его «Комментарий к Алкивиаду I» [Procl. In Alc. 53, 17–54, 7]: «Более аккуратные в рассуждениях выделяют две отличительные составляющие божественного и демонического промысла о вторичном: (1) что он пронизывает все сверху донизу, не обходя стороной даже самое незначительное сущее; (2) что он не принимает в себя ничего от вещей, о которых осуществляет промысел, то есть не наполняется их природой и не вступает с ними в общение. Не следует думать, будто из-за того, что промысел все сохраняет и украшает, он смешивается с вещами, о которых промысел, <...> или что из-за своего обособленного превосходства надо всем вторичным оставляет что-либо низшее неупорядоченным и необустроенным».

²⁵ ET 107. «Все, что в одном отношении вечно, а в другом – временно, есть одновременно и сущее, и возникающее».

рассуждением. Поэтому если боги сверхбытийны и имеют ипостась прежде сущего, то о них не может быть ни мнения, ни рассуждения с наукой, ни мысли.

Однако благодаря зависящему от богов можно узнать, что представляют собой их отличительные признаки (*ιδιότητες*), причем с необходимостью, поскольку различия в приобщающемся возникают сообразно отличительным признакам приобщимого. Ведь не все приобщается ко всему (полностью не подобные вещи не сочетаются друг с другом (теор. 29)), и не что угодно приобщается к чему угодно, но с каждым связано и от каждого исходит только родственное²⁶.

124. Всякий бог знает делимое неделимым, сущее во времени – вневременным, случайное – необходимым, изменчивое – неизменным, и вообще все сущее – превосходящим чин каждого сущего образом.

Если все, что ни есть у богов, существует сообразно их отличительному признаку (теор. 118), то ясно, что имеющееся у них знание о низшем будет сообразовываться не с природой низшего, а с их собственным обособленным превосходством. В результате знание богов об умножившемся и претерпевающим будет единовидным и бесстрастным. Поэтому даже если познаваемое окажется делимым, божественное знание о нем будет неделимо; если изменчивым – неизменно; если возможным – необходимо; если неопределенным – определено. Божество ведь получает знание не от низшего, так, чтобы способ его познания был таким же, как и у познаваемого от природы. Но это низшее не может определиться по поводу присущей богам определенности, меняет [мысли] относительно неизменного, воспринимает со страстью бесстрастное и во времени – вневременное. И все потому, что низшее может отпасть от высшего, тогда как богам не пристало получать от низшего что бы то ни было²⁷.

²⁶ Как превосходящие Ум, генады не доступны ни одной из познавательных способностей: ни мышлению, ни рассуждению, ни мнению. Тем не менее, поскольку, в отличие от всецело трансцендентного Единого, они являются приобщимыми ипостасями, а все приобщимое предвосхищает в себе то, что к нему приобщается, то генады все же могут быть частично познаны на основании своих следствий. Следствия позволяют узнать отличительные признаки генад, каждый из которых соответствует какому-то из 14 предикатов Единого-сущего, перечисляемых во 2-ой гипотезе платоновского «Парменида». Благодаря отличительным признакам все множество генад делится на шесть устройств (*διάκοσμοι*), соответствующих шести родам сущего: умопостигаемые (генады бытия), умопостигаемо-мыслящие (генады жизни), мыслящие (генады ума), надкосмические (генады души), отрешенные (генады природы) и внутрикосмические (генады тела). См.: [Chlup 2012: 120–121], а также рис. 1 на с. 144.

²⁷ Эта теорема отвечает на вопрос, каким образом боги, оставаясь неизменными и бесстрастными, могут знать что бы то ни было об изменчивом мире становления. Ответ Прокла – поскольку боги являются причинами всего сущего, то как причины они знают и все свои следствия. См. подробнее в «Комментарии к *Тимею*» [*Procl.*, In *Tim.* I, 352, 5–12]: «Боги знают рожденное нерожденным, протяженное непротяженным, делимое неделимым, временное вечным и вероятное – необходимым образом. Ведь они порождают все самим мышлением, и поскольку то, что они порождают, рождается на основании неделимых, вечных и бестелесных идей, то и мыслят о нем они таким же точно способом. Не следует считать, будто знание имеет такие же характеристики, что и природа познаваемого... Нет, способ знания определяется различиями между познающими. Один и тот же предмет

125. *Всякий бог, с какого бы чина (τάξις) он ни начал свое проявление, нисходит сквозь все вторичное, постоянно умножая и деля на части свои дары, но сохраняя отличительный признак своей ипостаси.*

Если исхождения совершаются через ослабление и повсюду умножают первое в уступающих ему ипостасях вторичного (теор. 62)²⁸, то место (διάταξις) исходящих ипостасей в том или ином чине определяется их сходством с производящими причинами. В результате все исхождение в целом оказывается отчасти тождественным, а отчасти отличным от пребывающего: оно выглядит непохожим на него благодаря ослаблению, но не теряет тождества с ним благодаря непрерывности, ведь исходящее становится таким же среди вторичного, каково пребывающее среди первого, отчего неразрывная общность серии сохраняется. Вот так каждый бог проявляет себя сообразно тем чинам, в которых совершает свое явление, и нисходит от них вплоть до самого последнего [сущего] благодаря порождающей силе первопричин. Постоянно умножаясь в процессе исхождения от Единого ко многому, он тем не менее сохраняет тождество в исхождении благодаря сходству произошедшего с главенствующей и первоустроительной причиной каждой серии²⁹.

126. *Всякий бог, находящийся ближе к Единому, является более целостным, а находящийся дальше – более частным.*

Если Единое производит все, то к нему ближе бог, являющийся причиной большего, и дальше тот, что – меньшего (теор. 60)³⁰. Но бог, являющийся причиной большего, – более целостный, а являющийся причиной меньшего – более частный. И хотя каждый бог – генада, у одного сила больше, а у другого – меньше (теор. 61)³¹. Более частные [боги] рождаются из более целостных не потому, что те делятся на части (ведь они генады), изменяются (ведь они

постигается богом как единый, умом – как целый, разумом – как всеобщий, воображением – как наглядный, а ощущением – как вызывающий претерпевание. Так что если предмет один и тот же, то отсюда еще не следует, что и знание о нем одинаково». См. также: [Lloyd 1990: 154–155].

²⁸ ET 62: «Всякое множество, находящееся ближе к Единому, по количеству меньше того, что находится дальше, а по силе – больше».

²⁹ **σειρά** – под «серией» Прокл понимает любое упорядоченное множество ипостасей, объединенных либо общей сущностью, либо общим отличительным признаком. В первом случае серии называются «горизонтальными», во втором – «вертикальными» (см. рис. 1, с. 144). В этой теореме, по мнению Э.Р. Доддса, идет речь о вертикальных сериях, в которые входят сущие, находящиеся на разных уровнях реальности, но при этом происходящие от одной-единственной божественной генады. И поскольку первым порождением генад является умопостигаемое Бытие, то вертикальные серии нисходят от умопостигаемого сущего через жизни, умы, души и природы вплоть до материальных тел. При этом все члены той или иной серии несут на себе отличительный признак породившей их генады, который по-разному проявляет себя в каждом. См.: [Procl. In Tim. I, 36, 8ff]: «Отличительный признак пронизывает и мыслящие сущности, и божественные души, и даже тела, вот почему даже среди тел одни оказываются приобщены к демиургической силе, другие – к порождающей, третьи – к связующей, четвертые – к разделяющей».

³⁰ ET 60: «Всякая причина большего превосходит причину, простирающую свою силу на меньшее, и производящую части тех целых, которые гипостазирует первая».

³¹ ET 61: «Всякая неделимая сила – больше, а разделенная на части – меньше».

неподвижны) или увеличиваются в количестве за счет отношения (ведь они беспримесны), а потому что благодаря преизбытку силы порождают из себя вторичные исхождения (теор. 27)³², более слабые по сравнению с предшествующими.

*127. Все божественное первично и предельно просто, и оттого – наиболее самодостаточно*³³.

Простота божественного очевидна из его единства: всякий бог в высшей степени единичен, а все подобное особенно просто. Что же касается самодостаточности божественного, то в ней можно убедиться, приняв во внимание, что составное всегда нуждается в чем-то – пусть и не в других вещах, находящихся вне его самого, но хотя бы в том, из чего оно само состоит. Наоборот, наиболее простое, единящее и выступающее представителем тождественного Блага Единого (теор. 13), в наивысшей степени самодостаточно. Но таково все божественное, которое не нуждается ни во внешнем, будучи самой по себе благостью, ни в том, из чего состоит, будучи единством.

128. Всякий бог, к которому приобщается ближайшее, приобщим непосредственно, а к которому – более отдаленное, приобщим через большее или меньшее число посредников.

Если родственное божественным генадам сущее, будучи и само единовидным (теор. 62), способно приобщаться к ним самостоятельно, то ослабевшее и ушедшее во множество, чтобы приобщиться к самим генадам, а не к объединениям, нуждается в каком-то другом, более объединенном, сущем. Действительно, объединенное множество находится посередине между генадой и разделенным множеством, поскольку, с одной стороны, способно сближаться с генадой благодаря единству, а с другой – состоит в некотором родстве с разделенным множеством благодаря проявлению множественности в себе.

³² ЕТ 27: «Все производящее производит вторичное из-за совершенства и преизбытка силы».

³³ **αὐτάρκες** – «самодостаточными» Прокл называет такие ипостаси, которые, не будучи Благом самим по себе, содержат тем не менее причину собственного благобытия и совершенства в самих себе и не нуждаются ни в чем другом, чтобы полностью реализовать свою природу и сущность. Наглядным примером такой самодостаточной ипостаси может служить божественный Ум, который, с одной стороны, нуждается в умопостигаемом предмете, чтобы мыслить и быть Умом, а с другой, по существу, нуждается для этого в самом себе, поскольку сам является предметом своего созерцания. В результате самодостаточность Ума складывается как бы из двух недостатков – из взаимной нужды друг в друге его мыслящего и мыслимого аспектов. Плотин называл такую самодостаточность «вторичной», поскольку она уступает самодостаточности самого Блага [*Plot. Enn. III 8, 11*]. Прокл, однако, предпочитает называть ее просто «самодостаточностью», потому что Благо, по его словам, не нуждается ни в чем, даже в самом себе, и как таковое «превышает самодостаточность» (ὕπερ αὐτάρκειαν – ЕТ 10). В «Началах теологии» самодостаточные ипостаси выступают в качестве среднего термина между сверхсамодостаточным Благом и несамодостаточным сущим, чье совершенство и благобытие зависит от чего-то другого. См. ЕТ 9: «Все сущие по природе стремятся к благу, но при этом одни обеспечивают себе благобытие самостоятельно и имеют причину блага в себе самих, а другие нуждаются в ином и имеют причину блага вне себя». Помимо божественного Ума к самодостаточным ипостасям у Прокла относятся также Душа и генады.

129. Всякое божественное тело божественно благодаря обожествленной душе; всякая божественная душа – благодаря божественному уму; всякий божественный ум – благодаря приобщению к божественной генаде. И если генада – в прямом смысле бог, то ум – самое божественное, душа – божественное, а тело – боговидное.

Если все совокупное число богов превышает Ум (теор. 115), а приобщения осуществляются через родственное и подобное (теор. 32)³⁴, то к сверхбытийным генадам первым приобщается неделимое Бытие, вторым – бытие, соприкасающееся со становлением, а третьим – само становление, причем каждое – через непосредственно превышающий его [уровень реальности]. Поэтому отличительный признак богов хотя и распространяется вплоть до последних пределов приобщающегося (теор. 125), однако делает это посредством родственного себе. И первым, кого генада наделяет своей особенной среди богов силой, является Ум: генада делает его (ἄπλοτελεῖ) таким, какой сама является в единящем множестве. И если этот ум приобщим, то через него генада присутствует и в Душе, которую связывает с умом и тем самым воспламеняет (теор. 56)³⁵. А если к душе приобщено некое тело, то и ему через душу генада сообщает отголосок своего отличительного признака. И тогда тело становится не только одушевленным и мыслящим, но и божественным, поскольку получает от души жизнь и движение, от ума – нерушимое пребывание, а от приобщимой генады – божественное единство, ибо каждое уделяет последующему что-то от своего собственного существа (теор. 18).

130. Во всяком божественном чине члены первого порядка более обособлены от расположенных непосредственно под ними, нежели те – от последующих; и наоборот, члены второго порядка сильнее зависят от стоящего непосредственно над ними, нежели следующие после них – от них самих.

Насколько нечто более едино и целостно, настолько большим превосходством над последующим оно обладает, а насколько его сила слабее, настолько же оно ближе по природе к следующему за ним. С другой стороны, более высокое находится в большем единстве с превосходящими его самого причинами, а более низкое – в меньшем. Ведь обособленность от более слабого и единство с более сильным отличают большую силу, а большая удаленность от высшего и сочувствие низшему, наоборот, свидетельствуют о меньшей, что во всяком чине свойственно членам второго, а не первого порядка³⁶.

³⁴ ЕТ 32: «Всякое возвращение совершается через подобие возвращающегося тому, к чему оно возвращается».

³⁵ Имеется в виду, что генада действует в приобщающейся к ней душе вместе с умом. Ср. ЕТ 56: «Все производимое вторичными причинами в еще большей степени производится первичными и более высокими причинами, от которых произошли и сами вторичные».

³⁶ В этой теореме Прокл формулирует парадокс, являющийся прямым следствием сформулированных выше законов исхождения: чем больше причина превосходит свои следствия, тем сильнее те зависят от нее и связаны с ней; и наоборот – чем меньше причина обособлена от своих следствий, чем больше сама наполняется их природой и «сочувствует» им, тем слабее они оказываются к ней привязаны. Отсюда следует, что по мере приближения к Единому одновременно нарастает и онтологический зазор между уровнями реальности, и зависимость нижестоящих ипостасей от вышестоящих; и наоборот – по мере удаления от Единого уровни реальности сближаются, а связь между ними слабеет. Так, Единое более обособлено

131. Всякий бог начинает свое действие (ἐνέργεια) с самого себя.

Отличительный признак своего присутствия во вторичном всякий бог раскрывает в первую очередь в самом себе. Этим и объясняется его способность уделять себя всему остальному, ведь всякий бог сверхизобилен (ὕπερπληρες). Действительно, богам не свойственна ни ущербность, ни просто избытие: все ущербное несовершенно, а сделать совершенным другого, если не обладаешь совершенством сам, невозможно; избытие же всего лишь самодостаточно и как таковое не готово уделять [себя другим]. Поэтому наделяющее других полнотой и простирающее им свои дары должно быть сверхизбыточным. Выходит, если божественное наполняет все благом из самого своего существа (теор. 120–121), то каждое божество должно быть сверхизбыточным. А если так, то всякий бог, утвердив отличительный признак того, чем собирается одаривать других, в первую очередь в себе самом, оказывается способен изливать дары своей сверхизбыточной благодати и на все остальное.

132. Все чины (τάξεις) богов связаны через середину³⁷.

Поскольку все исхождения сущего совершаются через подобия (теор. 29), то божественные устроения (διακοσμήσεις) будут тем более обладать нерасторжимой непрерывностью как получившие единообразную ипостась и определенные Единым, своей родоначальной причиной (теор. 113). Это означает, что ослабления происходят у богов объединенным образом, и что сходство членов второго порядка с членами первого у них сильнее, чем у сущего, причем настолько же, насколько существо богов превосходит сущее по степени единства. Таким образом все божественные роды оказываются связаны через свои середины, и первые члены доходят до всецело отличных от них исхождений не непосредственно, но через общие для обоих роды, схожие как с тем, что от них происходит, так и с тем, что их непосредственно причиняет. Эти роды

от Ума, чем Ум – от Души, а Душа – от телесного Космоса; однако Ум связан с Единым сильнее, нежели Душа – с Умом, а тело – с Душой. Прокл объясняет указанный парадокс тем, что по мере удаления от Единого ипостаси постепенно теряют свою силу (δύναμις), благодаря которой они производят нижестоящие уровни реальности, и которая в то же самое время позволяет им оставаться независимыми от следствий в своем бытии и возвращаться к вышестоящим причинам [Chlup 2012: 142; Gersh 1973: 61–72]. Тот же самый парадокс можно обнаружить уже у Порфирия, Амелия и Ямвлиха: *Porph. Sent.* 30; *Amelius apud Procl. In Tim. I*, 306; *Iambl. De Myst.* 59, 4 [Dodds 1963: 269–270].

³⁷ **μεσότης** – под «серединой» здесь подразумевается т.н. «средний термин», который в божественных устроениях представляет собой генаду, в одном отношении подобную первым членам устроения, а в другом – последним. Понятие среднего термина, предположительно, было введено в неоплатоническую метафизику Ямвлихом, который, в свою очередь, мог позаимствовать его у неопифагорейцев [Wallis 1972: 130–133; Shaw 1995: 66]. Согласно Ямвлиху, ипостаси, несхожие друг с другом в двух отношениях, должны быть связаны между собой через некую третью ипостась, называемую «средним термином» (τὸ μέσον, μεσότης), которая в одном отношении схожа с одной из них, а в другом – с другой. Например, если имеется ипостась *AA*, после которой идет ипостась *BB*, то между ними должна располагаться ипостась-посредник *AB* или *BA*, совмещающая в себе свойства обоих крайних членов и таким образом связывающая их друг с другом в одно целое. У Прокла закон о среднем термине является прямым следствием более общего закона о непрерывности исхождения, сформулированного в теоремах 28 и 29.

сводят воедино крайние члены [божественного устройства], подчиняясь в силу естественного сходства одним и непосредственно возвышаясь над другими, отчего порождение божественных [генад] сохраняет благоупорядоченность.

133. Всякий бог есть благодетельная генада и единая благодать; и хотя таким существом (ἄραξι) каждый бог обладает в силу того, что он – бог, тем не менее высочайший Бог есть просто Благо и просто Единое, а каждый последующий – некое благо и некая генада.

Божественный отличительный признак различает и сами генады, и благодати богов таким образом, чтобы каждый бог благодетельствовал всему сущему сообразно определенной благотворной особенности: например, наделял совершенством, поддерживал или оберегал³⁸. Каждое из этих действий есть некое определенное благо, а не благо в целом, чьей единственной причиной выступает Первое, которое потому и зовется Благом как таковым, что дает ипостась всякой благодати (теор. 8)³⁹. И даже все вместе божественные существа не могут сравниться с Единым – настолько велико его превосходство над множеством богов.

134. Всякий божественный ум мыслит как ум и осуществляет промысел как бог.

Отличительная особенность ума – познание сущего и обретение совершенства в мышлении, а отличительная особенность бога – осуществление промысла и надделение всего сущего благами (теор. 120). Однако само надделение и одаривание благами происходит через единение одариваемого с тем, что ему предшествует. Поэтому, когда ум приходит в тождество с умопостигаемым, он подражает этому единению. Выходит, поскольку ум осуществляет промысел, он – бог, ибо промысел есть предшествующая уму деятельность⁴⁰, и, как бог, он уделяет себя всему, а как ум, присутствует не во всем, поскольку божественный отличительный признак успевает попасть даже туда, куда

³⁸ Прокл перечисляет виды благотворительности, характерные для богов того или иного чина (τάξιως). Так, «совершенствующие боги» (τελειοποιοῦσι θεοί) наделяют сущее совершенством; «поддерживающие» (συνεκτικοί θεοί) удерживают вещи в бытии путем сохранения их единства; «сторожевые» (φρουρητικοί θεοί) защищают сущее от вреда и смешения с другим сущим и т.д. См. ниже: ЕТ 151–159.

³⁹ ЕТ 8: «Всему, так или иначе приобщенному к благу, предшествует первично благое, которое не есть что-либо еще помимо блага».

⁴⁰ В божественном Уме, который мыслит сам себя, умопостигаемый и мыслящий аспекты совпадают. Тем не менее, в представлении Прокла, мыслящий аспект Ума уступает умопостигаемому, поскольку нуждается в нем, чтобы мыслить и таким образом «обрести совершенство в мышлении». В результате предмет мышления по отношению к Уму как мыслящему оказывается чем-то вроде превосходящего его блага, которое, предоставляя себя мыслящему и тем самым наделяя его мышлением, по сути, осуществляет о нем свой промысел. Таким образом, взятый в целом, Ум как бы сам осуществляет о себе промысел, когда в деятельности мышления оба его аспекта – и умопостигаемый, и мыслящий – соединяются. Но промысел есть предшествующая мысли деятельность [ЕТ 120], которая в первую очередь свойственна богам. Поэтому в той мере, в какой Ум осуществляет о себе промысел, он – бог.

не достигает мыслящий (кор. 57 кор.)⁴¹. Действительно, даже лишенное мышления нуждается в промысле и желает стать обладателем некоего блага, ибо к благу стремится и спешит его обрести все сущее, ум же выступает предметом стремления не для всего, включая даже те вещи, которые имеют возможность к нему приобщиться.

135. Ко всякой божественной генаде непосредственно приобщается какое-то одно сущее⁴², и все обожествленное возводится к одной божественной генаде. Поэтому приобщимых генад столько же, сколько и приобщающихся родов сущего.

Ни какое-то одно сущее не может приобщиться к двум или более генадам (если отличительные признаки генад различны, то как могут не различаться вещи, близкие каждой из них по природе, если соприкосновение с генадой осуществляется через подобие?), ни сразу несколько сущих не могут отдельно друг друга приобщиться к одной-единственной генаде. Действительно, множество сущих не способно установить непосредственную связь с генадой, поскольку отличается от нее [в двух отношениях:] и как сущее – от сверхсущего (теор. 115), и как множество – от единицы, в то время как приобщающееся должно быть в чем-то подобно приобщимому, а в чем-то – неподобно и отлично от него. Но если приобщающееся – нечто сущее, а генада превышает бытие, так что в этом отношении они не подобны друг другу, то приобщающееся, очевидно, должно быть одним, чтобы по крайней мере в этом отношении быть похожим на единое, к которому приобщается, даже если последнее едино как генада, а приобщающееся – как усвоившее единство и объединенное за счет приобщения к ней.

⁴¹ ET 57: «Всякая причина действует и прежде своего следствия, и после него, давая существование большему числу вещей». *Королларий*: «Отсюда ясно, что для чего причина Ум, для того же – и Благо, но не наоборот. Ведь даже лишенность формы происходит от Блага (поскольку все – от Блага), Ум же, будучи формой, не способен произвести лишенность».

⁴² *ἐνὸς τινὸς τῶν ὄντων* – под «сущим» в этой и следующих теоремах Прокл подразумевает прежде всего умопостигаемое сущее, или идеи, которые образуют следующий за Единым уровень реальности – уровень подлинного Бытия, и потому приобщаются к генадам «непосредственно» (ἀμέσως). Действительно, подобно тому как Единое порождает из себя множество генад, так и само по себе Бытие, понимаемое неоплатониками как Единое-Сущее (ἔν-ὄν), порождает множество наделенных бытием единиц, каждая из которых представляет собой некую идею, или умопостигаемое сущее. Как показал Платон в «Пармениде» [*Plat. Parm.* 142c–44e], если проанализировать понятие Единого-Сущего, то входящие в его состав Единое и Бытие из-за соотнесенности друг с другом окажутся поделены на равное количество частей, поскольку каждой части Бытия (каждому умопостигаемому сущему) будет соответствовать своя «часть Единого» (генада). Таким образом, число сущих окажется равным числу генад, так что к каждой генаде будет приобщено одно-единственное сущее. Тем не менее этот вывод касается только «непосредственного приобщения», потому что опосредованно, через ту или иную идею, к каждой генаде приобщается огромное множество более частных сущих, расположенных на нижестоящих уровнях реальности. См.: ET 138 и 139.

136. *Всякий более целостный и находящийся ближе к Первому бог (теор. 126) приобщим со стороны более целостного рода сущего, а более частный и расположенный дальше – со стороны более частного. Поэтому как сущее относится к сущему, так и одна божественная генада – к другой.*

Если генад столько же, сколько и сущих, и наоборот [сущих столько же, сколько и генад,] потому что к одной генаде приобщается только одно сущее (теор. 135), то ясно, что порядок исхождения сущих будет соотносываться с порядком генад, повторяя его и уподобляясь ему, так что с более целостными генадами будут по природе связаны более целостные сущие, а с более частными – более частные. Будь это не так, неподобное опять соприкасалось бы у нас с неподобным, а распределение благ осуществлялось бы не по достоинству. Однако это невозможно, поскольку и все остальные вещи получают единство и свою особую меру от [умопостигаемых] сущих в виде испускаемого теми света, а значит, сами [умопостигаемые] сущие тем более будут приобщаться к генадам в определенном порядке, ставящем подобное по силе в зависимость от подобного.

137. *Всякая генада совместно с Единым дает ипостась приобщающемуся к ней сущему.*

Если Единое дает существование всему (теор. 12, 13)⁴³ и тем самым выступает причиной не только приобщимых генад, но и зависящих от них сущих, то сущее, связанное с каждой конкретной генадой, производится только той генадой, которая его освещает (теор. 125). И если Единое дает сущему просто быть, то родственная генада делает его близким себе по природе. Генада определяет приобщающееся к ней сущее согласно себе самой и соответствующим бытию образом являет в нем свой сверхбытийный отличительный признак, потому что у вторичного бытие тем, что оно есть, всегда происходит от являющегося этим в первую очередь (теор. 18). Поэтому, каков сверхбытийный отличительный признак божественности, таким же, хотя и согласно бытию, будет и отличительный признак приобщающегося к генаде сущего.

138. *Из всего приобщающегося к божественному отличительному при знаку и обожествленного самым первым и наивысшим является Бытие.*

Если Бытие превышает и Ум, и Жизнь, как было доказано выше на том основании, что оно выступает причиной наибольшего после Единого количества следствий (теор. 101)⁴⁴, то Бытие будет наивысшим из трех. Ведь если оно более едино, нежели Ум и Жизнь, то, очевидно, будет и более священным (теор. 62). Раньше же самого Бытия нет ничего, кроме Единого, ибо что, кроме Единого, может быть раньше единящего множества? Но Бытие – единящее множество, поскольку состоит из Предела и Беспредельного (теор. 89)⁴⁵. И вообще, раньше сущности может быть только сверхсущее. Недаром в приходящих

⁴³ ЕТ 12: «Первой причиной и началом всего сущего является Благо». ЕТ 13 см. в прим. 4.

⁴⁴ ЕТ 101: «Надо всем приобщающимся к уму главенствует неприобщимый Ум, над приобщающимся к жизни – Жизнь, а над приобщающимся к бытию – Бытие. Из этих троих Бытие раньше Жизни, а Жизнь – Ума».

⁴⁵ ЕТ 89: «Все истинное Бытие – из Предела и Беспредельного».

во вторичное отблесках только единство успевает выйти за пределы бытия, которое, в свою очередь, идет сразу же за единством (теор. 72)⁴⁶. Действительно, сущее в возможности, и тем самым еще не сущее, тем не менее едино по своей природе, а сразу же после него идет уже сущее в действительности. Вот и среди начал за пределами Бытия сразу же начинается превышающее его Небытие, то есть Единое.

139. Все приобщающееся к божественным генадам, начинается от Бытия и заканчивается на телесной природе, потому что Бытие – первое из приобщающегося, а тело – последнее (ведь существуют, говорим мы, и божественные тела).

Во всех родах сущего, будь то тела, души или умы, высочайшие [члены рода] посвящены богам, дабы во всяком чине аналогичные богам сущие поддерживали и сохраняли сущее второго порядка, и дабы каждое число было целым в смысле целого-в-части, как содержащее в себе все (теор. 103) и, прежде всего, – отличительный признак божественности (теор. 67)⁴⁷. Поэтому, род богов существует и телесным, и душевным, и мыслящим образом, хотя все эти боги, очевидно, божественны сообразно приобщению, ибо первично божественное имеет ипостась в генадах. Выходит, приобщение к божественным генадам, начавшись с Бытия, заканчивается на телесной природе.

140. Все силы богов, получив начало свыше, нисходят через родственные себе середины вплоть до самых последних пределов сущего и областей Земли.

Как силам богов нельзя ни помешать, ни воспрепятствовать присутствовать во всем (поскольку из-за их безотносительного превосходства надо всем и несмешанного присутствия повсюду им не требуется для этого ни мест, ни расстояний (теор. 98))⁴⁸, так и готовое приобщиться к ним невозможно

⁴⁶ ET 72: «Все, что в приобщающемся имеет смысл подлежащего, происходит от более совершенных и цельных причин». Поскольку в иерархии причин Единое возвышается над Бытием, а значит, обладает большей по сравнению с ним порождающей силой, то его единящее действие продолжается даже там, где действие Бытия заканчивается. В результате Единое порождает не только то же самое, что и Бытие, а именно сущее, но и не-сущее, под которым Прокл понимает материю, или «сущее в возможности» (τὸ δυνατόν ὄν), выступающее подлежащим тел.

⁴⁷ ET 67: «Всякая целостность либо до частей, либо из частей, либо в части». Описывая эти три способа существования целого, Прокл поясняет, что в первом случае целое существует сообразно причине, поскольку предвосхищает в себе свои части, во втором – сообразно существу, поскольку представляет собой состоящую из частей конкретную вещь, и в третьем – сообразно приобщению, поскольку каждая часть вещи по необходимости несет на себе отпечаток того целого, которому принадлежит. Вот и в этой теореме, называя горизонтальные серии Бытия, Ума, Души и Космоса («каждое число») «целым в смысле целого-в-части», Прокл хочет сказать, что каждый уровень реальности особым образом отражает структуру всей реальности в целом, включая и ее наивысший, божественный уровень, аналогом которого выступают самые первые члены серии, так или иначе связанные с генадами и обладающие благодаря им отличительным признаком божественности.

⁴⁸ ET 98: «Всякая обособленная причина одновременно и повсюду, и нигде». Как и трансцендентное Единое, генады, оставаясь в своем существе обособленными и отдельными от всего сущего, присутствуют повсюду своей силой и действием. Ср. [Plot. Enn. VI 8, 16, 1; VI 9, 8,

удержать от приобщения. Поэтому стóбит какой-то вещи сделаться готовой к приобщению, как силы богов тотчас оказываются в ней, но не потому, что в этот момент к ней приблизились, и не потому, что отсутствовали прежде, а потому что всегда пребывали в этом состоянии. И если какая-то из земных вещей окажется готова приобщиться к ним, то они будут и в ней тоже. Наполняя собою все, в вещах более высокого порядка они присутствуют в большей степени, в средних – в соответствии с чином среднего и в последних – последними отблесками. В итоге они простираются сверху донизу вплоть до самых последних пределов сущего, отчего даже в здешних вещах присутствуют отражения первых, и все проникнуто симпатией ко всему, ибо в первичном предсуществует вторичное, а во вторичном проявляет себя первое (ведь каждая вещь существовала у нас тройким образом: сообразно причине, сообразно существу и сообразно приобщению (теор. 65)).

141. Всякий промысел божественных [сущих] либо обособлен от того, о чем промысел, либо одного с ними порядка.

Если одни божественные [сущие] и по существу (κατὰ τὴν ὕλην), и по отличительному признаку чина всецело превосходят освещаемые ими вещи (теор. 122), то другие, принадлежащие тому же самому устройению, [что и освещаемое.] осуществляют промысел о более слабых членах одного с ними порядка, подражая в этом промыслительному действию обособленных богов и стремясь наполнить вторичное теми благами, на которые способны⁴⁹.

142. Боги во всем присутствуют одинаково, но не все одинаково присутствует в богах, удастаясь их присутствия сообразно своему чину и способности: одно – единовидно, другое – множественно, одно – вечно, другое – временно, и одно – бестелесно, а другое – телесно.

Приобщение к одному и тому же должно быть различным либо из-за приобщающегося, либо из-за приобщимого. Но все божественное всегда сохраняет один и тот же чин; оно ко всему безотносительно и ни с чем не смешано (теор. 98). Остается, стало быть, чтобы разница возникала из-за приобщающегося, и чтобы

29–31; *Porph. Sent.* 27]: «Ничему бестелесному существование тела не мешает быть там, где оно хочет и как пожелает. Ни место не служит для бестелесного препятствием, ни объем его не удерживает. Ведь удерживаться объемом и перемещаться в пространстве может только то, что само имеет объем, тогда как совершенно лишённое объема и величины не подвластно телесному ограничению и не причастно пространственному движению. Таким образом, только благодаря некоему внутреннему расположению бестелесное обнаруживается там, где находится, по месту же оно – везде и нигде» [Месяц 2008: 286].

⁴⁹ Поскольку первые и высшие члены любого уровня реальности являются богами (см. выше теор. 139), то как боги они могут осуществлять промысел не только о сущем, находящемся на нижестоящем уровне реальности, но и о последних членах своей собственной горизонтальной серии. В первом случае они, как и сами генады, осуществляют «обособленный» (ἐξήρημένην) промысел о вторичном, тогда как во втором их промысел оказывается «одного порядка» (συντεταγμένην) с объектами промысла. Например, божественные умы осуществляют обособленный промысел о душах и необособленный – о более частных демонических умах, относящихся к одному с ними порядку; божественные души осуществляют обособленный промысел о телах и необособленный – о душах людей и т.п.

именно оно приобщалось к богам неодинаково, присутствуя в них в разное время по-разному – одно одним, а другое другим способом. Поэтому, хотя боги и присутствуют во всем одинаково, не все одинаково присутствует в богах, но насколько каждое может, настолько и присутствует, а насколько присутствует, настолько же и наслаждается ими, ибо степень приобщения зависит от меры присутствия.

143. Все более слабое уступает присутствию богов, поэтому стóит приобщающемуся оказаться готовым к приобщению, как оно сразу озаряется богами, а все чуждое удаляется прочь от божественного света.

Если божественные сущие всегда более всеохватны и могущественны, нежели происходящие от них следствия (теор. 57), то недостаток божественного света объясняется неготовностью приобщающегося, которое затмевает этот свет своей слабостью (теор. 142). Когда же свет затмевается, то кажется, будто сущее оказалось под властью чего-то другого. Однако так происходит не потому, что другое обладает силой, а потому что из-за бессилия самогó приобщающегося кажется, будто оно противится божественной форме озарения.

144. Все сущее и все устроения сущих продвигаются в своем исхождении настолько, насколько и порядки богов.

Боги производят сущее одновременно с самими собою⁵⁰, и ничто не могло бы ни получить ипостась, ни обрести меру и порядок без участия богов, потому что только благодаря их силе все достигает совершенства, и богами же все упорядочивается и измеряется (теор. 117). Поэтому не только первым и средним родам сущего, но и последним предшествуют обустройствающие их боги, которые даже такое сущее наделяют жизнью, одаривают формой и совершенством и обращают к благу. В результате все сохраняет бытие, потому что привязано к богам и укоренено в них. А стóит чему-то отступить от богов и быть полностью ими покинутым, как оно тотчас исчезает в небытии и гибнет, совершенно лишившись того, что его поддерживало⁵¹.

⁵⁰ Прокл имеет в виду, что исхождение умопостигаемого сущего из Единого (идущее «по вертикали»), осуществляется одновременно с исхождением из него божественных генад («по горизонтали»), так что появление каждой генады сопровождается появлением соответствующего ей сущего. Ср. ET 135 и 137. Не исключено, что источником этого представления могла послужить 2-ая гипотеза платоновского «Парменида», в которой доказывается, что Единое, входящее в состав «Единого-Сущего» (ἓν-ὄν), из-за соотношенности с Бытием делится на такое же количество частей, на какое и само Бытие, поскольку «каждая часть Единого должна всегда содержать Бытие (чтобы существовать), и каждая часть Бытия – Единое (чтобы быть чем-то одним)» [Plat. Parm. 142e]. См.: [Procl. In Parm. 1062, 34–35].

⁵¹ Мысль о прямой зависимости всего сущего от богов более обстоятельно излагается Проклом в «Комментарии к Тимею» [In Tim. I, 209, 13–210]: «Все сущее порождено богами, непосредственно производится ими и утверждено в них. Исхождение вещей совершается не только непрерывной чередой, когда последующее получает существование от ближайших причин, но и так, что все рождается непосредственно от богов, включая то, что считается дальше всего от них отстоящим, например, материя. Ни от чего не удалено божественное, но всему присуще в равной степени. Поэтому даже взяв самое последнее, ты и в нем обнаружишь присутствие божества, ибо повсюду присутствует единое, благодаря которому каждое существо получает от богов ипостась. Произойдя от богов, сущее не удаляется от них,

145. Отличительный признак всякого божественного чина проходит через все вторичное и уделяет себя всем низжестоящим родам сущего.

Если в своем исхождении сущее простирается так же далеко, как и устроения богов (теор. 144), то в каждом роде сущего будет присутствовать отличительный признак божественных сил, попадающий туда благодаря сиянию свыше. Действительно, от своей непосредственной причины каждый род перенимает тот отличительный признак, в соответствии с которым эта причина получила ипостась. Скажем, если существует некая очистительная божественность, то очищение будет не только у душ, но и у животных, и у растений, и у камней. То же самое – если существует сторожевая божественность и если – возвращающая, совершенствующая или животворящая. Но если камень приобщается к очистительной силе только телесно, то растение – еще и более явным образом, через жизнь; животное может быть чистым также посредством стремления, разумная душа – разумно, ум – мыслящим образом, а боги – сверхбытийно и единовидно. В результате вся серия получает одну и ту же силу от единой божественной причины. То же самое можно сказать и об остальных сериях, потому что от богов зависит все сущее, и если одно просвещается одними, то другое – другими. А поскольку серии нисходят вплоть до самых последних вещей, одни их члены оказываются связаны с богами непосредственно, а другие – через большее или меньшее число посредников (теор. 128). «Все полно богов»⁵², и чем каждое обладает по природе, то получает от богов.

146. Во всех божественных исхождениях концы уподобляются началам, поддерживая за счет возвращения к началам безначальный и бесконечный круг.

Если даже отдельное сущее, испытав исхождение, обращается к своему началу, от которого произошло (теор. 31, 33)⁵³, то ясно, что в еще большей

но остается в них укорененным. Да и куда ему уйти, если боги охватывают, предвосхищают и содержат в себе все, так что выходящего за пределы богов попросту не существует? Сущее окружено богами со всех сторон и находится в них. Поэтому неким удивительным образом все и исходит из богов, и не исходит из них. Не исходит, потому что не отделяется от них... но некоторым образом остается, а если уж сказать все до конца, то для себя самого оно исходит, а для богов остается».

⁵² Это высказывание приписывается Фалесу: «Фалес полагал, что все полно богов» [Arist. De Anima I, 5, 411a 17]. Это же высказывание повторяет и Платон в «Законах» [Leg. X, 899b].

⁵³ Поскольку все сущее, согласно Проклу, «и пребывает в своей причине, и исходит из нее и возвращается к ней» [ET 35], то бытие любой вещи слагается как бы из двух разнонаправленных движений – исхождения и возвращения. С одной стороны, чтобы стать новой самостоятельной реальностью, вещь должна уйти из своей причины, сделавшись иной по отношению к ней. С другой стороны, чтобы продолжать оставаться собой, вещь должна поддерживать свою связь с причиной, что на языке неоплатоников означает «возвращаться» к ней. И если учесть, что такое исхождение и возвращение происходят одновременно, то Прокл считает правильным рассматривать их как единое движение, у которого конец совпадает с началом и о котором поэтому невозможно сказать, куда в данный момент оно направлено – от начала к концу или от конца к началу. Это круговое движение, конституирующее существо любой вещи, философ называет «круговой», или «циклической» деятельностью (κυκλική ἐνέργεια). См. ET 31: «Все исходящее из чего-то возвращается по сущности к тому,

степени так будут поступать целые чины богов, которые, испытав исхождение от собственной вершины, будут вновь возвращаться к ней. Такое возвращение конца к началу будет делать весь божественный чин единым, определенным, внутренне согласованным и способным благодаря согласованности проявлять единовидность во множестве.

147. Вершины всех божественных устройств уподобляются нижним пределам вышестоящих устройств.

Если божественное исхождение⁵⁴ должно быть непрерывным, а каждый божественный чин связан через свои середины (теор. 132), то вершины вторичных устройств по необходимости будут соприкасаться с нижними пределами первичных. Но соприкосновение осуществляется через подобие (теор. 29, 32). Следовательно, между началами нижестоящего чина и концами вышестоящего будет подобие.

148. Всякий божественный чин обладает тройкой внутренней связью, протекающей от его вершины, середины и конца.

Если вершина божественного чина, обладающая наибольшей единящей силой, распространяет единство на весь чин и объединяет его свыше, пребывая в самой себе, то середина, простирающаяся к обоим концам чина, связывает весь чин собою: она доставляет дары от его первых членов к последним и возводит силы последних к первым (теор. 132), устанавливая между ними общность и связь, в результате чего наполняемые и наполняющие образуют один общий порядок, сходясь друг с другом в середине словно в некоем центре. Наконец, завершение чина, вновь обращающееся к началу и возводящее к нему изошедшие из начала силы, обеспечивает всему чину подобие и внутреннюю согласованность (теор. 146). Таким образом, все божественное устройство оказывается единым благодаря единящей силе первых членов, непрерывной связи в середине и возвращению конца к началу исхождений.

149. Все множество божественных генад ограничено по числу.

Если это самое близкое к Единому множество (теор. 113), то оно не может быть беспредельным (ἄπειρον), потому что беспредельное по природе не близко, а чуждо Единому. В самом деле, если множество отступает от Единого уже тем, что оно – множество, то беспредельное множество, очевидно, будет полностью лишено единства, а значит окажется бессильным и бездеятельным⁵⁵.

из чего исходит»; ЕТ 33: «Все исходящее из чего-то и возвращающееся имеет круговую деятельность».

⁵⁴ Чтобы подчеркнуть непрерывность перехода от одного божественного чина к другому, например, от умопостигаемых генад – к умопостигаемо-мыслящим, или от мыслящих – к надкосмическим, Прокл применяет к ним более общее правило, сформулированное в ЕТ 112: «Самые первые члены всякого устройства имеют форму тех, что им предшествуют».

⁵⁵ При доказательстве этой теоремы Прокл опирается на закон о среднем термине (см. выше прим. 37). Поскольку бесконечное (ἄπειρον) множество отличается от Единого в двух отношениях: и (1) как множество – от единого, и (2) как нечто неопределенное – от чего-то в высшей степени определенного, то между ними в качестве «среднего термина» должно располагаться такое множество, которое, отличаясь от Единого тем, что оно – множество,

Поэтому множество богов не беспредельно. Следовательно, оно единовидно и ограничено пределом, причем – более ограничено⁵⁶, чем любое другое множество, поскольку более любого множества родственно Единому. Действительно, будь начало множеством, более близкое к нему было бы множеством в большей степени, нежели более удаленное (ведь более близкое к началу более подобно ему). Но поскольку Первое – едино (теор. 5), то соприкасающееся с ним множество будет множеством в меньшей степени, нежели более удаленное, тогда как беспредельное (ἄπειρον) является множеством не в меньшей, а в большей степени.

150. Все исходящее в божественных чинах не способно от природы воспринять все силы производящего, как и вообще все вторичное – все силы предшествующего. Предшествующее обладает некими обособленными от вторичного силами, которые останутся необъятными для следующего за ним.

Если отличительные признаки богов различны, то признаки нижестоящих будут предсуществовать в вышестоящих, а признаки вышестоящих, как более целостные, будут отсутствовать в нижестоящих. Это означает, что какие-то из своих отличительных признаков боги высших порядков будут передавать происходящим от них [божествам], а какие-то – предвосхищать в себе обособленным образом. Ведь как уже было доказано (теор. 126), более близкие к Единому боги являются более целостными, а более удаленные – более частными. Но более целостные по сравнению с более частными обладают более всеобъемлющей силой. Следовательно, боги второго порядка, как более частные, не будут вмещать в себя всю силу превосходящих их богов, а значит, в вышестоящем всегда будет нечто необъятное и неопишемое для нижестоящего.

Кроме того, как было доказано ранее (теор. 93)⁵⁷, каждое божественное сущее, не будучи беспредельным ни для самого себя, ни тем более – для того, что его превосходит, беспредельно для всего последующего, причем беспредельно по силе (теор. 86)⁵⁸. Но для чего беспредельное – беспредельно, для того же оно и необъятно. Следовательно, нижестоящие [боги] будут приобщаться не ко всем силам, предсуществующим в превосходящих их [божествах] (а иначе высшее охватывалось бы вторичным, как и само вторичное охватывается высшим). Поэтому из-за своей более частной природы нижестоящее

было бы похоже на него своей определенностью. Но таково множество, элементы которого, с одной стороны, ограничены по числу, а с другой – сами не являются бесконечными множествами. Вот почему множество божественных генад, первым возникающее после Единого, по необходимости будет «ограничено» (πεπερασμένον) в обоих отношениях, т.е. не только потому, что состоит из неделимых единиц, но и потому, что содержит конечное число элементов.

⁵⁶ Множество генад является «более ограниченным» по сравнению с любым другим множеством не только потому, что имеет конечное число элементов, но и потому, что составляющие его элементы сами не являются объединенными множествами («объединениями»), но представляют собой неделимые далее единицы. См. выше прим. 9.

⁵⁷ ET 93: «Все беспредельное в сущих не является беспредельным ни для вышестоящего, ни для самого себя».

⁵⁸ ET 86: «Все истинно-сущее бесконечно не по числу или величине, а только по силе».

будет обладать не всеми силами вышестоящего, да и теми, которыми будет, будет обладать не одинаковым с ним образом, что объясняется беспредельностью, позволяющей высшему превосходить низшее.

151. Все отеческое в богах первоустроительно (πρωτοῦρόν) и, в статусе Блага, стоит впереди во всех божественных устройствах⁵⁹.

[Оно первоустроительно,] поскольку производит само существо вторичного, все его силы и сущности благодаря одному лишь невыразимому превосходству. За это его и называют *отеческим* – как являющего собой объединенную и благовидную силу Единого, и как гипостазирующую причину вторичного. Занимая, таким образом, место, аналогичное Блугу, отеческий род богов стоит во главе каждого божественного чина, все из себя производя и все упорядочивая. При этом одни отцы более целостны, а другие – более частичны, подобно тому, как и сами чины богов различаются как причины по степени целостности (теор. 136). Поэтому сколько существует исхождений богов, столько же и различий между отцами. Ведь если во всяком чине есть нечто аналогичное Блугу, то и отеческое начало должно быть во всем, так чтобы каждый чин исходил из отеческого единства.

152. Все порождающее у богов осуществляет исхождение благодаря беспредельности божественной силы, умножая само себя, проходя сквозь все и более всего обнаруживая [присущую богам] неисчерпаемость в исхождениях вторичного.

Чему, как не беспредельной силе богов, благодаря которой все божественное сущее наполняется благами плодородия (поскольку все достигшее полноты начинает производить из себя иное вследствие переполняющей его силы (теор. 27)), чему, как не ей, подобает умножать произошедшее и выводить его к рождению из потаенного пребывания в причинах? Поэтому отличительным признаком порождающей божественности будет преобладание силы, позволяющее умножать силы порожденного, делать их плодородными и побуждать к рождению и гипостазированию иного. Действительно, если каждый бог уделяет другим тот отличительный признак, которым сам обладает в первую очередь (теор. 97), то ясно, что и все плодородное будет наделять следующее за собой плодородными исхождениями. Тем самым оно будет отражать в себе ту первичную Беспредельность, которая выступает родоначальницей

⁵⁹ В теоремах 151–159 Прокл описывает отличительные признаки различных божественных чинов, показывающие, какими благами наделяют свои произведения те или иные генады и происходящие от них божественные сущие, расположенные на более низких уровнях реальности. В «Началах теологии» Прокл обсуждает 9 таких отличительных признаков, из которых первые четыре являются более общими, а остальные пять – более частными. К более общим относятся: отеческий, порождающий, совершенствующий и сторожевой признаки, а к более частным – демиургический, животворящий, очистительный, возвышающий и возвращающий. Так, если «отеческие» боги сообщают своим следствиям бытие и сущность, то «демиургические» делают существующие вещи оформленными, упорядоченными и нумерически различными. Тем самым демиургические боги представляют собой разновидность отеческих, так же как животворящие – порождающих, очистительные – сторожевых, а возвышающие и возвращающие – совершенствующих.

всего в целом, и от которой исходит всякая порождающая сила (теор. 92)⁶⁰, обособленно изливающаяся никогда не иссякающими исходжениями божественных [сущих].

153. Все совершенное в богах есть причина божественного совершенства.

Подобно тому как у сущего – одни ипостаси, а у сверхсущего – другие, так и совершенства одни принадлежат самим богам в их собственном существовании, а другие, вторичные, – [божественным] сущим. И если первые самосовершенны и первоустроительны, поскольку благо присуще богам в первую очередь (теор. 119), то вторые совершенны благодаря приобщению. Вот почему у богов – одно совершенство, а у обожествленных сущих – другое. Впрочем, первично совершенное в богах является причиной совершенства не только для обожествленного, но и для самих богов. Ведь если каждое сущее, поскольку оно совершенно, обращено к своему началу (теор. 31), то причина всего божественного возвращения в целом будет наделять совершенством и сам род богов.

154. Все сторожевое⁶¹ в богах сохраняет каждое сущее в его чине, так что оно остается единовидно обособленным от вторичного и утвержденным в предшествующем.

Если стража неукоснительно блюдет меру каждого чина и содержит все находящееся под стражей в свойственном ему совершенстве, то она сообщает всему превосходство над нижестоящим, сохраняет каждое сущее беспримесным и неизменно пребывающим в самом себе (выступая, таким образом, причиной непорочной чистоты для всего находящегося под стражей) и утверждает его среди вышестоящего. Ведь совершенным является то, что, пребывая в самом себе, поддерживает связь с началами и сохраняет простоту, позволяющую превосходить нижестоящее.

⁶⁰ ET 92: «Все множество беспредельных сил зависит от одной-единственной первой Беспредельности, которая существует не как приобщимая сила и не в чем-то, обладающем силой, но сама по себе, будучи силой не чего-то приобщающегося, но причиной всего сущего».

⁶¹ **φρουρητικόν** – В *Платоновской теологии* Прокл называет «сторожевыми» богов, которые отвечают за незыблемость божественных ипостасей, препятствуя их смешению друг с другом и обособляя от нижестоящих уровней реальности. См.: [Procl. Th.Pl. V, 122, 10–15]: «Сама беспримесность божественной сущности, ее превосходство в чистоте и неизменной мощи надо всем в целом... происходят у богов от сторожевой причины (φρουρητικῆν αἰτίαν). И как отцы для всех богов... являются подателями плодотворного творения, так и непорочные боги одаривают отцов и все прочие божественные устройства силой чистоты». Подыскивая сторожевым богам аналог в греческой мифологии, Прокл соотносит их с племенем Куретов, охранявших на Крите богиню Рею с младенцем Зевсом. В том, что Куреты не позволили Крону проглотить Зевса, философ усматривает символическое изображение обособляющей функции сторожевых богов, которые не позволяют следствиям оставаться в лоне своих причин. Помимо Куретов к чину сторожевых богов относятся также Адрастея, Ананкэ и Судьба. Эпитет «сторожевой» мог быть заимствован Проклом из «Халдейских Оракулов» [Dodds 1963: 280]. См.: Or. Chald. 82: «Эти высоты Он дал сторожить (φρουρεῖν) своим грозным перунам / Истость силы своей подмешав к божествам предержажим» [Majercik 1989: 80–81].

155. *Все животворящее в божественных родах является порождающим, но не весь порождающий чин является животворящим, поскольку порождающие боги более целостны, нежели животворящие, и расположены ближе к Началу.*

Если за порождение отвечает причина, изводящая сущее во множество, то за возникновение живого – божественность, наделяющая сущее всеми формами жизни. Тогда, если порождение умножает ипостаси сущего, а возникновение живого создает исхождения жизни, то порождающий чин [богов] будет относиться к животворящей серии так же, как Бытие относится к Жизни. Таким образом, порождающий чин, как более целостный, будет причиной большего, а значит, будет располагаться ближе к Началу (теор. 60).

156. *Всякая причина чистоты содержится в сторожевом чине, однако не весь сторожевой чин совпадает с очистительным родом.*

Если чистота позволяет всем богам не смешиваться с худшим и оставаться непорочными в своем промысле о вторичном, то сторожевой отличительный признак, помимо этого, позволяет им содержать все сущее в бытии и неподвижно удерживать его в вышестоящих причинах (теор. 154). Отсюда следует, что сторожевое – более целостно, нежели очистительное, потому что если страже как таковой свойственно соблюдать чин каждого не только по отношению к нему самому, но и по отношению к предыдущему и последующему, то чистоте – всего лишь обособлять вышестоящее от нижестоящего. При этом оба отличительных признака присущи в первую очередь богам, потому что, во-первых, у присутствующего во всем должна быть одна-единственная причина (теор. 21) и, во-вторых, поскольку боги предвосхищают в себе единовидные меры всех благ вообще, то нет такого блага во вторичном, которое бы не предсуществовало у богов (а иначе откуда бы оно взялось и какую бы имело причину?). Поэтому чистота, стража и тому подобные отличительные признаки, будучи благами, есть в первую очередь у богов.

157. *Если всякая отеческая причина обеспечивает всему бытие и гипостазу само существо сущего, то демиургическая⁶² руководит формообразованием сложных вещей, их порядком и нумерическим делением, относясь к тому же разряду, что и отеческая, но только в более частных божественных родах.*

Действительно, и та и другая причины относятся к чину Предела, поскольку существо, число и форма суть разновидности Предела, а значит, в этом отношении обе причины однопорядковы. Правда, если демиургическая выводит

⁶² **δημιουργικόν** – Демиург отличается от Отца в той же мере, в какой творение (ποίησις) отличается от рождения (γένεσις). Если отеческие причины производят свои следствия самим своим бытием, как бы «рождая» их, то демиургические их «творят», то есть создают следствия в процессе определенной деятельности (энергии), предполагающей наличие разумного плана, целеполагание и выбор наилучших средств для реализации поставленной цели. Вот почему Ум является Демиургом в первую очередь, что, впрочем, не мешает ему оставаться для нижестоящих бестелесных уровней реальности также Отцом. Что же касается вышестоящих причин, в том числе и самого Единого, то они суть причины исключительно отеческие. Различие между отеческой и демиургической функциями богов впервые обнаруживается у Нумения Апамейского, в триаде сверхчувственных ипостасей которого первый Бог именуется Отцом, а второй – Демиургом [*Num. Fr. 12*].

свое творчество во множество, то отеческая обеспечивает исхождения сущих, сохраняя при этом единство (теор. 151); и если первая создает формы, то вторая – сущности. Поэтому отеческая причина настолько же отличается от демиургической, насколько отличаются друг от друга форма и бытие (теор. 74 кор.)⁶⁵. Впрочем, форма тоже представляет собой нечто сущее. Поэтому, насколько бытие превышает форму, настолько же и отеческая причина, как более целостная и производящая больше следствий, превышает демиургический род богов.

158. Всякая возвышающая причина в богах отличается как от очистительной, так и от возвращающей.

Возвышающая причина должна в первую очередь существовать среди богов, поскольку в них предсуществуют причины всех благ вообще. Но тогда она, с одной стороны, должна предшествовать очистительной, поскольку та освобождает от худшего (теор. 156), а эта соединяет с лучшим, а с другой – иметь более частный разряд по сравнению с возвращающей, поскольку все возвращающее возвращает либо к самому себе, либо к лучшему, а деятельность возвышающей причины ограничивается только возвращением к лучшему, поскольку она ведет возвращаемое ввысь, к более божественному.

159. Всякий чин богов происходит из первых начал – Предела и Беспредельного; но если в одном сильнее сказывается причина Предела, то в другом – Беспредельного.

Поскольку дары первых причин распространяются на все вторичное (теор. 97), то всякий божественный чин происходит от обоих. Но в смеси где-то преобладает Предел, а где-то – Беспредельное. В результате один род богов, в котором господствует Предел, оказывается определяющим (περατοειδές), а другой, в котором берет верх Беспредельное, – имеет форму неопределенного (ἀπεροειδές).

160. Весь божественный Ум единовиден и совершенен и, будучи Умом первично, производит из себя все остальные умы.

Если он божественен, то наполнен божественными генадами (теор. 129), а значит, единовиден. Но если единовиден, то совершенен, поскольку полон божественной благодатью (теор. 133). Если же совершенен и находится в единстве с богами, то является Умом первично, поскольку обоженный Ум превосходит любой другой. Но будучи Умом первично, он дает ипостась и остальным умам, потому что все во вторую очередь сущее получает свое существо (ὑλαρχίῃ) от сущего первично (теор. 18).

161. Все истинное Бытие, непосредственно зависящее от богов, есть божественное умопостигаемое, остающееся неприобщимым.

Поскольку истинное Бытие, как уже было доказано (теор. 138), первым приобщается к божественному единству и наполняет собою Ум (потому что

⁶⁵ ET 74 «Королларий: ...Отсюда следует, что бытие появляется прежде форм, так что, хотя все формы – сущие, однако не все сущее – форма. Вот почему лишённости, пусть и не являются формами, все равно в определенном смысле существуют, поскольку благодаря единящей силе бытия даже они принимают в себя его смутный отблеск».

тот становится сущим, оттого что наполняется Бытием), то ясно, что истинное Бытие будет божественным и умопостигаемым. Оно будет божественным как зависящее от богов, и умопостигаемым – как наполняющее собою Ум и являющееся для него приобщимым.

Но если Ум становится сущим благодаря Первобытию, то само Первобытие от Ума не зависит, потому что Ум – после Бытия (теор. 101). И поскольку прежде приобщимого существует неприобщимое (теор. 23), то бытию, сопряженному с Умом, будет предшествовать само по себе Бытие, остающееся неприобщимым. Последнее тоже будет умопостигаемым, но не как относящееся к одному с Умом чину, но как обособленным образом сообщающее ему завершенность посредством надления его бытием и истинно сущей сущностью.

162. Все множество генад, освещающих истинное Бытие, сокровенно и умопостигаемо: сокровенно – как соприкасающееся с Единым, и умопостигаемо – как приобщимое для Бытия.

Все без исключения боги получают именованья от того, что от них зависит, поэтому благодаря зависящему от богов можно узнать о различии и между божественными ипостасями, несмотря на непознаваемость последних. Действительно, все божественное само по себе неизреченно и непознаваемо, так как по природе близко неизреченному Единому, однако на основании различий в приобщающемся можно узнать и отличительные признаки приобщимого (теор. 123). Так, боги, освещающие истинное Бытие, умопостигаемы, поскольку и само истинное Бытие представляет собой божественное умопостигаемое, остающееся неприобщимым и предшествующее Уму (теор. 161). Действительно, раз приобщимые существа относятся друг другу так же, как приобщающиеся, то Бытие не находилось бы в зависимости от самых первых богов, не обладай те первоустроительной ипостасью и приводящей остальных богов к совершенству силой.

163. Все множество генад, к которым приобщается неприобщимый Ум, является мыслящим.

Как Ум относится к истинному Бытию, так и эти генады – к умопостигаемым. И раз те, освещая Бытие, являются умопостигаемыми (теор. 162), то и эти, освещая божественный и неприобщимый Ум, являются мыслящими. Они – мыслящие не потому, что имеют ипостась в Уме, но потому, что предшествуют ему в качестве причины (теор. 65) и порождают его.

164. Все множество генад, к которому приобщается всякая⁶⁴ неприобщимая Душа, является надкосмическим.

Поскольку неприобщимая Душа первой располагается над космосом, то и боги, к которым она приобщается, являются надкосмическими (ὕπερκόσμιον)

⁶⁴ В комментарии к этому месту Николай Мефонский [*Nich. Meth. Ref.* 145] отмечает неуместность эпитета «всякая» применительно к неприобщимой душе, справедливо замечая, что такая душа может быть только одна: «О мудрейший Прокл, если неприобщимая душа одна, почему же ты говоришь “всякая”, как если бы имел в виду множество?» [Robinson 2014: 409]. Доддс считает слово «всякая» (πάσα) позднейшей интерполяцией переписчика, возможно, обусловленной тем, что Прокл признавал существование множества надкосмических душ, что хорошо засвидетельствовано в «Комментарии к *Тимею*» и других его текстах [Dodds 1963: 284]. Подробнее об этом см.: [Месяц 2018: 611–613].

и находятся в том же отношении к мыслящим и умопостигаемым богам, в каком Душа находится к Уму, а Ум – к истинному Бытию. Поэтому так же, как вся целиком Душа зависит от Ума (теор. 20)⁶⁵, а Ум обращен к умопостигаемому (теор. 161), так и надкосмические боги держатся мыслящих, равно как и те – умопостигаемых.

165. *Все множество генад, к которому приобщается какое-либо чувственно воспринимаемое тело, является внутрикосмическим.*

[Оно является внутрикосмическим,] потому что излучает свет на ту или иную часть Космоса при посредстве Ума и Души. Действительно, как Ум без Души не может присутствовать ни в одном внутрикосмическом теле, так и божественность не может непосредственно прикоснуться к Душе, поскольку приобщения осуществляются через подобие (теор. 32), так что и сам Ум приобщается к генаде через присущее ему умопостигаемое, составляющее наивысшую его часть. Итак, упомянутые генады являются внутрикосмическими, поскольку придают всему Космосу завершенность и обожествляют зримые тела⁶⁶. Ведь [не только Космос в целом, но и] каждое из этих тел является божественным не благодаря Душе (поскольку та не есть бог первично) и не благодаря Уму (потому что и он не тождествен Единому). Благодаря Душе каждое из этих тел является одушевленным и самостоятельно движущимся, а благодаря Уму – неизменным и совершающим наилучшее упорядоченное движение. Божественным же оно становится благодаря единству (теор. 129), а если обладает еще и промыслительной силой, то получает ее от той же причины (теор. 120).

Список литературы

Ahbel-Rappe 2014 – *Ahbel-Rappe S.* Metaphysics. The origin of becoming and the resolution of ignorance // *The Routledge Handbook of Neoplatonism* / Eds. P. Remes and S. Slaveva-Griffin. N.Y., 2014. P. 166–181.

Barnes 2003 – *Barnes J.* (transl., comm.) *Porphyry's Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Brisson 2004 – *Brisson L.* Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles // *Platonic ideas and concept formation* / Eds. G. van Riel and C. Macé. Leuven, 2004. P. 191–210.

Chlup 2012 – *Chlup R.* *Proclus: An Introduction*. N.Y.: Cambridge University Press, 2012.

Dodds 1963 – *Dodds E.R.* (ed. and transl.) *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Gersh 2014 – *Gersh S.* (ed.) *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Gersh 1973 – *Gersh S.* *Kinesis akinetos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. Leiden: Brill, 1973.

Günther 2007 – *Günther H.-Ch.* *Die Übersetzungen der "Elementatio Theologica" des Proklos und Ihre Bedeutung für den Proklostext*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

⁶⁵ ET 20: «Превыше всех тел – сущность души, превыше всех душ – мыслящая природа и превыше всех мыслящих ипостасей – Единое».

⁶⁶ Прокл имеет в виду звезды – единственные божественные тела внутри Космоса.

- Lloyd 1990 – *Lloyd A.C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxford; N.Y.: Clarendon Press, 1990.
- Lowry 1980 – *Lowry J.M.P.* The logical principles of Proclus' Στοιχείωσις Θεολογική as systematic ground of the cosmos. Amsterdam, 1980.
- Majercik 1989 – *Majercik R.* (ed., transl.) The Chaldean Oracles. Leiden; N.Y.: Brill, 1989.
- Nich. Meth. Ref.* – *Nicholas of Methone.* Refutation of Proclus Elements of Theology / Ed. A.D. Angelou. Athens; Leiden: Brill, 1984.
- Num. Fr.* – *Numénius.* Fragments / Ed. É. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Onnasch, Schomakers 2015 – *Onnasch E-O., Schomakers B.* (Übers. und Komment.). Proklos. Theologische Grundlegung. Hamburg: Meiner Verlag, 2015.
- Iambl. De Myst.* – *Iamblique.* Les Mystères d'Égypte / Texte ét. et trad. par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- Porph. Isag.* – *Porphyrius.* Isagoge sive quinque voces. 4,1 / Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887.
- Porph. Sent.* – *Porphyrius.* Sententiae ad intelligilia ducentes / Ed. E. Lambez. Leipzig: Teubner, 1975.
- Procl. In Alc.* – *Proclus Diadochus.* Commentary on the first Alcibiades of Plato / Critical text and indices by L.G. Westerink. Amsterdam, 1954.
- ET – *Proclus.* The Elements of Theology / Ed. E.R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Procl. In Tim.* – *Proclus Diadochus.* In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Lipsiae: Teubner, 1903–1906.
- Procl. In Parm.* – *Proclus.* In Platonis Parmenidem / Ed. V. Cousin // Procli philosophi Platonici opera inedita. Paris, 1864 (repr. Hildesheim, 1961).
- Procl. Th. Pl* – *Proclus.* Théologie Platonicienne. Livre I–VI / Texte établi et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Robinson 2014 – *Robinson J.M.* Nicholas of Methone's Refutation of Proclus: Theology and Neoplatonism in 12th–13th cent. Byzantium. Notre Dame, IN, 2014.
- Shaw 1995 – *Shaw G.* Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Sonderegger 2004 – *Sonderegger E.* Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt, Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar. Sankt Augustin, 2004.
- Trouillard 1965 – *Trouillard J.* (trad.). Proclus. Eléments de théologie. Paris: Aubier, 1965.
- Wallis 1972 – *Wallis R.T.* Neoplatonism. London: Duckworth, 1972.
- Месяц 2013 – *Месяц С.В.* Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ. 2013. С. 169–209.
- Месяц 2018 – *Месяц С.В.* Учение Прокла о надкосмических душах // ΣΧΟΛΗ 12, 2 (2018). С. 599–631.
- Месяц 2008 – *Месяц С.В.* (пер.) Порфирий. Подступы к умопостижаемому // ΣΧΟΛΗ 2, 2 (2008). С. 279–308.
- Лосев 1993 – *Лосев А.Ф.* (пер., комм.) Прокл. Первоосновы теологии. М.: Прогресс, 1993.

References

Ahbel-Rappe, S. "Metaphysics. The origin of becoming and the resolution of ignorance", in: *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Eds. P. Remes and S. Slaeva-Griffin. New York, 2014, pp. 166–181.

Barnes, J. (transl., comm.) *Porphyry's Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Brisson, L. "Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles", in: *Platonic ideas and concept formation*. Eds. G. van Riel and C. Macé. Leuven, 2004, pp. 191–210.

Chlup, R. *Proclus: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2012.

Dodds, E.R. (ed. and transl.) *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Gersh, S. (ed.) *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Gersh, S. *Kinesis akinetos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. Leiden: Brill, 1973.

Günther, H.-Ch. *Die Übersetzungen der "Elementatio Theologica" des Proklos und Ihre Bedeutung für den Proklostext*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

Lloyd, A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford; New York: Clarendon Press, 1990.

Lowry, J.M.P. *The logical principles of Proclus' Στοιχείωσις Θεολογική as systematic ground of the cosmos*. Amsterdam, 1980.

Losev, A.F. (transl., comm.) *Prokl. Pervoosnovy teologii* [Proclus. Elements of Theology]. Moscow: Progress, 1993. (In Russian)

Majercik, R. (ed., transl.) *The Chaldean Oracles*. Leiden; New York: Brill, 1989.

Mesyats, S.V. "Transcendentnoe nachalo v neoplatonizme i uchenie o genadah [The transcendent principle in Neoplatonism and the doctrine of henads]" in: *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovanie po istorii platonizma*. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 169–209. (In Russian)

Mesyats, S.V. "Uchenie Prokla o nadkosmicheskikh dushah [Proclus on hypercosmic souls]". *ΣΧΟΛΗ* 12, 2 (2018), pp. 599–631. (In Russian)

Mesyats, S.V. "Porfirij. Podstupy k umopostigaemomu [Porphyry. Launching-points to the Intelligible]". *ΣΧΟΛΗ* 2, 2 (2008), pp. 279–308. (In Russian)

Nicholas of Methone. *Refutation of Proclus Elements of Theology*. Ed. A.D. Angelou. Athens; Leiden: Brill, 1984.

Numénus. *Fragments*. Ed. É. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Onnasch, E.-O., Schomakers, B. (Übers. und Komment.). *Proklos. Theologische Grundlegung*. Hamburg: Meiner Verlag, 2015.

Iamblique. *Les Mystères d'Égypte*. Texte ét. et trad. par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Porphyrius. *Isagoge sive quinque voces*. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887.

Porphyrius. *Sententiae ad intelligilia ducentes*. Ed. E. Lamberg. Leipzig: Teubner, 1975.

Proclus Diadochus. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Critical text and indices by L.G. Westerink. Amsterdam, 1954.

Proclus Diadochus. *In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. E. Diehl. Lipsiae: Teubner, 1903–1906.

Proclus. "In Platonis Parmenidem", ed. by V. Cousin, in: *Procli philosophi Platonici opera inedita*. Paris, 1864 (repr. Hildesheim, 1961).

Proclus. *Théologie Platonicienne. Livre I–VI*. Texte établi et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.

Robinson, J.M. *Nicholas of Methone's Refutation of Proclus: Theology and Neoplatonism in 12th–13th cent. Byzantium*. Notre Dame, IN, 2014.

Shaw, G. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

Sonderegger, E. *Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Sankt Augustin, 2004.

Trouillard, J. (trad.). *Proclus. Eléments de théologie*. Paris: Aubier, 1965.

Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972.

АНАЛИТИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

П.Б. Михайлов

Метафизический дискурс в современном православии: различение сущности и энергий*

Петр Борисович Михайлов – доктор теологии, профессор. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;

e-mail: locuspetri@rambler.ru
ORCID: 0000-0003-3492-5055

Книга Д. Брэджоу рассматривается в переключке с его ранней монографической публикацией на ту же тему – различение сущности и энергии, представленной как ключевая проблема христианской философии и теологии, до сих пор отзывающаяся на взаимоотношениях двух частей мирового христианства. Устанавливаются жанровые, композиционные различия двух книг, а также прослеживается концептуальная динамика в развитии исследований автора на значительном хронологическом отрезке. Показано, что в изучаемых публикациях конфессиональная принадлежность автора получает свое невольное отражение несмотря на предустановленные рамки строго академического исследования. Обращается внимание на то, что и сам материал рассматриваемых исследований делает подобные нарушения границ неизбежными и даже оправданными. Предлагается версия обобщающего изложения основного содержания проекта в виде трех этапов: 1) восточная история проблемы в философском плане – от Платона и Аристотеля до Плотина и Прокла, и в теологическом – от апостола Павла до Паламы; 2) западная история проблемы – от первых латинских переводов Нового Завета до высокой схоластики с особым вниманием к Августину и Фоме Аквинскому, а затем и до Лютера; 3) модальность процедуры различения сущности и энергий, для которой обнаруживается тройное сочетание – онтологического, эпистемологического и эмпирического подходов.

Ключевые слова: философская теология, православный конвертизм, сущность и энергия, паламизм, Августин, онтология и эпистемология, религиозный опыт

* Рецензия на книгу: *Bradshaw D. Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction*. St. Paul, Minnesota: IOTA Publications, 2023.

Ссылка для цитирования: Михайлов П.Б. Метафизический дискурс в современном православии: различение сущности и энергий // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 175–184.

Metaphysical Discourse in Contemporary Orthodoxy: Distinction of Essence and Energies

Petr B. Mikhaylov

St. Tikhon's Orthodox University. 6/1 Lihov pereulok, Moscow, 127051, Russian Federation;

e-mail: locuspetri@rambler.ru

ORCID:0000-0003-3492-5055

The book of D. Bradshaw is examined in relation to his earlier monograph on the same subject – the distinction between essence and energy, presented as a key problem of Christian philosophy and theology, with ongoing relevance to the dialogue between the two major traditions of world Christendom. The analysis identifies the genre and compositional differences between the two books, as well as the conceptual evolution of the author's thought over a significant period of time. Despite the author's commitment to a strictly academic framework, his confessional orientation inevitably influences his work, albeit unintentionally. The study argues that the nature of the subject matter itself renders such boundary transgressions unavoidable and methodologically justified in some respects. The analysis further proposes a synthesizing framework for understanding the overarching content of Bradshaw's project, structured into three distinct stages: 1) the Eastern historical trajectory of the problem, explored philosophically – from Plato and Aristotle through Plotinus and Proclus – and theologically – from the Apostle Paul to Gregory Palamas; 2) the Western historical trajectory – from the earliest Latin translations of the New Testament to the high Scholasticism with special attention to Augustine and Thomas Aquinas, and extending to Luther; and 3) the modality of the procedure for distinguishing between essence and energies, which is analyzed through a tripartite combination of ontological, epistemological, and empirical approaches.

Keywords: philosophical theology, Orthodox convertism, essence and energy, palamism, Augustin, ontology and epistemology, religious experience

Citation: Mikhaylov P.B. "Metaphysical Discourse in Contemporary Orthodoxy: Distinction of Essence and Energies", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 175–184.

Известный американский историк философии и православный философ Дэвид Брэдшоу опубликовал в 2023 г. новую книгу – «Божественные энергии и Божественное действие: исследование различения сущности и энергий» – на тему, на которую без малого за двадцать лет до того выпустил другую монографию, получившую широкий резонанс и ставшую реферативной публикацией (имеется в виду аналог англ. book reference) – «Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира» (англ: 2004; рус. перевод: 2012). Ранняя книга читается как захватывающая история об *энергии*, утратившей память о себе на латинском Западе и сохранившейся лишь в потаенных хранилищах греческого Востока. Энтузиазм первопроходца, по всей видимости,

побудил автора продолжить разработку найденной темы. Первая книга представляет материал более полно и проблемно, вторая опускает многие промежуточные звенья, в частности, не так подробно рассматривает сложнейшую генеалогию понятия *энергии* на Востоке и Западе. За первой публикацией последовало оживленное обсуждение, в котором Брэдшоу принял активное участие, получившее отражение в ряде опубликованных в последующие годы статей. Нынешняя книга представляет собой их собрание воедино. Из восьми статей, вошедших в сборник, лишь две написаны специально для него. При этом, как и всякий сборник, состоящий из самостоятельныхopusов, эта книга несет на себе риски повторов и неизбежно теряет в цельности общей композиции. После единого панорамного текста читатель получил теперь серию вариаций на заданную тему, впрочем, значительно расширяющих первоначальный тематический охват и открывающих новые уровни и контексты для обсуждения темы. Но прежде несколько слов об авторе.

Дэвид Брэдшоу – профессор и декан философского факультета университета Кентукки, член многих профессиональных сообществ и ассоциаций, в том числе ряда международных православных организаций: с 2002 г. – Общества православных философов в Америке (Society of Orthodox Philosophers in America), с 2016 г. – Международной православной богословской ассоциации (International Orthodox Theological Association, сокр. ИОТА), наиболее представительной на сегодня международной православной организации, в издательстве которой и опубликована его последняя монография. Дэвид Брэдшоу относится к такому интересному явлению последних десятилетий, которое принято называть профессиональным *конвертизмом*, т.е. переходом из одной христианской конфессии или церковной традиции в другую¹. В последние годы это явление приобрело международный и весьма широкий характер, возможно, недооцененный до сих пор. Достаточно упомянуть лишь наиболее звучные имена в мировой гуманитарной науке перешедших в православие теологов: оксфордский профессор, митрополит Каллист Уэр (1934–2022), американский теолог и историк Ярослав Пеликан (1923–2006), немецкий теолог и православный диакон Карл Кристиан Фельми (1938–1923), французский патролог Жан-Клод Ларше (род. 1949), профессор университета Осло Торстейн Толлефсен (род. 1953) и многие другие. При этом многие выдающиеся мыслители и ученые, пережившие такое духовное обращение, сами оценивают его иначе и глубже, предпочитая говорить не об обращении в истину, а о возвращении к ней. Дэвид Брэдшоу обратился в православие в молодости, заинтересовавшись трудами выдающихся богословов русской диаспоры и их иностранных продолжателей – В.Н. Лосского, священника Иоанна Мейендорфа и митрополита Каллиста Уэра, а также под личным влиянием британского библеиста, специалиста по библейским переводам в эпоху Возрождения, бывшего академическим наставником Брэдшоу, Уорда Аллена [Bradshaw 2023: XII].

¹ Термин «религиозный конвертизм» был введен А.В. Карташевым, впрочем, для описания обратных процессов – обращения из православия в другие конфессии в истории Русской церкви XVIII–XIX вв., см.: [Карташев 1959: 405].

Православный конвертизм обнаруживает отраженный эффект от того мощного импульса, который был придан проповеди православия в современном мире корифеями русского Серебряного века, оказавшимися в эмиграции или, как они любили говорить, «не в изгнании, но в послании». Как показывает и настоящий пример, результаты этого послания до сих дают о себе знать. Причем в сфере академической науки, напрямую с церковным богословием и проповедью не связанной. Однако тем большее впечатление это производит и тем более широкое будущее открывается перед православным свидетельством в мире. Научная миссия современных православных богословов, происходящих из неправославной среды, – явление еще мало изученное и не оцененное по достоинству, да и, по всей видимости, еще не исчерпавшее свой собственный потенциал. И Д. Брэдшоу – один из ее сильных голосов. И хотя сам он это нигде не объявляет и даже, более того, отказывается от каких-либо апологетических ролей, однако дела говорят сами за себя. И так, сбываются прозрения русских богословов прошлого столетия, исполняются их ожидания. Православие теперь охватывает весь мир, не ограничиваясь восточными окраинами средиземноморского региона или «содружеством византийских наций» и их потомков. Ученые и интеллектуалы, принадлежащие разным национальным школам и традициям, решают апологетические и миссионерские задачи с большим размахом.

В своих книгах Дэвид Брэдшоу настойчиво утверждает, что «различение непознаваемой божественной сущности и божественных энергий, “нисходящих к нам” и постигаемых в опыте, является центральным для восточного православного богословия. Оно закладывает базовую структуру для православного понимания отношения Бога к миру и, тем самым, для широкого круга тем, таких как богопознание, богословский язык, божественное присутствие в мироздании, а также природа *обожения*» [Bradshaw 2023: XI]. В этом убеждении Брэдшоу примыкает к традициям «парижских богословов» русской эмиграции – свящ. Г. Флоровскому, В. Лосскому и свящ. И. Мейендорфу, которые первыми открыли для современной мысли наследие Григория Паламы и православия в целом. Впрочем, их публикации вызвали поначалу различные реакции – от восторженных со стороны преимущественно православных авторов до критических, главным образом со стороны представителей иных конфессий. Паламу часто упрекали и продолжают упрекать в неточном и даже превратном использовании текстов как своих предшественников, так и оппонентов, в смешении богословских и философских источников. В его метафизике обнаруживали главным образом неоплатонические истоки. Однако детальные исследования многочисленных авторов, проведенные за последние годы – Ж.-К. Ларше, Т. Толлефсена, Н. Рассела, Э. Лаута, Т. Пино, среди которых книги и статьи Д. Брэдшоу занимают почетное место, – показали тенденциозность этих оценок и подтвердили правоту первоначальных предположений о верности Паламы восточной христианской традиции. Особенная заслуга Брэдшоу заключается в убедительном доказательстве философской состоятельности и метафизики паламизма.

Первая книга Брэдшоу вызвала весьма широкую международную и межконфессиональную реакцию. Порой она становилась установочным докумен-

том для проведения научных семинаров и коллоквиумов. Одно из таких мероприятий было проведено Институтом православных христианских исследований в Кембридже в 2008 г. Материалы вышли отдельной монографией, собравшей развернутые реакции, поддержку и критику отдельных тезисов Д. Брэдшоу [Divine essence 2013]. Помимо прочего здесь высказано мнение католического священника Антуана Леви (университет Фрибурга в Швейцарии) о том, что в книге об энергии Брэдшоу выступает в качестве апологета православия, что сам Брэдшоу решительно отрицает (см. седьмую главу [Bradshaw 2023: 151–170]). Он заверяет своих собеседников в том, что выступает не как теолог, а как философ. Его занимает не вопрос легитимности восточного православия или западного католичества. Он старается избегать даже самого упоминания православия и католичества. Его главный интерес лежит в области взаимодействия западной философии и христианской теологии и, наконец, главным своим вопросом он считает следующий: «...существует ли какой-то особенный подход к проблеме *Афин и Иерусалима* [иными словами, проблемы разума и веры. – П.М.] в Византии и, если так, то в чем заключаются его философские преимущества или недостатки сравнительно с Западом?» [Ibid.: 166]. Но в самом деле, удастся ли ему удержаться на такой методологически выверенной независимой исследовательской мета-позиции? Соответствуют ли ей главные выводы его первой книги?

Многих читавших «Аристотеля» Брэдшоу задело заключительное предложение последнего абзаца всей книги: «...не является ли Бог, бывший на протяжении западной истории предметом стольких раздоров и разногласий, не чем иным, как просто идолом?» [Bradshaw 2004: 360]. На это весьма сильное вопрошание, звучащее скорее как обвинение, выдвинутое едва ли не ко всей западной цивилизации, откликнулся другой участник обсуждения, Ник Тракакис (Центр философии и феноменологии религии Австралийского католического университета) в не менее резком ключе: «То, как может кто-либо, а тем более историк идей, сказать подобное о Боге Августина, Ансельма и Аквината, находится за пределами моего понимания» [Trakakis 2015: 212]. На это Брэдшоу отвечает, что коллега не принял во внимание контекста фразы, которую сам характеризует скорее как повод к размышлению. Кроме того, она следует за «осторожным анализом философской теологии Августина и Аквината, а также краткого, но достаточного описания того краха, который произошел с западным теизмом в эпоху Просвещения» [Bradshaw 2023: 158]. Стоит признать, что перечень проводников этого краха в позднейшем ответе Брэдшоу выглядит расширенным, что говорит скорее в пользу его оппонента. Теперь здесь наряду со Спинозой, Юмом, Кантом, Гегелем и Ницше упоминаются Вольтер, Дидро, Фейербах, Маркс, Милль и Дарвин. Но даже если принять во внимание нейтрально философский контекст утверждения Брэдшоу, его экспликации неизбежно затрагивают теологические предметы. Ведь и философская теология Августина и Фомы, как бы мы ни определяли саму эту дисциплину или дискурс, имеет прямое отношение к их религии. Более того, за три страницы до этого финального аккорда в «Аристотеле» Брэдшоу высказывается уже совершенно в теологическом, и даже более того – конфессионально-полемическом ключе: «...есть основания заключить, что восточная традиция

по существу своему ортодоксальна. А если так – и если я также прав, утверждая, что западная традиция неортодоксальна уже начиная с Августина... тогда совсем в ином свете видится долгое движение Запада к неверию» [Брэдшоу 2012: 357]. Тем самым вполне соблюсти свое методическое воздержание от богословских и конфессиональных суждений в рамках философской теологии Брэдшоу так и не удастся.

Однако перейдем к существу вопроса. Вкратце судьба и внутренний строй различения сущности и энергии в изложении Брэдшоу могут быть представлены в следующих пунктах: 1) восточная история, включая данные Нового Завета; 2) западная история; 3) модальность самой процедуры различения сущности и энергий.

Философский контекст в исследованиях генеалогии пары понятий энергии и сущности до Брэдшоу оставался по большому счету неохваченным. Его обзор со всей наглядностью показывает, что ключевые элементы христианского энергетизма были отработаны еще философами от Платона и Аристотеля до Плотина и Прокла. Особенно заметен вклад философствующего иудея Филона Александрийского (ум. ок. 50 г.) с его апофатическим пониманием сущности и последовательным различением сущности и энергии. Важным этапом истории стала плотинская разработка теории «двух действий» (энергий) – действия сущности и действия, идущего от сущности, иными словами, апофатический и катафатический аспекты энергии. Наконец, неоплатоники уделили особое внимание теургическим и магическим качествам энергии и связанному с этим вопросу о причастности адепта сущности через энергию.

Повышенной ценностью обладают наблюдения Брэдшоу над использованием существительного ἐνέργεια и глагола ἐνεργέω с дериватами в Новом Завете и особенно у апостола Павла (особенно вторая глава: «Божественные энергии в Новом Завете» [Bradshaw 2023: 27–56]). Во-первых, у Павла глагол ἐνεργέω впервые в греческой письменности устойчиво используется для описания действия сверхъестественных сил – Бога, ангелов или демонов [Ibid.: 9]. Во-вторых, он широко применяет пассивный залог при медиально-пассивной форме глагола для выражения мысли о внешнем воздействии этих сил на человека или их действии через человека. Уже в чтении Павловых посланий Брэдшоу замечает начало того будущего разлома христианской метафизики, который прослеживается в его книге «Аристотель». Уже на этом, самом раннем этапе, ключ к богословскому пониманию энергии на Западе был потерян, ведь, начиная еще со старолатинских переводов, при передаче этих мест посланий пассивный залог заменялся медиальным. И в таком случае агентом действия в духовном мире оказывался человек, что глубоко импонировало характерному западному антропоцентризму, тогда как восточному христианству всегда оставалась присуща глубокая интуиция божественной инспирации.

Брэдшоу показывает, что западное решение стало преобладающим после Лютера, поскольку подкрепляло доктрину о спасении *одной верой*. Именно так стало принято переводить ключевое место из апостола Павла: во Христе *Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью* (Гал 5:6). Брэдшоу отстаивает страдательный залог в чтении: «вера, которой движет любовь», что хорошо вписывается в иерархию христианских

добродетелей по Павлу: *вера, надежда, любовь; среди которых любовь бóльшая* (ср. 1 Кор 13:13). Особое внимание он уделяет синергичному аспекту бого-человеческого действия, в частности, в послании к Ефесянам (Еф 4:16), где обнаруживается ясно выраженная интуиция совместного действия Бога и человека, реализуемого в церковном единстве, что будет так важно в исихастском понимании восприятия божественной энергии. Таким образом, Брэдшоу отмечает уже в самом начале христианства такое «понимание Бога, которое состоятельно философски и созвучно библейской картине» [Bradshaw 2023: 79].

В свой обзор греческой истории вопроса Брэдшоу привлекает множество свидетелей. Но наиболее выдающаяся роль принадлежит избранным. Среди них великие каппадокийцы, Ареопагитики и Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и, наконец, Григорий Палама, подведший итог многовековому развитию. Каппадокийцы ввели и теоретически обосновали методическое различие непознаваемой сущности и познаваемой и именуемой энергии. Уже у них звучит главный тезис позднейшего паламизма о том, что «энергии – это не просто деятельности, но что они в некотором смысле суть Сам Бог» [Брэдшоу 2012: 223]. Высшая мера апофатизма выражается в утверждении Григория Нисского, что само имя «Бог» есть имя не Бога, но Его энергии. Они же накрепко связали процесс постижения божественных энергий с преображением человека, что с тех пор оформилось в доктрину обожения. Ареопагитики и Максим обогатили и уточнили полученный результат, встроив богословие энергий в церковное учение о Христе и самой Церкви. Важное добавление сделал Максим, разработавший доктрину божественных логосов (λόγοι) как заложенных в основание мира еще до его создания божественных энергий-волений. Паламе через много столетий оставалось лишь верно следовать своим великим предшественникам.

Брэдшоу показывает, что западная латинская мысль не проявила должной чуткости ни к философской, ни к богословской разработке античной метафизики энергии. Ключевую роль в формировании латинской христианской метафизики сыграл Августин. Его понимание таково. Сущность тождественна бытию, ее постижение возможно, но лишь в исключительных случаях или посмертно, да и то лишь как чистое понятие; энергия – это всего лишь отдаленное подобие или тварное отражение недостижимой сущности; зияние между сущностью и энергией непреодолимо в этом мире. Впрочем, православный энергетизм имел шанс проникнуть на Запад, однако этого не произошло, поскольку его едва ли не единственный проводник – Иоанн Скот Эриугена (815–877), переводчик Ареопагитского корпуса и Максима Исповедника, – подпал под обвинения в пантеизме в 1225 г., когда папа Гонорий приказал сжечь его трактат *О природе*. В 1241 г. в Парижском университете, за пятнадцать лет до того, как Фома приступил в нем к преподаванию, было сформулировано отрицание того, что «божественную сущность саму по себе не может увидеть ни человек, ни ангел» – мнение, приписывавшееся Эриугене (2023, 77). Ведь, следуя Августину, ее созерцали Моисей и апостол Павел [Bradshaw 2023: 75] – утверждение, совершенно недопустимое для восточного апофатизма. Брэдшоу в недоумении замечает: «Трудно найти столь же поразительный пример непонимания между двумя половинами христианского мира: точка зрения, которую

Фома считал еретической, рассматривалась на Востоке как православная, по крайней мере, с IV в., однако Фома об этом не знал» [Брэдшоу 2012: 334].

Существо проблемы заключается в том, что в западной богословской традиции различие сущности и энергии отсутствует, что создает неразрешимые трудности для понимания факта божественной трансцендентности и неопровержимого опыта священного, о котором свидетельствует христианская духовность. Основной тезис первой монографии Брэдшоу и состоял в том, что именно это метафизическое расхождение лежит в основе всех последующих богословских разногласий между греками и латинянами, будь то учение об исхождении «и от Сына» (т.н. *filioque*) или доктрина обожения, учение о таинствах или о посмертном состоянии.

Во второй книге (четвертая статья «Сущность и энергия: каково различие?» [Bradshaw 2023: 81–117] Брэдшоу специально рассматривает вопрос о самой процедуре различения в аспектах ее модальности – имеет ли она реальное или интеллектуальное измерение? Реальна (πράγματι) или концептуальна (ἐπινοίᾳ) модальность различения сущности и энергии – это весьма давняя дискуссия, которая нисколько не утратила своей остроты. Прежде исследователи склонялись к первому варианту, однако подобная интерпретация чревата своеобразной материализацией понятий сущности и энергии. Разумеется, второй вариант – различие, понятое как сугубо интеллектуальная операция, – вызывает подозрения в искусственности и неподлинности самого этого опыта. Напрашивается неточная аналогия со средневековым спором о статусе универсалий – реализм/номинализм. И вполне закономерно ожидается появление третьей, умеренно реалистической позиции, – концептуализма. Нынешние исследователи придерживаются преимущественно этого решения. Норманн Рассел говорит о концептуальном различии, основанном на реальности – «*distinctio rationis cum fundamento in re*» [Russell 2019: 183]. Брэдшоу фиксирует классическую томистскую схему [Bradshaw 2023: 108–110]: 1) реальное различие (*real distinction*), которое не зависит от опыта его осмысления; 2) интеллектуальное различие (*rational distinction*), имеющее значение лишь как факт мысли; 3) означающее различие (*notional distinction*), имеющее значение как акт именованья различных свойств целостной реальности. Затем упоминает *реальное и формальное различие* Дунса Скота, отмечая, что среди схоластов именно ему удалось ближе других подойти к различению сущности и энергии по Паламе [Ibid.]. При этом он проводит методическое различие между онтологией и эпистемологией. Различение модусов существования обсуждаемых реальностей божественного бытия имеет эпистемологическое измерение, укорененное в онтологии. И хотя такое решение представляется единственно верным, поскольку в данном случае речь идет о некоем интеллектуальном различии запредельной реальности, однако недостаточным.

Брэдшоу показывает, что главные проводники понятия *энергии* в христианском богословии – каппадокийцы и Максим Исповедник – не останавливались лишь на этом этапе. Для них различие сущности и энергии «не является только эпистемологическим и онтологическим, ибо душа непосредственно переживает его, когда стремится познать Бога» [Брэдшоу 2012: 252; ср. Bradshaw

2023: 69] – «Бог не является объектом концептуального знания, но может быть познан лишь на опыте»). Иными словами, дихотомия реальное/номинальное имеет своим полноценным решением эмпирическое продолжение. В полноте энергия, а через нее и сама сущность воспринимаются опытно, а не чисто рационально. Недаром эпиграфом к первой книге Брэдшоу взял выразительный афоризм Дионисия Ареопагита – οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα («не только узнавать, но и переживать божественное» – *De Divinis nominibus*. II, 9). Так что избежать вовлеченности в предмет исследования в данном случае не позволяет сам материал. В противном случае рассуждение останется на уровне интеллектуального упражнения, плачевные исторические последствия чего так ярко показаны в первой книге. В заключении нынешней книги Брэдшоу приходит уже к принципиально другому выводу. Что от Августина до Фомы послужило разделению христиан, то сегодня призвано послужить их объединению. Так энергия пробивает себе путь в плотном контексте западной мысли.

В заключительном разделе Дэвид Брэдшоу обзревает современные разработки в области гуманитарного и технического знания, предпринятые в последние годы с опорой на дихотомию сущности и энергии. Он констатирует расширение сферы ее присутствия за пределами одной лишь православной мысли. В частности, католические ученые предпринимая попытки применить и применить паламитское различие сущности и ипостаси к томизму. Протестантский вклад также заметно обогащает этот дискурс, что в совокупности позволяет автору книги сформулировать общий вывод и наметить главную перспективу для дальнейшего изучения – «различие сущности и энергии не является уникальной особенностью православия, но относится к общему наследию всех христиан и в таком качестве предоставляет важный ресурс для христианского ответа на вызовы современности» [Bradshaw 2023: 204]. Таким образом, Брэдшоу призывает к обращению, а правильнее сказать, к возвращению к тому исконно христианскому пониманию присутствия Бога в мире, воздействию Его на человека и возможности на него отозваться, которое так точно передается многомерным понятием энергии. Содержание нынешних исследований обнаруживает перспективный сдвиг в мировой историографии в сторону адекватного понимания и принятия концепта энергии в самых широких научных и религиозных контекстах. И в этом «повороте к энергии» немалая заслуга принадлежит Дэвиду Брэдшоу.

Список литературы

Брэдшоу 2012 – *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012.

Карташев 1959 – *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. Париж: YMCA-Press, 1959.

Мейендорф 1997 – *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святого Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997.

Bradshaw 2004 – *Bradshaw D.* Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (2008).

Bradshaw 2023 – *Bradshaw D. Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction*. St. Paul, MI: IOTA Publications, 2023.

Divine Essence 2013 – *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy* / Eds. C. Athanasopoulos and Chr. Schneider. Cambridge: James Clarke & Co., 2013.

Larchet 2010 – *Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Cerf, 2010.

Pino 2023 – *Pino T. Essence and Energies: Being and Naming God in St. Gregory Palamas*. N.Y.: Routledge, 2023.

Russell 2019 – *Russell N. Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Tollefsen 2012 – *Tollefsen T. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Trakakis 2105 – *Trakakis N.N. The Sense and Reference of the Essence and Energies // Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy* / C. Athanasopoulos, Chr. Schneider, eds. Cambridge: James Clarke & Co., 2015. P. 210-231.

References

Bradshaw, D. *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (2008).

Bradshaw, D. *Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction*. St. Paul, MI: IOTA Publications, 2023.

Bredshow, D. *Aristotel' na Vostoke i Zapade: Metafizika i razdelenije hristianskogo mira* [Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom]. Moscow: Jaziki slavjanskikh kul'tur Publ., 2012. (In Russian)

Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy, ed. by Constantinos Athanasopoulos and Christoph Schneider. Cambridge: James Clarke & Co., 2013.

Kartashov, A.V. *Oчерки по истории русской церкви* [Essays on the History of the Russian Church]. T. 2. Paris: YMCA-Press, 1959.

Larchet, J.-C. *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Cerf, 2010.

Mejendorf, I., protopr. *Zhizn' i trudi svjatitelja Grigorija Palami. Vvedebije v izuchenije* [Life and Works of St. Gregory Palamas. Introduction in research]. Saint Petersburg: Byzantinorossica Publ., 1997. (In Russian)

Pino, T. *Essence and Energies: Being and Naming God in St. Gregory Palamas*. New York: Routledge, 2023.

Russell, N. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Tollefsen, T. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Trakakis, N.N. "The Sense and Reference of the Essence and Energies", in: *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, ed. by Athanasopoulos, Constantinos and Christoph Schneider. Cambridge: James Clarke & Co., 2015, pp. 210-231.

Научно-теоретический журнал

Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2025. Том 9. Номер 1

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор: *В.К. Шохин*
Научный редактор: *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь: *В.В. Слепцова*
Заведующий редакцией: *А.А. Поляков*
Редакторы: *А.К. Судаков, И.А. Рыжиков*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина, С.Ю. Растегина*
Корректор: *Е.М. Пушкина*
Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 20.05.25.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,15. Уч.-изд. л. 13,84. Тираж 1000 экз. Заказ № 5

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Философия религии: аналитические исследования» см. на сайте:
<https://frai.iphras.ru>

Информация для авторов

Журнал принимает к рассмотрению статьи отечественных и зарубежных философов, религиоведов, теологов, комментированные переводы философско-религиозной классики, рецензии на современные исследования.

Выпуски журнала строятся как тематические. Статьи, не соответствующие тематическому регламенту, а посвященные просто религии, философии религии, теологии и т.д. как таковым, рассматриваться не будут. Исследование должно быть самостоятельным, новым и значимым для тематики номера журнала.

Редакция рассматривает только оригинальные рукописи, не опубликованные ранее ни в печатном, ни в электронном виде. Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на журнал «Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все рукописи проходят рецензирование и редактуру. Редакция не сообщает авторам сведений о рецензентах. В случае отклонения рукописи редакция посылает автору письменную рецензию с обоснованием этого решения. Редакция может давать автору рекомендации по содержанию рукописи и ее доработке.

Плата за публикацию рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.

К рукописям прилагаются номер телефона и почтовый адрес для связи с автором. Текст подается в электронном виде в форматах, доступных для редактирования (файлы .doc, .docx или .rtf) по электронной почте: FRAIred@yandex.ru

Оптимальный объем статьи – 1,0 а. л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а. л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

- 1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая индекс, страну, город); адрес электронной почты автора; ORCID;
- 2) название статьи;
- 3) аннотация (от 150 до 200 слов – на русском языке; от 250 до 300 слов – на английском языке);
- 4) ключевые слова (от 5 до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);
- 5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

- 1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

- 2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
- автор (транслитерация);
 - заглавие (транслитерация);
 - [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);
 - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагаются русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова) и англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова), далее идет сам текст статьи, в конце рукописи располагается «Список литературы» и “References”.

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: <https://frai.iphras.ru/rules>

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 423. +7 (495) 697–62–90; e-mail: FRAIred@yandex.ru; сайт: <https://frai.iphras.ru>