

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 демонтирования политеистического религиозного опыта может быть с не меньшим успехом обращена для демонтирования 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 the 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 *М*-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 [Eyghen 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 труднсовместимых 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 политорректности. 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 благодети 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: Троицизму 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 разности 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 мыслившие 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 приходится 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 открыленные 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 действенности» [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.-Петербург. 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.