

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

В.К. Шохин

Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности

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

Предпринимается попытка освобождения понятия «фундаментализм» от идеологическо-эмоциональных коннотаций через введение его в рамки академического дискурса. С этой целью осуществляется дифференциация двух «фундаментализмов» – как философской, эпистемологической доктрины и как религиозного сознания – через историю соответствующих понятий, рассмотрение их актуального наполнения, поисков их корреляций и выявление параллелей их содержаний за пределами западной культуры. Сопоставление наследия западного и индийского эпистемологического фундаментализма позволяет обосновать его жизнеспособность и конкурентоспособность в пространстве современных теорий познания, поскольку выявляется его совместимость с принципом верификации. На материале западного религиозного фундаментализма выявляется его редукционистская «нефундаментальность», и ему противопоставляется кумулятивистская версия религиозной фундаментальности, а сопоставление с исламским «текстуализмом», имеющим и очевидные иудейские параллели, позволяет его характеризовать в качестве своеобразного добровольного инфантилизма. Однако и в этом случае отсутствуют основания для наклеивания на это понятие некоторых привычных идеологических ярлыков.

Ключевые слова: идеология, эпистемологический фундаментализм, религиозный фундаментализм, школа здравого смысла, когерентизм, кумулятивизм, миманса, Библия, Веды, Коран

Ссылка для цитирования: Шохин В.К. Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 5–26.

«Значение как употребление»?

Если следовать витгенштейновскому слогану о том, что значение слова равнозначно его употреблению, чему, как правило (даже ничего не зная толком о Л. Витгенштейне), и следуют, то слово «фундаментализм» будет обозначать лишь «все самое плохое, что только есть на свете как мешающее развитию современного мира и его цивилизации». И в самом деле, в перспективе «европейских ценностей», в качестве фундаментализма обозначается все то, что хоть как-то напоминает национальный политический протекционизм, любой призыв к ограничению миграции с ближневосточного и североафриканского регионов, любой робкий голос, который выражает мысли о том, что права должны как-то коррелировать с обязанностями и общественным благом, что брак может быть только между мужчиной и женщиной или что человек должен жить только с тем гендером, с которым родился, и не должен менять его по своему вкусу и т. д. – иными словами все то, что попадает под рубрики «фашизм», «расизм», «тоталитаризм», «гомофобия» и их синонимы. В обращении же к религиозным реальностям фундаменталистскими считаются любые проявления религиозной ксенофобии, терроризма с религиозной символикой, а теперь уже и изживаемое при давлении упомянутых «ценностей» представление о том, что каждый верующий имеет моральное право считать ту религиозную традицию, в которой он вырос или в которую обратился, более истинной, чем другие. Уже представленная семантическая панорама демонстрирует, насколько обозначенная лингвофилософская доктрина «значение слова есть его употребление» является поверхностной или, говоря академичнее, совершенно экстравертной. Ведь различие между тем, чтобы взрывать чужие культовые здания и считать, что своя религия имеет преимущества перед другими, – никак не меньшее, чем между тем, чтобы считать свою девушку, например, самой красивой¹, и тем, чтобы преследовать с ножом других девушек.

Я думаю, одна из основных ошибок Витгенштейна состояла в том, что он не учел, до какой степени наш естественный язык может быть идеологизированным, т. е. «неестественным». Правда, он не дожил до масштабов его идеологизации, однако внутренний смысл слов, если можно так выразиться, их логос², в большом количестве случаев просматриваемый через их этимологию, никак к употреблению не сводится. Это значит, что помимо узуса у слова есть еще и эйдос. В случае с *фундаментализмом* мы и попытаемся отделить одно от другого, начав с соответствующего философского термина, где эта «эйдетичность» просматривается в химически чистом виде, перейдя затем к ее идентификации в религиозных контекстах, и, наконец, попытаемся выяснить, имеем ли мы дело с ней только в одной культуре или также и в других.

¹ Так Джон Хик, основной теоретик современного религиозного плюрализма, иронически, но в принципе правильно, характеризовал традиционных последователей религий с высоты собственного религиозного сознания, которое на самом деле не религиозное, а, скорее, религиозоведческое (для которого все «девушки» безразличны).

² Спрашиваю у читателя разрешение на таковое словоупотребление потому, что само слово *логос* обозначает в первую очередь «слово».

Пирамидальная структура познания

Философский фундаментализм (который происходит от слова *foundation* – «фундмент», «база», «основание») есть эпистемологическая доктрина аналитической философии, которая иногда называется и фундаменталистская теория эпистемического обоснования (*the foundationalist theory of epistemic justification*) и согласно которой (в самом общем смысле) здание нашего познания вещей должно опираться на конечные, далее эпистемически неразложимые данные, которые уже не требуют дальнейших обоснований. В этом самом общем виде философский фундаментализм есть требование рациональности, называемое препятствие для регресса в бесконечность, одним из форматов которого следует считать закон достаточного основания. Этот закон был сформулирован Лейбницем в значительной мере как переформулировка еще античного по происхождению обоснования существования Первопричины («космологическое доказательство»), исходя из запрета на регресс причин на том основании, что при отсутствии последнего звена в цепочке причин ни одному из последующих за ним неоткуда будет черпать свою «причинностную силу».

Однако «фундаментальная» идея останова регресса содержалась уже у Аристотеля, и не только в «Метафизике» в виде учения о Перводвигателе, но и во «Второй Аналитике» (I.3), и ход мысли был примерно тот же. Отвергая обе крайние точки зрения – о том, что ничего недоказуемо и что все доказуемо, – он сформулировал свою позицию следующим образом: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных [начал] недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующие [посылки], т. е. те, из которых исходит доказательство, – останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь непосредственном, – то это непосредственное необходимо недоказуемо» [Аристотель, 1978, с. 262]. При этом Аристотель не только отвергал возможность бесконечного регресса в доказательстве, но и возможность круговых доказательств (типа того, когда *A* доказывается через *B*, а *B* через *A*).

Далее в генеалогии этого фундаментализма обычно переходят к Декарту, но сам Декарт имел предшественником бл. Августина, который в своем произведении «О граде Божьем» в ответ на скептицизм античной школы академиков сформулировал то первоначало, далее которого сомнение идти не может: *Si fallor, sum* («Если я ошибаюсь, то я существую») [XI, 26]. Этот остров абсолютной достоверности в океане сомнений Декарт окончательно укрепил своим принципом *cogito ergo sum*, сделав из этого острова базу для отвоевания у скептицизма «территориальных вод». У Декарта, как известно, этот принцип имел несколько формулировок. В «Рассуждении о методе» (1637) – *je pense, donc je suis* (IV.1), в «Началах философии» (1644) – *ego cogito, ergo sum* (I.7), в «Поиске истины посредством естественного света» (1647, издано посмертно) – *dubito, ergo sum* и, наконец, *cogito, ergo sum*. При очень незначительной вариативности формулировок идея идентична – фундамент безошибочного знания найден. Однако Августин не был единственным единомышленником Декарта. В 1624 г. был опубликован трактат Герберта из Черберри «Об истине в ee

отличии от Откровения» – того, кого практически единодушно считают основателем деизма и который выдвинул концепцию некоего «естественного инстинкта», продуцирующего некоторые общие понятия (*notitiae communes*), не столько выводимые из опыта, сколько сам этот опыт организующие (идея, которая впоследствии будет системно развита у Канта)³. Если у Герберта и Картезия этот фундамент знания был сделан из вещества врожденных идей, то у Локка, в «Трактате о человеческом познании» (1690), где концепция врожденных идей подробно опровергается, – из перцептивного знания, из «предельных» простых идей (*simple ideas*), которые являются «материалом всего нашего познания» (II. 2. 1–2).

Августин искал и нашел эпистемическое противодействие античному скептицизму, а глава шотландской школы здравого смысла Томас Рид – юмовскому. В «Опыте об интеллектуальных силах человека» (1785) была разработана целая система позиций, которые могут быть «без транслитерации» вписаны в аргументацию и современного эпистемологического фундаментализма. Речь идет о тех интуитивных суждениях, которые называются у него по-разному: и «первые начала» (*first principles*), и «начала здравого смысла» (*principles of common sense*), и «общие начала» (*common notions*), и «самоочевидные истины» (*self-evident truths*) [Reid, 2002, p. 452]. Отрицание этих начал здравого смысла является не просто неправильным, но абсурдным, поскольку его суждения «необходимы для всех людей для их бытия и сохранения и потому они без условий даны всем людям Автором природы» [Ibid., p. 412]. Интуитивные суждения здравого смысла «не раньше осмысляются, чем принимаются на веру», а суждения о них являются результатом «сотрудничества» работы природы и наших собственных сил. Они называются суждениями «здравого смысла» не в большей степени, чем «общего» (*common*), поскольку разделяются всеми нормальными людьми, при согласии всех времен и народов (подвергнуть сомнению возможность хотя бы частичной рецепции этой идеи у Герберта, конечно, допустимо, но это допущение мне показалось бы маловероятным) образованных и необразованных. А на прижизненное уже возражение, будто он должен принимать на веру суждения масс, которые по большей части ошибочны, Рид отвечал, что речь у него идет не о количествах народу, а о самом механизме формирования убеждений, который и оказывается универсальным [Ibid., p. 464–465]. Наглядным примером того, что понимается под этими суждениями, дает принцип 5: «Те вещи реально существуют, которые мы отчетливо воспринимаем нашими чувствами, и они суть то, какими мы их воспринимаем» [Ibid., p. 476].

Дискуссия вокруг фундаментализма как сложившейся эпистемологической доктрины начинается с эпохи логического позитивизма. В 1932 г. Отто Нейрат выступил с тезисом о том, что среди научных знаний нет «привилегированных», и предложил образ «горизонтальный» – плота, все части которого

³ В более поздней работе «О религии язычников» (1645) пять из этих «общих понятий» (начиная с существования Бога и завершая существованием посмертных воздаяний) будут представлены как предельные основоположения любой религии, к которым только приращиваются дальнейшие вероучения.

в одинаковой мере поддерживают друг друга, тогда как Мориц Шлик предложил «вертикальный» образ пирамиды, у которой должны быть основания непроверяемые – не поддерживаемые другими ее «секциями» [Neurath, 1959; Schlick, 1959]. Именно после эвристичной концепции Шлика и можно говорить о развитии доктрины, пик которой приходится на 1970–80-е гг., и именно начиная с Нейрата – об оппозиции ей, которая в настоящее время представлена разновидностями когерентизма и инфинитизма⁴.

По мнению некоторых историков этого эпистемологического движения, фундаменталисты решают две основные задачи: оправдание невы выводного обоснования знаний и формирование собственной теории логического следования. Для нас интерес имеет только первое, и здесь уже канонизировано деление фундаментализма на сильный, умеренный и слабый.

К сильному фундаментализму принято относить ту поправку, что базовые верования (на которых строятся прочие) должны быть безошибочными (*infallible*), бесспорными (*indubitable*) и непоправляемыми (*incorrigible*). Здесь видят не без основания «картезианскую твердость», а основной акцент ставится на том, что если мы будем обосновывать самоочевидные истины не самоочевидной (требующей дополнительных обоснований) аргументацией, то наши знания окажутся в конечном счете безпорными. Основным «спикером» этой разновидности фундаментализма считается (и является) Ричард Фьюмертон, который строго придерживается аргумента от регресса в бесконечность (см.: [Fumerton, 2006]).

Эти сильные предикаты начиная с безошибочности подвергались с самого начала серьезной критике (прежде всего через указания на произвольность в том, что считают конечными основаниями знания), вследствие или по крайней мере с учетом которой оформляется версия умеренного фундаментализма. Здесь для базовых убеждений (верований) [*basic beliefs*] уже вполне достаточно быть только независимыми от «подтверждающей способности» других убеждений (верований)⁵ и иметь положительный эпистемический статус. Среди достаточно многочисленных эпистемологов этой группы иногда выделяют

⁴ Инфинитистами называют себя сейчас такие эпистемологи, которые смело идут в оппозицию вердикту о недопустимости регресса обоснований в бесконечность. Известные его представители – П. Клейн, С. Эйкин, Д. Аткинсон и Дж. Пейдженбург (J. Reijnenburg). Когерентизм более влиятелен и настаивает на том, что нет оснований (кроме произвольных) делить убеждения на базовые и деривативные, но скорее следует рассматривать всю нашу познавательную структуру в виде ткани, волокна которой поддерживают друг друга. Первыми когерентистами считаются английские идеалисты XIX–XX вв., в середине XX в. здесь выдвинулся Кларенс Льюис, который предложил другую аналогию – с тем, что каждая улика в отдельности не является для суда доказательной, а все в целом они дают общий «кумулятивный эффект» (позиция Нейрата также всеми считается когерентистской). Иногда эту доктрину называют интернализмом – также ввиду того, что обоснование убеждений опирается на «внутреннюю логику» элементов когнитивной структуры, без допущения среди них «привилегированных». Авторитет когерентизма резко повысился после участия в дискуссии такого значительного авторитета в аналитической философии и логике, как Уиллард Куайн, который издал специальную монографию с говорящим названием «Ткань убеждения» (1970).

⁵ Английский термин *belief* допускает оба этих перевода, и только из контекста можно определить, какой из них уместнее (или оба вместе).

двух выдающихся философов-кальвинистов – Уильяма Олстона и Алвина Плантингу. Олстон, в частности, заметил, что оппоненты фундаментализма смешивают состояние «быть обоснованным» с процессом «демонстрировать обоснование». Так, бабушка может быть совершенно оправданной в своем убеждении, что она может работать руками и без того, чтобы от нее потребовалось доказательство того, что она это делает, а какой-нибудь молодой человек – в убежденности в том, что он существовал и более чем пять минут назад, также не обращаясь к доказательству этого, а потому фундаментализм может вполне хорошо чувствовать при допущении очень большой степени достоверности некоторых невыводных знаний, не настаивая на их абсолютности [Alston, 1976]. Плантинга же выступил с утверждением, что сама вера в Бога может быть включена в число базовых верований не с меньшим основанием, чем чувственные восприятия, и что человек с этой верой может чувствовать себя вполне религиозно полноценным, даже если он не умеет формулировать аргументы в пользу существования Бога и отвечать на их критику со стороны атеистов [Plantinga, 1983, p. 16–93]. Эта аргументация развивалась Плантингой неоднократно, в том числе в его opus magnum «Оправданная христианская вера» (2000)⁶.

Наиболее известным представителем слабой фундаменталистской позиции был Лоренс Бонжур. Здесь речь идет уже о минимально приемлемых эпистемических требованиях к базовым убеждениям (верованиям), которые должны соответствовать критериям «связности», т. е. когерентизма, обеспечивающим выведение из них дальнейших верований (см.: [BonJour, 1985]). Вместе с тем тот же философ считает, что данная версия практически не отличается от предыдущей. С ним никак не согласен Джеймс ван Клев, не считающий, что, например, воспоминания о восприятии могут усилить достоверность восприятия как источника базового убеждения (верования) и что, соответственно, мы в этой слабой версии фундаментализма имеем уже фактически отказ от него [van Cleve, 2005].

На деле, однако, «практический объем» понятия «фундаментализм» значительно шире его употребления в специальных эпистемологических дискуссиях. Так, начиная с критики у Джорджа Мура самой возможности определения понятия блага в «Основоположениях этики» (1903) [Moore, 1959, p. 5–10] в метаэтике было положено начало доктрине этического интуиционизма, весьма продуктивного и в настоящее время, в котором именно самодостовверные истины считаются фундаментом этической нормативности, без «исчисления секвенций» того или иного действия (как в консеквенционизме) или талмудического введения его в «когеренцию» максим (как в деонтологизме).

⁶ Верующий христианин, подчеркивает Плантинга, даже без рациональных аргументов может не укрепиться в ней, даже зная классические аргументы в пользу существования Бога, и может не поколебаться в ней, если у него есть «богатая внутренняя жизнь», если до него доходят отсветы от Божественного света и если он в своем сердце ощущает созидательную работу Св. Духа, направляющего это сердце к восприятию того, что Джонатан Эдвардс в свое время называл «великими вещами Евангелия». Длительное и усердное созерцание всего этого должно дать ему более чем достаточный иммунитет против любой «рациональной критики», и, оставаясь в этой позиции, он не нарушит свой когнитивный долг [Plantinga, 2000, p. 220 et al.].

Подводя «промежуточные итоги», можно попробовать обнаружить то общее, что объединяет различные версии эпистемологического фундаментализма, и то, что за этот фундаментализм принимается. Его можно охарактеризовать как широкий континуум эпистемологических доктрин и предпочтений, границами которого, с моей личной точки зрения, могли бы служить три идеи: 1) здание познания оптимально объясняется как некоторая пирамида убеждений (верований), которая должна иметь предельное, базисное основание, по отношению к которому дальнейшие ее «секции» будут надстроечными; 2) материал этого базисного основания может быть самой различной фактуры (от простых перцепций до действия благодати) и 3) сама эта базисность постигается скорее как нечто самодостовверное, чем через логические обоснования. Если пункт (3) через что-то и может быть обоснован, так это через аналогии. Он подтверждается прежде всего практикой, так как обычные люди живут преимущественно, основываясь на непроверяемых ими истинах, представители точных наук разрабатывают свои теории, исходя из определенных аксиоматик (при «смене парадигм» появляются другие «парадигмы», которые также принимаются, а не доказываются), а философы, историки, публицисты, искусствоведы и прочие работают со своими «полями», далеко не всегда добиваясь получения таких дефиниций своих базовых понятий и «верований», которые были бы более конкурентоспособными в сравнении с другими. Более того, мне кажется, что границы определимости самых базовых универсалий культуры (в том числе и самого понятия «культура»), которые оказываются малоопределимыми, представляются не менее существенными аргументами в пользу этой эпистемологической доктрины, чем ограничение на регресс в бесконечность. Все дело только в том, какие убеждения следует считать действительно базовыми и нет ли среди них «более базовых», чем другие.

Вопрос о том, в какой мере эпистемологический фундаментализм совместим с когерентизмом, может, на мой взгляд, решаться двояко. Если под когерентизмом понимать альтернативное видение конституции нашего познавательного процесса, исходя из модели «горизонтальности», то вряд ли. Но если его понимать в этимологическом значении (как то, что образовано от существительного coherence – «связность», «согласованность», «последовательность»), то противоречия не будет. Без фундамента здание стоять не может, но и без дальнейших этажей его нет. Поэтому, например, при всей интуитивной истинности мнения Плантинги о том, что кальвиновская концепция чувства божественности (*divinitatis sensus*) хорошо объясняет, чем в конечном счете фундируется сознание любого верующего, очевидно, что без «рационального сопротивления» аргументам активных атеистов и антитеистов (см. выше) религиозные верования рано или поздно иссякнут, поскольку человек (во всяком случае, мыслящий) не может постоянно раздваиваться между сердцем и умом.

Доктрины «безошибочности»

Историко-культурные соотношения эпистемологического и религиозного фундаментализма не линейны и не однозначны. Современному философскому фундаментализму предшествовал религиозный, которому, в свою очередь –

ранний философский. Есть мнение, что в английский язык сам термин *fundamentalism* (отличный, что очень важно, от *foundationalism*) вошел в начале 1920-х, обозначая «движение в протестантизме начала XX века с ударением на буквалистски интерпретируемой Библии как основоположительной для христианской жизни и учения»⁷. В любом случае посылки для его инаугурации сложились чуть раньше: термин происходит от большой серии богословских выпусков под общим названием *Fundamentals: A Testimony to the Truth*, которые выходили в Чикаго в 1910–1915 гг. (в количестве 11). Лиман Стюарт, «продюсер» и финансист предприятия, приглашал «лучших и самых лояльных учителей Библии в мире», а в качестве ответственного редактора нанял А. Диксона, который в своей проповеди обличил «одного из неблагочестивых профессоров в Чикаго» [Marsden, 2006, p. 118]. Авторитетный историк движения Дж. Марсден трактует фундаментализм как консервативную реакцию в протестантизме на потеснение евангелицизма модернизмом в конце XIX в. Тогда как модернисты, под влиянием библейской критики, подчеркивали человеческий слой в Библии, они настаивали на ее эксклюзивно божественном происхождении и полном соответствии и науке и истории. Влияние фундаменталистов не ограничивалось богословами протестантских деноминаций, но распространялось на широкие круги верующих, готовивших себя в чистоте к близкому Второму Пришествию [Marsden, 1987, p. 5–6].

За библеистическую доктрину отвечала прежде всего Принстонская теологическая семинария. И очень важно для понимания генетики движения, что один из первых принстонских теологов Джон Визерспурн (1723–1794), шотландец по рождению и происхождению (позднее деятель американской войны за независимость), привез в Америку идеи шотландской школы здравого смысла Томаса Рида, т. е. эпистемологического фундаментализма (см. выше). Первый принстонский ординарный профессор Арчибальд Александер (1772–1851) отстаивал шотландский реализм как противодействие юмовскому скептицизму [Battle, 1997, p. 29–30]. Но и подлинный «схоларх» принстонцев Чарльз Ходж (1797–1878) считал всё, о чем сообщает Писание, истинами самодостовверными – не менее, чем те, которые открывает нам природа, имеющая того же Автора. Самодостовверность того, что открывается в Писании, обсуждается в его популярной книжке «Образ жизни» (1841). Здесь он говорит о «внутреннем [само] свидетельстве писаний» (*internal evidence of the Scriptures*), а тезис о том, что «Писания суть Слово Божье», обосновывается четырьмя аргументами: 1) внутреннее свидетельство этого происхождения; 2) это свидетельство есть подлинное основание для веры в писания; 3) внешнее свидетельство об этом происхождении – от Церкви; 4) аргумент от пророчеств [Hodge, 1959, p. 11–40].

Но «внутреннее свидетельство» – чисто фундаменталистское по своему философскому происхождению (см. выше) – еще не «безошибочность». Возможно, что этот предикат Писания появляется не ранее первого тома его «Систематической теологии» (1872) в которой указывается, что «Писания Ветхого

⁷ См., к примеру: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/fundamentalism> (дата обращения: 07.12.2019).

и Нового Завета суть Слово Божье, написанное под вдохновением Святого Духа и потому безошибочные (*infallible*) и имеющие божественный авторитет во всем, что касается веры и практики и, следовательно, свободные от любой ошибки в учении, фактах или заповеди» [Hodge, 1960, p. 152]. Правда, он признавал наличие в тексте Библии и некоторых ошибок, но относил их на счет переписчиков [Ibid., p. 169]. Тех же позиций придерживался сын Ходжа Арчибалд и его преемник на кафедре богословия в Принстоне, очень цитируемый до настоящего времени библеист Бенджамин Уорфилд (1851–1921): автографы библейских текстов были написаны под непосредственным богодухновением и потому не могли иметь ошибок, последние могли быть только у переписчиков и переводчиков [Battle, 1997, p. 39]. Уорфилд дал и такую дефиницию: «Богодухновенность (*Inspiration*) есть такое экстраординарное, сверхъестественное воздействие... осуществленное Св. Духом на авторов наших священных книг, при котором их слова становились также и словами Бога и потому в совершенстве непогрешимыми (*perfectly infallible*)» [Hodges, 1994, p. 111].

И в настоящее время догмат Ходжа – Уорфилда о «безошибочности» (*inerrancy*) Библии остается неизменным в консервативном протестантизме. Он был записан в догматике авторитетнейшей протестантской Фуллеровской семинарии как «Чикагское заявление о непогрешимости Библии» (1978)⁸. При этом если большинство современных theologов данного направления признают «безошибочными» только автографы, то Гарольд Линдсел, автор знаменитой книги «Битва за Библию», распространяет ее и на все этапы трансляции библейских текстов. Малейшие сомнения в них он называет доктриной «ограниченной непогрешимости» (*limited inerrancy*), опасность которой в том, что какие-либо критерии истины, т. е. человеческие, могут расцениваться как арбитры Откровения, определяющие, что в ней истина, и могут быть воздвигнуты, следовательно, над самим Откровением [Lindsell, 1981, p. 202]. А согласно Карлу Генри, которого иногда считают «ведущим евангелическим theologом», Бог открывает Себя «во всем каноне Писания, которое объективно сообщает в пропозиционально-словесной форме содержание и значение всего Божественного Откровения» [Henry, 1976, p. 87]. Казалось бы, здесь выражается нечто «самоочевидное», но это не совсем так: подразумевается, что *только* Писание является богооткровенным авторитетом для учения.

Влияние шотландского философского фундаментализма на религиозный уже было «документировано». Но и обратное влияние представляется очевидным: прежде всего обращает на себя внимание все тот же предикат «безошибочности»

⁸ См. хотя бы два последних артикула «Краткого заявления»: «4. Будучи полностью и вербально дано Богом, Писание не содержит ошибок или погрешностей во всем своем учении: как в том, что оно говорит о спасительной Божьей благодати в жизни человека, так и в том, что оно утверждает о делах Господних в сотворении мира, о событиях мировой истории и о собственном литературном происхождении по воле Бога. 5. Авторитет Писания неизбежно страдает, если эта полная божественная непогрешимость как-либо ограничивается, или не принимается во внимание, или соотносится с понятием об истине, противоположным библейской истине; такие упущения ведут к серьезным потерям как для отдельного человека, так и для Церкви»: <http://www.rusbaptist.stunda.org/chicago.htm>

базовых убеждений в сильной версии фундаменталистской эпистемологии (см. выше). Но более чем правдоподобно предположить и «инспирацию» со стороны принстонской кальвинистской школы на кальвинистскую же в своих истоках «умеренную» теорию Олстона и Плантинги.

Что же касается оценки религиозного фундаментализма, то здесь, как и в случае с философским, остается в силе наше предположение, что все дело в том, насколько адекватно мыслится сам фундамент деривативных верований. В случае с принстонско-фуллеровским догматизмом этот фундамент напоминает нечто вроде «одноугольника», который считают достаточным для удержания очень большого здания христианского вероучения. Фактически речь идет о нормативном фидеизме⁹. Понятие это у всякого, хоть немного знакомого с религиоведением, как говорится, на слуху. Все знают, что оно происходит от лат. *fides*, что значит «вера», и означает то, что носитель соответствующего религиозного сознания считает, что все в религии удостоверяется через одну только веру. Некоторые, может быть, знают и определение этого термина, предложенное тем же Плантингой, согласно которому это есть «эксклюзивный или базовый упор на одну веру, сопровождаемый последовательным пренебрежением разумом» [Plantinga, 1983, p. 87].

Доктрина о буквальной и абсолютной безошибочности текста Писания давно уже разбивается о рифы историко-филологического исследования Библии, и многочисленные несостыковки в ее текстах (которые без сильных доказательств никак нельзя приписать одним только ошибкам переписчиков) свидетельствуют о неустраимости в ней «человеческого фактора», который мешает этой типичной разновидности библиологического монофизитства, уходящей корнями в древнюю «теорию диктовки», тесно связанную, кстати, и с другой ересью – монтанизмом¹⁰. Разумеется, признание данного фактора

⁹ Сам термин *fideisme*, как считают некоторые, был введен лишь в 1879 г. протестантским теологом Эженом Манегозом в книге «Размышления о евангелии спасения» (см.: [Matczak, 2003, p. 711]).

¹⁰ Об этих несстыковках наглядно свидетельствуют очевидные противоречия в Библейском корпусе начиная с противоречия между описаниями последовательности создания животных и человека в первых двух главах Книги Бытия, продолжая статистическими несовпадениями между тем, сколько Давид истребил сирийских колесниц (разница в 10 раз) и какого разряда воинов (в обоих случаях цифры неправдоподобные) во Второй книге Царств и в первой Хроник, и завершая наличием двух, уже теологически взаимоисключающих, версий Давидовой переписи населения – что она была инспирирована то Богом, то дьяволом (в тех же книгах), если ограничиться лишь немногими примерами такого рода, на что обращают внимание далеко не только атеисты, но и протестантские же теологи (см., к примеру: [Achtmeier, 1999, p. 50–54]). Очень «небожественно» выглядят утверждения типа того, что Саула мучил злой дух от Бога (1 Цар 16. 14–15), или приписываемые некоторыми пророками Богу мстительно-страстные и очень «бытовые» интонации в обличении Израиля как неверной жены (ср. один из многих примеров Ам 9. 2–3) и многие другие грубоватые антропоморфизмы. Повеление же Богом евреям *выпрашивать* у соседей-египтян золотых и серебряных вещей перед исходом и убийство Им ни в чем не повинных египетских младенцев *от первенца фараона до первенца рабыни*, чтобы сыны Израиля знали, *какое различие делает Господь между Египтянами и между Израильянами* (Исх 11: 1–7), свидетельствует о вполне первобытном моральном сознании, которое некоторые библейские авторы приписывали по своим понятиям и «своему богу». От этих племенных антропоморфизмов можно

никак не противоречит богодухновенности Писания, поскольку речь идет о богодухновенности человеческих авторов, у которых человеческое не было «замещено» божественным, но именно смешение богодухновенности с «безошибочностью» составляет основную аберрацию в «чикагском исповедании» и в текстах многих очень известных протестантских теологов¹¹.

Внутреннее самосвидетельство Писания (особенно отдельных его секций, прежде всего, позволю себе предположить, текстов Нового Завета) велико настолько, что нельзя не согласиться с тем ученым, который считал, что не столько мы его можем комментировать, сколько оно – нас¹². Однако выстроить систему ортодоксального христианского вероучения на принципе *Sola Scriptura* никак невозможно. Писание и Предание соотносятся друг с другом по-разному, но, в частности, я полагаю, и как вино и сосуд, и если сосуд без вина пуст, то вино без сосуда также исчезает, разливаясь вначале по столу, а потом и по полу. Арий, «ересиарх номер один», выстроил достаточно связную систему богословия, основываясь на одном Писании. Он имел возможность опираться и на *Господь созда Мя начало путей Своих* (Притч 8:22), и на *Отец Мой болий Мене есть* (Ин 14:28), и даже противопоставленное ему *Аз и Отец Мой едина есма* (Ин 10:30), которое вполне можно было интерпретировать как указание на лишь высшую богоугодность Иисуса, а не единосущ-

отличать фольклорные, среди которых выделяется история о физической борьбе патриарха Иакова с Богом, при которой Бог вынужден был использовать «неспортивный прием», *когда увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда боролся с ним* (Быт 32: 25). Такого рода невысокая антропоморфизация представлений о Боге, напоминающая «очень равные» отношения между людьми и богами в греческой мифологии, никак не может свидетельствовать о «божественной диктовке».

¹¹ К ним можно отнести Роберта Пройса, Германа Риддербоса, Чарльза Рири (Charles Ryrie), Кеннета Канцера (Kenneth Kantzer), Алана Макрея (A. MacRae) и других. Согласно Канцеру, «Бог так руководил авторами Писания, чтобы сделать их способными написать в точности те слова, которые сообщают Его истину людям и, делая это, оградил их суждения от ошибок в начальных рукописях» (цит. по: [Hodges, 1994, p. 113]). Правда, здесь есть свои «ступени»: если некоторые, вроде Линдсела, вполне близки к «теории диктовки», то другие полагают, что Бог все-таки оставил авторам Библии их ментально-стилистические особенности, став, однако, редактором и корректором их текстов. Разумеется, понятия «протестантские фундаменталисты» и «протестантские богословы» отнюдь не являются равнообъемными. Это очень широкий спектр позиций, симметричную крайность в котором библиологическому фундаментализму составляет, например, очень известное мнение Керна Трембата (Kern Robert Trembath), автора книги «Евангелические теории богодухновенности» (1987) о том, что сама богодухновенность Писания «локализуется» не в нем, а в тех, кто его слышат и воспринимают.

¹² Этот афоризм мне довелось услышать от очень яркого отечественного индолога В.С. Семенцова (1941–1986). В качестве примеров, только единичных, этого «комментирования» людей Писанием можно указать хотя бы на описание грехопадения первых людей (Быт 3: 1–19), которое в точности моделирует любое падение их потомков, или на притчи Иисуса, такие как о блудном сыне, которая маркирует основной модуль отпадения человека от Бога и его возвращения к Нему, если таковое осуществляется (Лк 15: 11–32). Внутренняя достоверность этого «комментирования» должна быть самоочевидной для реципиента и евангельских нарративов (если он наделен, конечно, помимо внешних чувств и внутренними), в которых духовный смысл неотделим от буквального.

ность, и таким образом вино писаний без сосуда «интерпретирующего обществу» было бы обречено на полное «растечение».

Предание в некоторых своих сегментах имеет, вопреки протестантским фундаменталистам, «внутреннее свидетельство» о своей богооткровенности иногда никак не в меньшей степени, чем Писание¹³. Однако оно содержит всё тот же «человеческий фактор» в еще больше мере, весьма плюрално, и за исключением основ веры, закрепленных на соборах и в отдельных патристических догматических посланиях, представляет собой континуум различных мнений (да и духовных настроений) по многим очень вопросам. При этом в истолкованиях Писания, которое относится едва ли не к самому объемному литературному слою Предания, мы имеем дело не только с плюрализмом, но в некоторых случаях и с фантастическими интерпретациями, которые были связаны со стремлением доказывать его «безошибочность» любой ценой, прежде всего средствами произвольного аллегоризма – вначале апологетического, а потом и вполне самоцельного¹⁴. Поэтому арбитраж в этих интерпретациях индивидуального разума является необходимым и соборным разумом его заменить никак нельзя. То, что предлагает фундаменталист Линдсел, конечно, очень удобно – как отказ от рисков мышления как такового, – но противоречит самому же Писанию, которое установило, что человек создан по образу Божьему (Быт 1: 26), да и Преданию, которое в данном случае было совершенно единодушным в том, что основным «ингредиентом» этого образа является разумность, отличающая человека от других земных творений. Вследствие этого фидеистический настрой по отношению к Преданию, более всего характерный для отечественного православия (будь то по отношению ко всему корпусу текстов патристических авторов или к Уставу, мыслимому как неизменяемый на все времена – от X в. до XXI включительно) имеет ту же природу, что и протестантский по отношению к Писанию – искусственное отключение

¹³ Полагаю, что это относится прежде всего к текстам литургическим (прежде всего самой Литургии) и другим ораторическим (от лат. *ora* – «молиться»), в которых вербализуется (в меру человеческих возможностей) опыт богообщения самых великих мистиков.

¹⁴ Об этом см., в частности [Шохин, 2018, с. 436–451], где приводятся примеры такой экзегезы у Оригена, свт. Григория Нисского, Мефодия Олимпийского, Иеронима, Кирилла Александрийского, Григория Великого, Феофилакта Болгарского (из неканонизированных авторов цитируется Дидим Слепец) и демонстрируется, в частности, каким образом одному из них «удалось» (де)конструировать даже «Песнь песни» в пособие по аскетике и эклeзиологии. На Западе же в целом со времен св. Иоанна Кассиана (+ 435) начинает устанавливаться (не без сопротивления, но твердо) иерархическая схема четырех обязательных смыслов Писания, согласно которой, например, Иерусалим обязан обозначать не только исторический город, но и образ горного мира, образ Церкви, образ душ, достигших бого-созерцания (истории этой схемы посвящена была монументальная монография симпатизировавшего ей очень крупного католического богослова XX в. [Lubac, 1959]). Более подробные примеры смелых аллегорез представлены в монографии [Simonetti, 1994, р. 50, 79, 82–83, 101]. Правда, неограниченные обобщения были бы и здесь, как и везде, некорректны, и к антиохийской, например, школе богословия они неприменимы. Например, такой авторитетнейший толкователь Библии, как свт. Иоанн Златоуст, искал смыслы ее текстов не вне их (вследствие чего они заметно «разжижаются»), а внутри их, не увлекаясь аллегорическими домыслами, но сосредотачиваясь на двуединстве буквального и морально-духовного содержания их пассажей.

разума от той функции, для осуществления которой он и был приспособлен и, с теистической точки зрения, даже и задуман¹⁵.

Однако ни Писание, ни Предание, ни сам разум не могут быть в познании «божественных вещей» внутренне убедительными для того, кто не имеет личного религиозного опыта. Без этого опыта любое извещение об этих «вещах» остается чужим, а потому и лишенным достоверности для познающего субъекта, может быть только информацией *о чем-то* (пусть и из хороших источников), а не знанием *чего-то*. Это подобно тому, как если бы у *A* спросили, знает ли он *B*, о котором ему только рассказывали другие, но он никогда с ним сам не встречался и даже не переписывался по электронной почте, и *A* сказал бы, что знает, то из этого следовало бы, что он либо сознательно говорит неправду или не знает, что в таком случае значит само знание. Поскольку христианство является религией персоналистической в превосходной степени (на это указывает тринитарная интерсубъективность в самом его Божестве), без познания этого типа мы имеем дело просто с другой религиозностью.

Из сказанного следует, что тот фундамент, который, как им кажется, обретают фундаменталисты (на деле редуccionисты), должен иметь конфигурацию не «одноугольника», а скорее уже четырехугольника, в котором длинные (поскольку они универсальные) линии Писания и Предания «стягиваются» короткими – индивидуального разума и индивидуального опыта, и из того, что какие-то стороны «длиннее» других, не следует, что они менее необходимы, поскольку не каждый четырехугольник – квадрат. Но для «конструкции взаимоподдержки», избавляющей религию от редуccionизма и требования «гарантий»¹⁶, если пользоваться и дальше графическими аналогиями, можно было бы предложить и более пластичную «геометрию» вигвама, тонкие стволы которого поддерживают друг друга и могут держаться и держать кого-то только

¹⁵ Об этом свидетельствуют хотя бы многочисленные публикации богословов, религиозных писателей и авторов статей в религиозных журналах и газетах, из которых следует, что любой вопрос любого современного человека может быть исчерпывающе решен ссылками на мнения свтв. Феофана Затворника или Игнатия (Брянчанинова), а также тех древних отцов, на которые они ссылались; упорнейшее стояние за многодневные посты (в значительной мере обесмысливаемые самой своей продолжительностью, исключаяющей саму их «событийность») без различения духовенства и мирян и за юлианский календарь (за который якобы «стоит народ»); категорическое нежелание хоть как-то редактировать очень сложные для современного восприятия богослужебные славянские тексты, включая библейские (русскому языку среди них места нет), слушание которых для большинства людей является делом более ритуальным, чем смыслообразующим, что «компенсируется» широким предложением телесных подвигов (наивысшими из которых – по причине трудоемкости – являются паломнические, многодневные и однодневные).

¹⁶ В разных конфессиях эти «гарантии» разнятся: если для протестантов это «непогрешимость» Библии, то для католиков после I Ватиканского собора – римского первосвященника (при казуистике в определениях того, что удобнее считать и не считать *ex cathedra*), а для русского православия, например, Николая II. Последний «догмат», разумеется, требует мифологизаторского переписывания отечественной истории. Все три «непогрешимости» плохо сочетаются с христоцентризмом, поскольку его фактически замещают, закономерно понижая само христианство.

вместе¹⁷. А это значит, что в данном случае более подходящим была бы модель кумулятивизма. Представляется, что она более функциональна для теологии, чем для эпистемологии. Нетрудно, например, заметить, что если каждого из основных обоснований существования Бога недостаточно для убеждения оппонента по отдельности, то если их представить в виде поддерживающих друг друга «тонких стволов», они значительно лучше справляются со своим назначением, поскольку каждое из них раскрывает один из аспектов (хотя и не все) предпочтительности признания Автора макро- и микрокосма в сравнении с отрицанием его¹⁸.

Восточные соответствия

Интеркультурные параллели не заставляют себя долго ждать. Они касаются обеих разновидностей фундаментализма.

Средневековый индийский философский клуб, несущий в себе субстанциальные сходства с аналитической философией, которая, в свою очередь, может без значительных оговорок рассматриваться как современное развитие схоластики, работал в режиме перманентной «конкуренции пропозиций», обосновывавшихся посредством филигранной аргументации¹⁹. Среди полемических топосов схоластики индийской можно различать те, в обсуждении которых участвовали отдельные школы, подшколы в рамках школ, а также большинство школ и практически все основные. Среди последних – если обратиться к метафизической проблематике – можно выделить трактовку причинности, онтологический статус универсалий, вопрос о количестве и качестве духовного начала (Атман), о существовании божества Ишвары, а если к эпистемологической, то это проблема, какой набор достоверных источников знания необходим и достаточен для обеспечения познавательного процесса, какие когнитивные механизмы обуславливают ошибочные восприятия и иллюзии, но также и вопрос, в какой мере познание является самоочевидным и в какой выводным. Здесь и выделяется несколько основных позиций, которые индийские

¹⁷ «Геометрически похожее» относительно недавно предложил интересный американский философ теолог Томас Моррис, который различает теологии библейскую, от творения, от идеи Всесовершенного Существа, упоминая о том, что они напоминают ему треугольник, стороны которого поддерживают друг друга (см.: [Morris, 1991, p. 30–43]). Очевидно, что здесь идея та же, хотя содержательно стороны наших с ним «геометрических фигур» совершенно разные.

¹⁸ Это, конечно, предполагает, что сами эти обоснования никак нельзя продолжать трактовать как доказательства в буквальном смысле слова, т. е. такие заключения, которые с необходимостью должны быть приняты каждым разумным существом, если им принимаются соответствующие посылки (подобно тому, как из того, что если злаки – растения, цветущие колосками, а рожь делает именно это, то она с необходимостью должна считаться злаком). Я предпочитаю называть эти обоснования абдуктивными умозаключениями, которые суть то же, что и аргументы от лучшего объяснения [Шохин, 2018, с. 383–385].

¹⁹ Об интеркультурном формате аналитического способа философствования мне приходилось писать не однажды; см. хотя бы первую специальную публикацию [Шохин, 2013].

схематизаторы распределили по очень популярной у них конфигурации тетра-леммы. Она выглядела следующим образом:

- 1) и истина и заблуждение являются самодостовверными;
- 2) истина является самодостовверной, а заблуждение выводным;
- 3) заблуждение является самодостовверным, а истина выводной;
- 4) и истина и заблуждение являются выводными²⁰.

Традиционно позиция (1) приписывалась школе санкхья, позиция (2) – веданте и мимансе, (3) – буддистам, (4) – школе ньяя. Первая позиция, скорее всего, была сконструирована ради поддержки тетралеммы, поскольку нам, например, не известны такие более-менее заметные тексты санкхьи, в которых она была бы артикулирована²¹. Третьей позиции реально были близки буддисты, которые исходили из фоновой иллюзорности нашего познания, которое только в отдельных случаях может быть истинным. А вот позиция вторая последовательно разрабатывалась школой миманса, тогда как четвертую подробнейшим образом в полемике с ней обосновывала школа ньяя. И это вполне понятно вследствие того, что именно эти две школы наиболее обстоятельно развивали – в полемике друг с другом – всю эпистемологию периода индийской «высокой схоластики».

Эпистемологическому фундаментализму практически в точности соответствует позиция мимансы, которую разработали выдающийся философ Кумарила Бхатта (VII в.) и его последователи-комментаторы. Кумарила известен прежде всего как автор обширного комментария к комментарию Шабарасвамина «Миманса-бхашья» (ок. V в.) к «Миманса-сутрам» (первые века Новой эры). Субкомментарий Кумарилы к сутрам мимансы состоял из трех частей, и из них самая важная с философской точки зрения называлась «Шлока-вартика» («Стихотворный комментарий»), где истолковывались толкования Шабарасвамина к первой части первого раздела сутр, в которой и сосредотачивались те топосы, из которых Шабарасвамин мог сконструировать какую-то эпистемологию. Кумарила же смог эту «какую-то эпистемологию» претворить в целую эпистемологическую систему (в индийской культуре теоретические комментарии всегда содержали в себе много больше, чем то, что они комментировали).

Кумарила обосновывает доктрину самодостовренности знания (svataḥprāmāṇya). Согласно одному из стихов второго раздела, посвященного истолкованию второй сутры мимансы (II.47), «следует считать, что авторитетность каждого из источников знания происходит от себя (svataḥ): если их потенциал (śakti) в них не содержится, ничто не сможет его вызвать». При этом он почти сразу обращается к основному фундаменталистскому аргументу –

²⁰ Эта схема была популярна (как и школьная и игровая) прежде всего у составителей компендиумов – изложений основоположений основных философских систем-даршан.

²¹ Единственный знакомый мне источник, в котором позиция санкхьи излагается в таком «архифундаменталистском ключе» – это глава «Система мимансы» компендиума (см. прим. 11) «Сарвадаршанасанграха» адвайта-ведантиста Мадхавы (XIV в.). См.: [Шохин, 1983, с. 236]. Во времена Мадхавы санкхья вообще мало участвовала в общеиндийских дискуссиях, особенно в эпистемологических. Скорее всего Мадхава опирался на более раннее (но не более реалистическое) представление об этой ее доктрине.

от регресса в бесконечность: если идея должна «тестироваться» на «чистоту» обоснованием (на чем настаивают наяики), то это обоснование – другим обоснованием и т. д., и познавательный процесс никогда обоснован не будет (ст. 49–51) [Kumārila, 1898, p. 59–60]. Правда, ложное знание может быть удостоверено через последующее познание, но в этом случае регресса в бесконечность не будет, поскольку для его «тестирования» вполне достаточно трех-четырёх познавательных опытов (ст. 61).

Позиция мимансы весьма корректно обобщается у ее едва ли не самого обстоятельного оппонента (перед тем, как он приводит свои контрдоводы). Джаянта Бхатта в своем знаменитом трактате «Ньяяманджари» (IX в.) суммирует ее эпистемологическую позицию таким образом, что истина обладает способностью к своему самораскрытию, и человек ее познает, если его когнитивные способности работают в нормальном режиме (что однозначно напоминает позицию Алвина Плантиги). Если же они начинают это делать в режиме девиантном (когда, например, человек принимает простую ракушку за серебро), последующий когнитивный опыт фальсифицирует ошибочный. Мимансаки опираются и на практику: мы предпринимаем какие-то действия по отношению к какому-то объекту, если мы уверены в его существовании без дальнейших обоснований. Ответ Джаянты состоял в том, что мы не нуждаемся в бессомненной уверенности в существовании данного объекта, и вполне достаточно для того, чтобы как-то действовать по отношению к нему, считать, что его существование более вероятно, чем несуществование, но та же практика (уже как интроспекция) показывает нам и другое – что в познавательном процессе мы всегда начинаем с сомнения и лишь впоследствии (а не вначале) приобретаем уверенность²².

Как и в случае с западным религиозным фундаментализмом, религиозный фундаментализм мимансаков находился в тесных связях с эпистемологическим, но только связи эти были еще теснее. Параллели тем разительнее, что мировоззрение мимансы было не просто не теистическим, но антитеистическим (хотя никоим образом и не атеистическим).

Кумарила рассуждает следующим образом. «Безупречность» (aravādanir-mukṭi) Вед обуславливается тем, что у них нет автора, который мог бы совершить какую-либо ошибку, и именно этим обуславливается их высшая авторитетность (pramāṇatva). Если настаивать на том, – как то делают наяики, – что их авторитетность основывается на наличии у них Автора (букв. «локутора» – vaktā), то она исчезает, а если она признается, то почитание этого Автора избыточно (II.68–70). Только человеческая речь нуждается для того, чтобы признать ее авторитетность, в каком-то другом источнике знания, но Веды – слово не-человеческое. Сама же их несоизмеримость с другими, «человеческими» источниками знания (такими, как восприятие, умозаключение, сравнение двух объектов и т. д.) свидетельствует об их высшей авторитетности (ст. 71–72) [Kumārila, 1908, p. 66–68]. Сомнения в авторитетности Вед – а именно об этом идет речь, когда их пытаются обосновывать через другие источники знания,

²² С обзором позиции Джаянты по всем четырем членам «эпистемологической тетралеммы», выписанной выше, можно ознакомиться по [Potter, 1995, p. 365–367].

прежде всего через умозаключение – могут происходить только от недобросовестности, а то и от прямой вражды (*dveṣa*) к истине (ст. 92–93). Веды подобны свету, который самодостоверен для всех зрячих, и их авторитетность происходит – вновь укрепляет свой тезис Кумарила – от отсутствия у них автора (который не оставляет сомнений о своем наличии в других текстах, например, в буддийских). Авторитетность их равнозначна как раз их «нечеловечности» (*aparūṣeyatva*), а те, кто считают, что у них автор есть, должны указать признаки его наличия, однако на деле их указать невозможно (ст. 97–99) [Kumārila, 1908, p. 73–75].

Как можно было заметить, религиозный фундаментализм мимансаков находит твердые параллели в протестантском, который также исходит из доктрины о буквальной «безошибочности» Библии на основании фактического исключения из него «человеческого фактора» (мимансаки исключали его безоговорочно), а любые сомнения в этой «безошибочности» приписывает отсутствию благочестия. Еще большие параллели наблюдаются в мусульманской мысли. Если все ортодоксальные мусульмане считают Коран божественным словом, которое было передано Мухаммеду от Бога через архангела Гавриила, то теологи-ашариты различали Коран на арабском языке, транслированный для человеческого усвоения в определенный исторический момент, и Коран предвечный, содержащийся в божественном уме. Разумеется, таким образом укрепляется его авторитетность – как текста, не содержащего в себе ничего человеческого. А православному «фундаментализму от Предания»²³ ближе позиция тех безоговорочных исламских традиционалистов, которые считают средневековые правовые нормы настолько же неизменными для любого времени, как сам Коран, отрицая какую-либо историчность в развитии мусульманской общины (см. прим. 15), тогда как более критически мыслящие люди эту историчность признают и не считают, что все безоговорочно принимавшееся

²³ Очень нередко тот же фундаментализм приписывается и католицизму, но здесь, несмотря на очевидное соответствие фидеизму, который составляет внутренний формат фундаментализма (см. выше), в догмате о папской непогрешимости (при значительной подвижности границ того, что считать *ex cathedra*), однако начиная со II Ватиканского собора обозначается как раз прямо противоположная тенденция в направлении обновления (ср. сам официальный термин *aggiornamento*). Данная тенденция заявила о себе непосредственно в соборных документах, которые касались далеко не только реформирования церковного устава (что было достаточно естественным), но и в фактическом пересмотре того алетологического (от греческого обозначения «истины») соотношения своей религии с другими (что для любой другой религии, заинтересованной в самосохранении, было бы противоестественно), которое считалось для христианства нормой на протяжении почти двух тысячелетий – в направлении не инклюдизма (как это принято считать), а релятивизма (или плюрализма, как это предпочитают называть после «коперниканской революции» Джона Хика). Пока что «временная кульминация» религии политкорректности может быть отмечена при нынешнем понтификате Франциска I, когда ради служения «европейским ценностям» церковь отказывается от своего исконного и многовекового отношения не только к нетрадиционной гендерной ориентации, но и к идолослужению (ср. осенний 2109 года Амазонский синод в Ватикане, когда в почитании индейской богини Пачамамы принимали участие не только «амазонцы», но, при высочайшем одобрении, и местные францисканцы).

в VII в. должно быть таковым (без адаптации) и для XXI²⁴. Схожий расклад наблюдается и в иудаизме, где галахическому фундаментализму – аналогу ша-риатского в исламе – противостоят более мягкие формы традиционализма, который не считает, например, что все без исключения запреты на труд в субботу должны соблюдаться в настоящее время, вплоть и до такого, как зажигание света и нажатие на кнопку лифта.

Некоторые итоги и оценки

Подходя же к общим суждениям, можно предположить, что сопоставление западной эпистемологии с индийской (которая обеспечивает параллели не только на выходе, но и в самой аргументации, прежде всего от регресса в бесконечность) дают хороший дополнительный аргумент тем, кто считает фундаментализм жизнеспособной доктриной, по крайней мере в его срединной версии, которая не настаивает на «безошибочности» базовых убеждений (верований) и для которой возражения оппонентов не очень опасны (автор этой статьи к ним принадлежит). Эта срединная версия эпистемологического фундаментализма хорошо подкрепляется «светом с Востока», рассуждениями мимансаков, которые очень убедительно совместили исходную самодоверенность верований с возможностями последующей (но не исходной) их верификации, основное место в которой занимает практика.

Что касается фундаментализма религиозного, то здесь мимансаки менее убедительны, чем наиаки: аргументы первых (немного напоминающие хорошо известное «Нет человека – нет проблемы») против человеческого авторства Вед никак не нейтрализуют доктрину их оппонентов о «нечеловеческом» авторстве. Позиция же исламских безоговорочных фидеистов, как и христианских (и любых других), есть позиция инфантилизма: боязнь всякого рассуждения в религии ради комфорта либо принимать все, либо ничего. А потому любой фидеизм есть фундаментализм с неустойчивым фундаментом, поскольку

²⁴ Очень конструктивная раскладка позиций в современном исламе по отношению к традиционализму представлена в книге одного из ведущих современных исламоведов Абдуллы Саеда, профессора Университета Мельбурна (Австралия) «Интерпретируя Коран», которая посвящена анализу традиций мусульманской экзегезы (tafsir). Саед различает три современных направления: 1) «текстуалисты», настаивающие на том, что все разрешения и запреты в Коране во всей полноте применимы и к сегодняшнему дню; 2) «полу-текстуалисты», очень близкие к первым, но пытающиеся выражать эти предписания современным языком; 3) «контекстуалисты» (последователи Фазлура Рахмана, к которым автор книги относит и себя), отстаивающие возможность различать, что в коранических предписаниях имеет непреходящий характер, а что в них было обусловлено социокультурными особенностями их времени (например, разрешение мужчине иметь четырех жен и женское неравенство). В некоторых моментах «контекстуалисты» близки западному экземпляризму, развиваемому в этике добродетели, когда они, например, ставят критерием истины, как Мухаммад мог бы поступить сегодня в тех или иных обстоятельствах. В целом же полемика «контекстуалистов» с «текстуалистами» весьма напоминает дискуссию протестантов, признающих права библейской критики (таких, как Пол Ахтемейер), с теми, кто считают ее лишь нечестивым недоразумением (такие, как Гарольд Линдсел). О методологической программе «контекстуализма» (термин, введенный самим Саидом) см.: [Saeed, 2005, p. 3–7].

для «четырёхугольника» (см. выше) не хватает учета индивидуального разума и индивидуального религиозного опыта.

Однако и религиозный фундаментализм при всей своей дефицитности, как религиозный редукционизм и охранительская установка, соответствующая тому, что Кант в свое время назвал «несовершеннолетием по собственной вине» [АА, Bd. 8, S. 35], не соответствует тем ярлыкам, которые на него надевают, начиная с экстремистской ксенофобии, по идеологическим мотивациям²⁵. Поэтому и здесь та задача философа, которую Конфуций обозначил как «исправление имен», сохраняет свою актуальность.

Список литературы

Аристотель, 1978 – *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.

Библейские комментарии, 2007 – Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет 16. Евангелие от Матфея 14–28. Тверь: Герменевтика, 2007. 416 с.

Шохин, 1983 – *Шохин В.К.* «Классическая» санхья по трактату Мадхавы «Сарвадаршанасанграха» // История и культура Центральной Азии. М.: Восточная литература, 1983. С. 221–243.

Шохин, 2013 *Шохин В.К.* Так что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии. № 11. 2013. С. 137–148.

Шохин, 2018 – *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 496 с.

АА – Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bd. I–XXIII. Berlin, 1910–1955.

Achtemeier, 1999 – *Achtemeier P.* Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 1999. 166 p.

Alston, 1976 – *Alston W.* Has foundationalism been refuted? // *Philosophical Studies*. Vol. 29. 1976. P. 287–305.

Battle, 1997 – *Battle J.* Charles Hodge, Inspiration, Textual Criticism, and the Princeton Doctrine of Scripture // *WRS Journal*. Vol. 4/2. 1997. P. 28–41.

BonJour, 1985 – *BonJour L.* The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1985. 258 p.

Fumerton, 2006 – *Fumerton R.* Epistemic Internalism, Philosophical Assurance and the Skeptical Predicament // *Knowledge and Reality. Essays in Honor of Alvin Plantinga* / Ed. by T. Crisp, M. Davidson, D. Vander Laan. Dordrecht: Kluwer, 2006, P. 179–191.

Henry, 1976 – *Henry C.F.H.* God, Revelation and Authority. Waco (Texas): Word, 1976.

Hodge, 1860 – *Hodge C.* Systematic Theology. London: James Clarke & Co., 1960. 2260 p.

Hodge, 1959 – *Hodge C.* The Way of Life. London: The Banner of Truth Trust, 1959.

Hodges, 1994 – *Hodges L.I.* Evangelical Definitions of Inspiration: Critiques and a Suggested Definition // *Journal of the Evangelical Theological Society*. Vol. 37/1. 1994. P. 99–114.

²⁵ Об этом правильно пишет специально занимающийся фундаментализмом канадский религиозный историк и публицист А. Уотермен, считающий, что у фундаментализма есть достаточно действительных негативных сторон, чтобы ему приписывать и то, за что он не несет никакой ответственности – использование религии в «силовых целях» [Waterman, 2009].

- Kumārila, 1898 – The *Mīmāṃsā – Śloka-Vārtika* of Kumārila Bhatta with the commentary called *Nyāyaratnākara* by Pārtha Sārathi Miçra ed. by R.Ś. Tailanga. Benares: Chowkhambā Sanskrit Book-Depot, 1898.
- Lindsell, 1981 – *Lindsell H.* The Battle for the Bible. Grand Rapids (MI): Zondervan, 1981. 218 p.
- Lubac, 1959 – *Lubac H. de.* Exegese medievale. Les quatre senses de l'Écriture. T. 1. Paris: Aubier, 1959. 712 p.
- Marsden, 1987 – *Marsden G.M.* Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism. Grand Rapids (MI): W.B. Eerdmans, 1987. 319 p.
- Marsden, 2006 – *Marsden G.M.* Fundamentalism and American Culture. Oxford: Oxford University Press, 2006. 372 p.
- Matczak, 2003 – *Matczak S.A.* Fideism // *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 5 / Ed. by J. Borelli et al. Detroit etc.: Thomson-Gale, 2003. P. 711–713.
- Morris, 1991 – *Morris T.* Our Idea of God: An Introduction into Philosophical Theology. Downers Grove (Ill): InterVarsity Press, 1991. 216 p.
- Moore, 1959 – *Moore G.E.* Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. 232 p.
- Neurath, 1959 – *Neurath O.* Protocol Sentences // *Logical Positivism* / Ed. by A.J. Ayer. NY.: Free Press, 1959. P. 199–208.
- Potter, 1995 – *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / Ed. by K.H. Potter. Delhi: Motilal Babarsidass, 1995. 766 p.
- Reid, 2002 – *Reid T.* Essays on the Intellectual Powers of Man / Ed. by D. Brooks and K. Haakonssen. Edinburgh: Edinburgh University Press and Pennsylvania State University Press, 2002. 651 p.
- Saeed, 2005 – *Saeed A.* Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach. Abingdon etc.: Routledge, 2005. 208 p.
- Schlick, 1959 – *Schlick M.* The Foundation of Knowledge // *Logical Positivism* / Ed. by A.J. Ayer. NY: Free Press, 2013. P. 209–227.
- Simonetti, 1994 – *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh: T & T. Clarke, 1994. 168 p.
- Van Cleve, 2005 – *Van Cleve J.* Why Coherence is Not Enough: A Defense of Moderate Foundationalism // *Contemporary Debates in Epistemology* / Ed. by M. Steup and E. Sosa. Oxford: Blackwell, 2005. P. 168–180.
- Waterman, 2009 – *Waterman A.M.C.* Fundamentalism in Religion, Politics and Science. <https://c2journal.ca/2009/06/fundamentalism-in-religion-politics-and-science/> (дата обращения: 30.12.2019).

Epistemological and Religious Fundamentalism in the Perspective of Interculturalism

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

An attempt is undertaken to deliver the notion of fundamentalism from ideological and emotional increments in order to fit it unto the framework of academic discussion. To begin with, two “fundamentalisms” were differed, as a philosophical, i.e. epistemological doctrine and a religious attitude of mind wherein the histories of the related terms, their actual contents, their mutual correlations as well as counterparts of their contents outside the Western

culture are scrutinized. An experience in juxtaposition of the Western epistemological heritage with that of the Mīmāṃsā school of Indian philosophy helped justify viability of epistemological foundationalism as well as its advantages inasmuch as its intuitionism proves compatible with the principle of verification. While pondering on Western religious fundamentalism, its “non-fundamentality” has been detected along with advantages of what the author of the paper calls cumulative model of “fundamentality”. Its affinity to Islamic “textualism”, which has undoubted affinities with Jewish strict orthodoxy, justifies one to call both versions as sui generis willed infantilism. Nevertheless, even in the latter case there is no warrant to label the term under discussion with stereotyped ideological clichés.

Keywords: ideology, epistemological foundationalism, religious fundamentalism, the Scottish common sense realism, coherentism, cumulativeness, the Mīmāṃsā school, the Bible, the Vedas, the Qurʾān

Citation: Shokhin V.K. “Epistemological and Religious Fundamentalism in the Perspective of Interculturalism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 5–26.

References

- Davis, S. *Christian Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 322 p.
- Devis, S. Otkrovenie i bogodukhnovenost' [Revelation and Inspiration]. In: *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii*. [The Oxford Handbook of Philosophical Theology]. Eds. T.P. Flint, M.K. Rei. Transl. by V.V. Vasil'ev. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury. 2013, pp. 66–98. (In Russian)
- Dulless, A. *Revelation Theology: a History*. NY: Herder and Herder, 1969. 192 p.
- Dulless, A. *Models of Revelation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992. 344 p.
- Evans, S. Faith and Revelation. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. by W.J. Wainwright. NY: Oxford University Press, 2005, pp. 223–243.
- Evans, Ch.S., Menis R.Z. *Filosofiya religii: razmyshlenie o vere* [Philosophy of Religion: Thinking about Faith]. Transl. by D.Yu. Kralechkina. Moscow: PSTGU, 2011. 232 p. (In Russian)
- Feiereis, K. *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965, 253 S.
- Foma Akvinskii *Summa protiv yazychnikov* [Summa contra gentiles]. Book I. Transl. by T.Yu. Borodai. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004. 439 p. (In Russian)
- Helm, P. *Infallibility A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Ed. by O. Crisp. London; NY: T&T Clark, 2009, pp. 49–62.
- Hodge, C. *Systematic Theology*. Vol. I. NY: Charles Scribner, 1872. 509 p.
- Losskii, V.N. *Bogoslovie i bogovidenie*. [Theology and the Vision of God] Moscow: Svyato-Vladimirskoe bratstvo, 2000. 632 p. (In Russian)
- Losskii, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie*. [The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatics] Transl. by V.A. Reshchikova. Moscow: STSL, 2012. 585 p. (In Russian)
- Panneberg, V. *Dogmaticheskie tezisy k ucheniyu ob Otkrovenii* [Dogmatic theses to the doctrine of Revelation]. *Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskii protestantizm XX veka. Teksty s kommentariyami*. [Comparative theology: German Protestantism of the twentieth century. Texts with comments]. Ed. K. Gestrikh; trans. by K.I. Ukolov. Moscow: PSTGU, pp. 461–490. (In Russian)
- Russo, Zh. Zh. *Emil', ili O Vospitanii* [Emile, or On Education]. Transl. from M.A. French. Engel'gart. SPb.: Shkola i zhizn', 1913. 489 p. (In Russian)

Scholz, G. Offenbarung. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. by J. Ritter, K. Gründer. Basel: Schwabe, 1984. S. 1114–1130.

Seybold, M., Cren P., Horst U., Sand A., Stockmeier P. *Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik*. Freiburg etc.: Herder, 1971. 152 SS.

Shokhin, V. *Filosofiya religii i ee istoricheskie formy (antichnost' – konets XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms(from Antiquity to the end of the Eighteenth Century)]. Moscow: Al'fa-M, 2010. 782 p. (In Russian)

Verlinskii, A.L. Dvoyakie rechi. [Twofold Statements] In: *Antichnaya filosofiya. Entsiklopedicheskii slovar'*. Ed. by M.A. Solopova. Moscow: Progress-Traditsiya, 2008, pp. 298–300. (In Russian)

Wainwright, W.J. *Reason, Revelation, and Devotion. Inference and Argument in Religion*. NY: Cambridge University Press, 2016. 203 p.

Wolterstorff, N. True Words. In *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Ed. by O. Crisp. London; NY: T&T Clark, 2009, pp. 41–49.