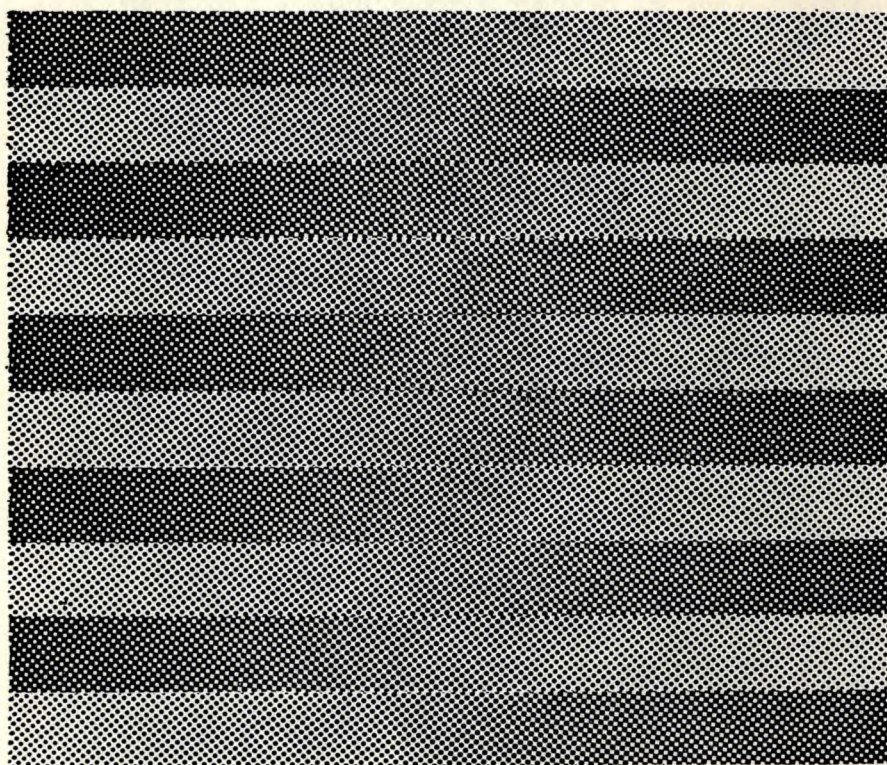


1048
1034

Н.С. Юлина

Теология и философия в религиозной мысли США XX века



«Наука»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Н.С. Юлина

**Теология
и философия
в религиозной мысли
США XX века**

Ответственный редактор
доктор философских наук
Ю. Н. СЕМЕНОВ



МОСКВА
«НАУКА»

1986

Монография посвящена актуальной и малоизученной в советской критической литературе теме, анализ которой раскрывает существенные аспекты противоречий религиозной и светской философии, а также внутренние конфликты религиозных течений в понимании теологии. Прослеживаются конфликты рационализма и иррационализма, борьба прометафизических и антиметафизических направлений, определяются особенности религиозной мысли США, ее антагонизм и тупиковые пути, ее новое идеологическое содержание.

Рецензенты:

И. С. АНДРЕЕВА, Ф. Х. КЕССИДИ,
М. Ф. ОВСЯННИКОВ

НИНА СТЕПАНОВНА ЮЛИНА
Теология и философия
в религиозной мысли США XX века

Утверждено к печати Институтом философии АН СССР

Редактор А. Г. Теников. Редактор издательства В. П. Желтова
Художник А. М. Драговой. Художественный редактор С. А. Литвак
Технический редактор М. Л. Анучина. Корректоры Г. М. Котлова,
Г. Г. Петропавловская

ИБ № 29649

Сдано в набор 18.02.86. Подписано к печати 06.05.86. Т-05894. Формат 60×90^{1/16}
Бумага книжно-журнальная импортная. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая
Усл. печ. л. 10. Усл. кр. отт. 10,13. Уч.-изд. л. 11,7. Тираж 3800 экз.
Тип. зак. 2283. Цена 1 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука» 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

Предисловие

Исторически философия развивалась между двумя полюсами — теологией и наукой. Отношение философии и науки достаточно основательно исследовано в советской литературе. Значительно меньше уделялось внимания отношению философии и теологии. А между тем история взаимопроникновения, размежевания и конфронтации этих дисциплин проливает существенный свет на становление философии как особой формы духовной деятельности, реализующей свою мировоззренческую функцию на основе теоретического отношения к действительности.

В данной работе, являющейся по своему жанру историко-философской, основной акцент сделан на отношении теологии к философии. В ней предпринята попытка на основе критического анализа религиозной мысли США XX в. показать парадоксы и противоречия сосуществования теологии и философии: теологическую критику философии и одновременно эксплуатацию философии, стремление теологии отстоять свою собственную предметность и постоянное заимствование содержания у философии, претензии теологии на мировоззренческий приоритет и ее неспособность выполнять мировоззренческие функции в культуре.

Нет необходимости говорить, что анализ противоречий и парадоксов теологии представляет собой важную задачу критики не только религиозной идеологии, но также и идеалистической философии, являющейся питательной почвой последней.

Проблема отношения теологии и философии — давняя конфликтная проблема западной мысли. Как бы ни определялись эти дисциплины, очевидно, что они предлагают альтернативное решение кардинальных мировоззренческих проблем — проблем бытия бога и объективного существования мира, трансцендентного и имманентного, земной сущности человека и его «божественного» смысла, а также неразрывно связанных с этим вопросов об отношении веры и знания, иррационального и рационального, догматического и критического и т. д. Спор теологии и философии — это не только интеллектуальный диспут о «конечных вопросах» или достоинствах рационального или «откровенного» постижения бытия, это также спор о способах практически-духовного освоения и субъективно-личностного переживания человеком мира, о характере его жизненных ориентаций, о критериях добра и зла, правого и неправого, источниках идеалов и ценностей жизни. По существу это вопрос о статусах двух типов мировоззрения — светского и религиозного, а еще шире — проблема ориентирующих факторов культуры и социума.

Философия нацелена на познание мира из самого себя, теология — с помощью трансцендентных объектов, т. е. с помощью удвоения мира. Философская рефлексия — это мышление, подвергающее анализу, критике и проверке любые вопросы и решения. Теология решает мировоззренческие вопросы путем апелляции к религиозной вере, библейским авторитетам, внерациональным аргументам. Специфика теологии состоит в том, что, претендуя на решение «конечных вопросов» и на мироотносительную функцию в культуре, тем самым посягая на предмет, задачи и функции философии, она в той мере сохраняет интеллектуальную респектабельность, в какой усваивает достижения философии. Широко используя теоретический и методологический арсенал философии, она в то же время претендует на исключительность, на высший авторитет и независимость от философии. Имея в виду это принципиальное противопоставление религиозного и философского мировоззрений, Маркс подчеркивал, что «религия... полемизирует не против определенной системы философии, но вообще против философии всех определенных систем»¹.

На каждом историческом этапе, в каждом культурном регионе и религиозном течении проблема отношения теологии и философии ставилась и решалась по-особому. И в этом особом решении опосредованно находили свое отражение глубинные конфликты мировоззрений, идейные битвы, соотношение светских и религиозных факторов культуры. Поэтому марксистское исследование этой проблемы является существенным моментом в исследовании всякой культуры и идеологии и современной буржуазной культуры и идеологии в частности.

Особенно важно исследование этой проблемы на материале религиозной мысли США XX в., имея в виду ту роль, которую религиозные формы сознания играют в формировании духовного климата этой страны, в отношении широких масс к вопросам морального и идеологически-политического порядка, а также в арсенале официальной пропаганды в борьбе против марксистского мировоззрения. Критический анализ истории основных теологических учений XX в. (либеральной теологии, неоортодоксии), а также модернистских теологий второй половины его, составляющий предмет исследования данной книги, является важной задачей критики буржуазной идеологии.

Буржуазное общественное сознание любой страны представляет собой сложное противоречивое образование, складывающееся из взаимодействия самых различных, порою несовместимых компонентов. Пожалуй, нигде диффузия научного и религиозного мировоззрений не проявляется столь разительно, как в США. Америка, внесшая и вносящая существенный вклад в современную науку, одновременно является страной в высшей степени религиозной. И дело не только в высоком проценте официальной религиозности. Важнее другое — адаптированная и

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 106.

приспособленная к обслуживанию специфических потребностей и нужд американского общества религия неизменно оказывается вовлеченной в коллизии этого общества и во многом определяет формы разрешения этих коллизий. Она является важнейшим индикатором кризисного состояния американского «духа»². Не случайно, что все важные вехи, переломы и события американской истории, будь то создание американского государства, гражданская война, экономическая депрессия 30-х годов нашего века или «молодежная революция» недавних 60-х годов, сопровождались повышенной религиозной активностью, своеобразным «ревивализмом», поисками ответа на насущные проблемы в рамках религиозного миропонимания³.

Особенно возросла роль религии и религиозных организаций в США в последние десятилетия. Религия возведена в ранг «американского образа жизни», религиозные символы стали почти обязательной принадлежностью официальной политической риторики и президентских посланий, лоббисты в конгрессе — представители различных вероисповеданий — оказывают существенное воздействие на проведение внутреннего и внешнеполитического курса правительства, религиозные организации контролируют содержание школьных программ и учебников и т. д. В США невозможно избрание на крупный государственный пост, а тем более на пост президента человека, известного своей антирелигиозной или антицерковной позицией. Вместе с тем под религиозными знаменами оформляются многие оппозиционные движения — борьба негров и национальных меньшинств за гражданские права, многие движения молодежного протеста и контркультуры, пацифистские движения и т. д.

² Относительно религиозности американского населения существуют различные мнения. Официальная статистика и религиозно ориентированные историки и социологи, как правило, завышают показатели религиозности, утверждая, что от 80 до 90% американцев являются приверженцами различных церквей. Более осторожные оценки дают нерелигиозные исследователи религии — от 60 до 70%. Но особенно большие разногласия существуют относительно содержания и значимости религии в системе социальной жизни и культуры США. Еще сравнительно недавно многие религиозно нейтральные социологи религии считали, что религия в США собственно уже не является религией, скорее это псевдорелигиозная оболочка, прикрывающая консервативный патриотизм, чувство национальной цели, ценности и нормы общин. Они называли ее «гражданской религией» (используя термин, пущенный в оборот Р. Белла). В 70-х годах социологи стали более осторожными в своих оценках религиозности американцев. Феномен «новой религиозности» и реставрация ортодоксии в ряде вероисповеданий заставили ученых признать, что дело с религией оказалось сложнее, чем это представлялось раньше (см.: *Bellah R. The broken covenant*. N. Y., 1975, p. 145; *May H. Intellectual history and religious history*. — In: *New directions in American intellectual history*. Baltimore; London, 1979, p. 113).

³ Обстоятельный анализ связи социальных и политических конфликтов с религиозными движениями можно найти в монографиях: *Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США*. М., 1981; *Религия в политической жизни США*. М., 1985.

Возникшая в 70-е годы волна консервативных настроений в американском обществе также отозвалась в религиозных его ориентациях. Неоконсерватизм, представляющий собой реакцию на кризисные реалии социально-духовной и политической жизни США (движение леворадикального протеста, контркультуру, несостоятельность государственных социальных программ, банкротство внешней политики американского правительства перед лицом национально-освободительных и социалистических движений в мире), на уровне массового религиозного сознания проявился в оживлении ортодоксальных и фундаменталистских форм ряда вероисповеданий, в отходе от популярных в 60-е годы идей «Нового социального евангелия», в защите «священных» американских ценностей⁴ и т. п. Но одновременно с оживлением консервативных форм религиозности в 70-е годы появляется феномен «новой религиозности» («популярные религии», мистические культы, сектантские образования), в котором консервативные элементы причудливо сочетаются с неконформистским и эскейпистским поведением, с оппозицией институтам буржуазного общества, в том числе и традиционным институтам церкви⁵. Как бы то ни было, важно то, что в сложном переплетении современных событий к религии как к ориентиру обращаются многие миллионы американцев для обретения «собственной» позиции. И роль теологии в конечном счете состоит в том, чтобы дать соответствующие времени и теоретически respectable аргументы для того, чтобы эта «собственная» позиция утверждалась в рамках религиозного мировоззрения.

Конечно, по отношению к такой стране, как США, правильнее говорить о теологиях, нежели о теологии. Религиозная жизнь здесь представлена массой вероисповеданий, культов, сект — христианских и нехристианских⁶. Они различаются между собой не только богами и обрядами, но и своими идеологическими и социально-политическими установками. В каждом из трех главных вероисповеданий США — протестантизме, католицизме и иудаизме — имеются фундаменталистские, ортодоксальные и обновленческие движения, существуют организации и группы, ориентирующиеся на либеральную политику и на политику неоконсерватизма. Не менее пеструю картину представляет собой теологическая активность. Если взять только христианскую тео-

⁴ См.: *Baum G.* Neo-conservative critics of the churches.— In: *Neo-conservatism: social and religious phenomenon.* Concilium «Religion in the eighties». Edinburgh; N. Y., 1981.

⁵ См.: *Митрохин Л. Н.* «Религии нового века» в США. М., 1985.

⁶ Более подробно о церквях и вероисповеданиях в США см.: *Великович Н. Н.* Религия и церковь в США. М., 1978. Из немарксистских исследований классическими считаются ряд работ: *Ahlstrom S. E.* A religious history of American people. New Haven; L., 1972; *Hudson W. S.* Religion in America. N. Y., 1973; *Piepkorn A. C.* Profiles in belief. N. Y., 1978; *Wilson J.* Religion in American society: the effective presence. Englewood Cliffs (N. J.), 1978.

логию, то ее плюрализм не сводится к различию в толковании догматов или используемых философских теорий. Подобно тому как в общественном сознании США имеет место поляризация разнонаправленных идейных позиций, по отношению к религиозной мысли можно говорить о существовании консервативных и либеральных, реформистских и радикальных вариантов теологии.

Христианской теологии в США всегда был свойствен крен к этической и социальной практически значимой проблематике (в ущерб философско-теоретической). «Модернизаторский взрыв», который произошел в религиозной идеологии капиталистических стран после второй мировой войны, нигде не сопровождался таким резким поворотом от «божественных» тем к «земным», как в Соединенных Штатах Америки. Стремление говорить на языке современной эпохи оказало существенное воздействие как на форму существования теологии, способствовав ее дальнейшей дифференциации и плюрализации, так и на ее традиционные претензии. Появляются такие феномены, как «социальная теология», «теология культуры», «политическая теология» и т. д. Наряду с местническими и шовинистическими ориентациями в американской теологии усиливаются мессианские универсалистские тенденции. Традиционная универсалистская претензия теологии на отстаивание принципов гуманизма, на знание ответа на «конечные вопросы» сейчас проявляется в том, что именно ее представители чаще всего выступают с рецептами спасения мира от грозящих ему катастроф — нравственной, культурной, экологической, ядерной.

Какими бы земными ни были проблемы, которыми занимается современный теолог, и каков бы ни был конкретный материал, который он использует, — будь то политология или социология, психология или культурология, — фундаментальным понятием, которое лежит за всеми его теоретическими конструкциями, является понятие бога. Иначе говоря, бог есть главный онтологический принцип и исходный постулат теологии. В обосновании этого принципа теология с необходимостью обращается к философии. Вот почему в системе отношений теологии с другими формами теоретического сознания ее отношение с философией является определяющим.

Один из тезисов, который обосновывается в этой книге, состоит в том, что теология имела и имеет свою интеллектуальную респектабельность и значимость в системе культуры в той мере, в какой она усваивает уроки философии и совершенствует свой арсенал при помощи ее теоретико-методологических средств. Вместе с тем история теологии — это не только история усвоения и приспособления для своих собственных нужд философских достижений. Это также история спекуляции на философских трудностях и ошибках. Проблемный характер философского знания, неоднозначность философских решений, сознательный и бессознательный уход многих философских направлений от смысло-жизненных проблем, а также сильная струя идеализма и транс-

ценденциализма служили питательной почвой для произрастания теистической мысли. Вот почему исследование взаимоотношения теологии и философии с необходимостью выливается в критический анализ идеалистической философии.

Исторически западная философия развивалась между двумя полюсами — наукой и теологией. Самопонимание философии происходило в постоянном сопоставлении философской рефлексии с научным знанием и теологическим рассуждением. Это сопоставление-противопоставление чаще всего носило косвенный характер; в реальной истории собственно философские структуры переплетались с научными и теологическими. Движение философии между двумя полюсами — наукой и теологией — мы обнаруживаем и в истории американской философии. Всю историю американской мысли можно изобразить как колебание между этими двумя полюсами. Напомним, что в прагматизме, неореализме, критическом реализме, натурализме и других эмпирических течениях американской философии сквозь пафос научности то и дело обнаруживаются мыслительные структуры, свойственные теистической мысли. Не говоря уже о том, что во многих этих течениях возвеличение науки сочеталось с терпимым, а часто оправдательным отношением к религии⁷. В еще большей мере это относится к таким течениям, как трапцендентальный идеализм, персонализм, философия процесса и т. п., которые послужили прямой питательной почвой для американской теологии. Поэтому выявить теоретические противоречия, идеализм, гносеологические корни теистических структур этих теорий в полной мере можно в том случае, когда мы обращаемся к социокультурным функциям теологии. Одна из таких функций состояла в том, чтобы смазать противоречие между философией и теологией, наукой и ненаукой. Ф. Энгельс подчеркивал, что «форма, в которой выступает христианство, когда оно стремится придать себе научный вид, есть теология. Сущность теологии, особенно в наше время, есть примирение и затушевывание абсолютных противоположностей»⁸.

И в католической, и в протестантской мысли сложились стойкие стереотипы в решении проблемы отношения теологии и философии. Вместе с тем в каждой стране эти стереотипы варьируются в зависимости от традиций культуры, деятельности выдающихся мыслителей, соотношения светских и религиозных форм идеологии. Социокультурный контекст, в котором происхо-

⁷ Американский историк Г. Мэй, на наш взгляд, высказал совершенно правильную мысль о том, что интеллектуальная и религиозная истории в США тесно переплетены, что их раздельное исследование чревато недооценкой важнейших факторов их формирования. Например, «нельзя понять У. Джемса, Т. Веблена или Джона Дьюи, не имея в виду тех терзаний и борьбы сомнений в эпоху, когда религиозная приверженность считалась само собой разумеющимся делом» (*May H. Intellectual history and religious history.*— In: *New directions in American intellectual history.* Baltimore; L., 1979, p. 112).

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 488.

дило движение религиозной мысли США, во многом отличен от условий, в которых происходило развитие религиозной мысли в Европе. Отделение церкви от государства с самого начала образования этой страны, высокий статус религии, веротерпимость, господство протестантизма, существующего в форме разнообразных деноминаций, отсутствие церковной догматики и сильных теологических традиций, антиметафизическая направленность кальвинизма и лютеранства, антиинтеллектуалистская тенденция «классических» форм американской философии определили те специфические черты, которые позволяют говорить об американской религиозной мысли как особом феномене, отличающемся от религиозной мысли других стран.

Одной из наиболее характерных особенностей духовно-идеологической жизни западных стран является усиление процесса секуляризации при одновременном росте религиозности. Религия обмирщается, «религиозные объекты» в глазах верующих теряют свой сакральный характер, религиозная жизнь сливается с формами социально-духовной практики. Тем не менее все это ни в коей мере не означает потери влияния религии. Периодически происходившие на протяжении последних 30 лет взлеты массовой религиозности («религиозный бум» 50-х годов, волна подъема «новой религиозности» в 70-е годы) свидетельствуют о живучести корней, порождающих потребность в иллюзорном миропонимании и мироотношении, а также о том, что устанавливаются более сложные и тонкие отношения между религией, обыденным сознанием и господствующей буржуазной идеологией.

Секуляризация по-разному проявляется на уровне массового сознания, церковной жизни и теистической мысли. В последней она выражается в смещении объекта теологических размышлений: в замене «разговора о боге» разговором о мире и человеке, во все большем сращивании с нерелигиозными формами теоретической деятельности, в расширении поля теологической спекуляции. Теистическая мысль наших дней уже не концентрируется исключительно вокруг философии; она все шире обращается к социологии, антропологии, психологии, к науке и культурологическим дисциплинам, стремясь найти разнообразные и разноплановые аргументы в пользу теизма и действуя «более тонкими, более усовершенствованными средствами»⁹.

Теология приобретает новое модернистское и постмодернистское обличье, все более отходя от доктринальных положений институциональных церквей и принятых стандартов теологической деятельности. Особенно широкую и глубокую трансформацию, затронувшую весь спектр ее отношения с общественным сознанием и социальными структурами, теология претерпела в последние два десятилетия. И дело не только в появлении таких необычных форм теологии, как «радикальная теология», «теология революции», «теология смерти бога», «теология надежды»,

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 435.

«теология освобождения», «теология черных» и т. д. Вместе с содержанием трансформируется институциональная основа теологии. Она все больше отрывается от своей традиционной базы — системы клерикального образования, перемещаясь на теологические факультеты светских университетов и даже в сферу неакадемической, неуниверситетской деятельности¹⁰. Устанавливаются сложные и необычные связи теолога с массовым религиозным сознанием и социальными институтами буржуазного общества.

Секуляристские процессы не означают размывания, а тем более вымывания теологии из современной буржуазной мысли. В какие бы причудливые и необычные одежды ни рядилась теология, она никогда не отказывается от своей претензии играть главную мировоззренческую роль в культуре, говорить человеку «сокровенные истины» о мире и учить тому, как относиться к этому миру. Иначе говоря, она не прекращает своих попыток умалить мировоззренческую значимость философии, низведя последнюю до роли частичного знания. Длительное господство в англо-американской философии неопозитивизма и продолжающееся увлечение аналитической философией объективно освобождают для теологии поле деятельности в сфере мировоззренческих проблем.

По своему типу проблема отношения теологии и философии относится к метапроблемам. Смысл ее, строго говоря, сводится к критической рефлексии относительно места и функций теологии и философии в системе культуры, к сравнительному анализу этих дисциплин под углом зрения правомерности сфер их деятельности, эффективности средств и способов обоснования своих положений. Такая сравнительная метатеоретическая рефлексия направлена на вскрытие исходных предпосылок дисциплин, экспликацию принятых методов доказательств, оценку возможностей выполнения ими познавательных и мировоззренческих функций, их социальной и идеологической значимости. В сфере метаанализа существует своя (и довольно сложная) группа онтологических, гносеологических, методологических и других проблем.

Ряд этих проблем будет рассмотрен в данной работе. Однако главный упор в предлагаемой монографии сделан на другом. В ней ставится задача историко-философского рассмотрения постановки и решения проблемы отношения теологии и философии в основных протестантских течениях религиозной мысли США XX в. В рамках решения этой задачи предполагается рассмотреть эволюцию постановки этой проблемы в теологических учениях первой половины XX в. — либеральном христианстве и неоортодоксии, а также в ряде новейших теорий, сложившихся во вторую половину XX в., — теологическом анализе религиозного языка, неоклассической метафизике Ч. Хартсхорна, «процесс-теоло-

¹⁰ Терминологически этот процесс определяется самими теологами как «перемещение места теологии» (displacement of theology), «движущийся дом теологии» (moving house of theology), «институциональный сдвиг» и т. д. (см.: Doing theology in new places. N. Y., 1979).

гии», «радикальной теологии» Х. Кокса, «теологии смерти теологии». Выбор середины века в качестве хронологически поворотной даты оправдан тем, что в последние десятилетия в теологическом сознании произошли, на наш взгляд, достаточно глубокие трансформации, позволяющие говорить о ее существенном отличии от теистической мысли предшествующего периода. Базируясь на сопоставлении теизма этих двух периодов, будет проанализировано основное содержание и направленность секуляризационных процессов. Большое внимание в книге уделено проблемам метафизики. Обращение к ним обусловлено тем, что они охватывают группу «бытийственных» вопросов, в том числе центральный вопрос теологии — о доказательствах существования бога. Автор исходит из тезиса, что обсуждение в буржуазной мысли проблем метафизики служит реальным индикатором границ функционирования теологии и, что не менее важно, реальных отношений теологии и светской философии. При таком ракурсе рассмотрения проблем метафизики представляют одинаковый интерес как прометафизические, так и антиметафизические формы теологии.

В нашем исследовании проблем отношения философии и теологии методологически важным является тезис о том, что существование и функционирование теологии как определенной исторически сложившейся дисциплины зависит не столько от уровня ее теоретического самооправдания, сколько от паличия у людей религиозной веры, от религии как формы общественного сознания.

Такое понимание теологии требует от марксистского исследователя рассмотрения ее в контексте религиозной жизни и антагонизмов социально-идеологической практики буржуазного общества. Оно требует, чтобы расхождения, существующие на уровне теологической мысли,— споры ортодоксов и модернистов, модернистов и постмодернистов — были исследованы на фоне идейных исканий, моральных конфликтов, духовных коллизий, присущих массовой религиозности.

Вместе с тем отношение между теологией и массовой религией не является непосредственным и прямолинейным. Выполнение теологией интегративных функций, состоящих в том, чтобы осмысливать религиозную практику, связывая представления о религии с теоретическими воззрениями эпохи, в частности с философией, и оказывать формирующее влияние на социально значимый образ религии, не позволяет видеть в теологии прямую детерминацию религии. С самого начала возникновения теологии существовал определенный разрыв между религиозной интеллектуальной рефлексией и массовым религиозным сознанием. В современную эпоху, когда для того, чтобы остаться уважаемой, теология вынуждена подтягиваться к интеллектуальному уровню философии и других дисциплин, этот разрыв бывает достаточно глубоким. Однако в целом в пределах относительно большого отрезка исторического времени теологическое и массо-

вое религиозное сознание развиваются примерно в одном русле.

Теология, как и религия, представляет собой неотъемлемую часть буржуазной идеологии и культуры США, тесно взаимодействует с ней и испытывает те же коллизии и противоречия, которые свойственны всему общественному сознанию этой страны. Нередко в рамках теологии развиваются положения, которые содержат обличительные для капиталистического миропорядка идеи. Наличие оппозиционных для официальной идеологии и политики движений как среди духовенства, так и теологических академических кругов — очень важный показатель внутренней противоречивости буржуазного общества, не учитывать который для марксистского исследователя нельзя. Вместе с тем никогда не следует забывать, что многие идеи, выдвинутые теологами, берутся на вооружение апологетами империалистической идеологии и политики, стали составной частью борьбы против марксистского мировоззрения. Антимарксистская направленность теистической мысли может носить как прямой политически-идеологический, так и косвенный характер. Нередко она кроется в утверждении бессилия философии, отвергающей бога, определить смысложизненные проблемы человеческого бытия, вывести человечество из тупиков растущей бездуховности, сформулировать лишённые местнических интересов принципы глобального человеческого общежития. Очень часто на атеистический рационализм возлагается ответственность за те опасности, на грани которых оказался современный мир, и т. п. Поэтому разоблачение мировоззренческих претензий теологии требует специального анализа ее отношения с философией и оценки ее истинной сущности в системе культуры.

В последние годы в советской литературе, и советской американистике в частности, появился ряд серьезных и обстоятельных работ, в которых исследуются различные аспекты религиозного сознания в США. Мы имеем в виду исследования в области религиоведения: Л. Н. Великовича «Религия и церковь в США» (М., 1978); Д. Е. Фурмана «Религия и социальные конфликты в США» (М., 1981); Религия в политической жизни США (М., 1985); А. А. Кисловой «Социальное христианство в США» (М., 1974); М. А. Поповой «Критика психологической апологии религии (современная американская психология религии)» (М., 1972). В работе используются также религиоведческие работы В. И. Гараджи, М. П. Мчедлова, Ю. В. Крянева, Д. М. Угриновича, А. Н. Чапышева.

При подготовке монографии автор опирался на научные выводы, которые сделаны советскими исследователями в трудах, посвященных критическому анализу теологических и религиозно-философских концепций, а также связи буржуазной философии с религией. Прежде всего следует отметить работы «Современная буржуазная философия и религия» под ред. А. С. Богомолова (М., 1977), Б. Ю. Кузнецова «Современный католический модернизм» (Вильнюс, 1982). Ближе всего по теме книги

В. И. Добренькова «Современный протестантский модернизм в США» (М., 1980). В этих работах эпизодически затрагивалась тема отношения теологии и философии. Однако специальной работы, посвященной систематическому исследованию проблемы отношения теологии и философии в религиозной мысли США XX в., у нас не было.

Книга написана на основе изучения широкого круга американских источников, из которых наиболее важными для нас были работы протестантских теологов У. Раушенбуша, П. Тиллиха, Р. Нибура, Ч. Хартсхорна, Х. Кокса и др.

Отношение теологии и философии: исторические корни и современное состояние

1. СТАНОВЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Взаимоотношение философии и теологии имеет ряд особенностей, которые уходят корнями в историю европейской культуры, отложились в структурах этих двух дисциплин, их понятийном багаже и языке. И в философии «нагруженность историей» незримо присутствует в теории, методах, в выделении собственной сферы деятельности. Проблемы и идеи, сформировавшиеся в древности, воспроизводятся в каждую новую эпоху, приобретая новый ракурс и новое содержание. В христианской теологии «нагруженность историей» имеет свою специфику в силу той огромной роли, которую в религии играют первичные догматы. В любой современной теологической дискуссии вопросы об отношении к «откровениям» первых апостолов, к «священному писанию», к преданиям христианской религии, к учениям «классиков», церковным традициям являются краеугольными камнями, отправляясь от которых решаются все другие вопросы, в том числе и вопрос об отношении теологии и философии. На протяжении истории христианской мысли в решении этого последнего вопроса сложилось несколько «классических» позиций, к которым теологическая мысль XX в. постоянно возвращается, либо в плане реставрации, либо с целью ревизии и модернизации. Вот почему обращение к историческим истокам отношения теологии и философии является важным условием марксистского исследования ее современного состояния.

Понятие «теология», как и понятие «философия», было введено греческими мыслителями. Уже этимология слова говорит о том, что содержание теологии дихотомично: в нем имеется как бы два этажа. Первый этаж — это «теос» — бог, второй этаж — «логос», «слово», т. е. рационально-понятийное рассуждение о божественном объекте¹. Первоначально этот термин не имел специфически фидеистического содержания. Аристотель называл теологами древних поэтов, прославлявших богов, а также тех мыслителей, которые занимались космогонией. Теологией он также назвал ту часть своей «первой философии», или метафизики, в которой речь шла о вечной, неподвижной и отделенной от чув-

¹ По мнению С. Аверинцева, «полярное соотношение внелогичного „бога“ и логического „слова“ о нем в структуре богословия воспроизводит дупольность иудео-эллинистической традиции Средиземноморья» (Аверинцев С. С. Теология. — В кн.: Философская энциклопедия. М., 1970, т. 5, с. 201).

ственных вещей сущности — божество. Бог Аристотеля имел ряд черт, которые в дальнейшем были использованы для конструирования фидеистического бога; он не сливается с миром, выступает как обособленная от видимой действительности первопричина, перводвижитель и цель всего сущего. Можно сказать, используя более поздний термин, что он трансцендентен миру. И тем не менее бог у Аристотеля еще не имел фидеистического смысла. Он никак не был связан с религией. Это не антропоморфный и не политеистический бог греческой религии, а философский, точнее метафизический, принцип, выполняющий определенные методологические функции в построении учения о бытии. Познание его осуществляется принципиально теми же средствами, которыми познается и видимый мир. Поэтому теология у Аристотеля не противостоит философии, а является ее органической частью.

Прежде чем перейти к следующему этапу, когда возникает собственно христианское учение о божестве, уместно сделать небольшое отступление и порассуждать о различии философского и теологического понятий бога. Это различие, на наш взгляд, принципиально (в нашей историко-философской и атеистической литературе оно не всегда фиксируется). Для анализа нашего предмета — отношения теологии и философии — оно имеет особую методологическую значимость.

В истории европейской мысли длительное время — вплоть до XVII—XIX вв. — границы между философским богом и богом теологии были зыбки, расплывчаты и неопределенны. Сплошь и рядом философы завершали свои спекулятивные построения религиозным понятием бога, а теологи сползали к философскому рассуждению о божестве. И тем не менее, несмотря на исторический факт диффузии теологического и философского «богов», это различие существовало.

Философия по самому своему существу рациональна. В этом ее смысл и назначение. Каковы бы ни были ее последние выводы, а эти выводы весьма часто (в особенности в идеалистических учениях) приводили к понятию бога, она всегда задается задачей уразуметь природу «божественного объекта», раскрыть его положительное содержание, выявить логические связи и отношения понятий, составляющих это содержание. Как она достигает этого и в чем конкретно находит она это содержание, каждый философ решал по-своему. Важно при этом то, что философский бог постулировался как предмет познания. Это значит, что он выступал не как априорный принцип, запретный для рационального рассуждения, а как объект, подлежащий философской рефлексии. Философская рефлексия включает в себя критическое отношение к принятым постулатам, приведение доказательств в пользу тезисов, подлежащих обсуждению, выявление логических противоречий, проверку и опровержение и т. д. Иначе говоря, в понятии бога философия ищет какое-то позитивное содержание, которое обладало бы признаком объективности. В рациональном обосновании содержания понятия бога заключена специфика

именно философского подхода к проблеме бытия бога. Это тот фокус, который объединяет различные философские подходы к богу. Философский бог может быть космологическим, метафизическим, онтологическим, моральным и даже эстетическим. Однако это всегда бог, который доказывается (и опровергается) рационально-теоретическими средствами. (Забегая вперед, следует сказать, что применение философской рефлексии к понятию бога ведет к пантеизму и в конечном счете подрывает идею бога.)

Бог теологии находится в принципиально иной плоскости. Он априорен и внеположен рациональной аргументации (введение рациональной аргументации с необходимостью сопряжено с «впадением» в философию). Его бытие постулируется путем апелляции к особому внерациональному уведомлению. Это — мистическое начало, которое удостоверяется только в акте откровения. А последний может мыслиться только как отчет субъекта о свершении такого акта, а не как объективно устанавливаемый факт. Бог теологии не подлежит никакому критическому доказательству или словесной аргументации. Его содержание сводится к системе запретов, т. е. по существу носит отрицательный характер. Парадокс теологии состоит в том, что, пользуясь интеллектуальными доказательствами существования бога, на деле она опирается на внетеоретический факт — факт существования и воспроизводства религиозной веры у людей, на наличие у верующих представления о «высшем» бытии.

Утверждая тезис о различии философского и фидеистического понятий бога, не следует, разумеется, недооценивать амбивалентный характер философского бога. Несомненно, что философские спекуляции о «высшем бытии» служили в поддержку бога религии. Вместе с тем объективно, часто безотносительно к субъективным намерениям мыслителей, они же подрывали бога теологии. Выше мы уже говорили о фидеистической судьбе аристотелевской концепции бога. Вместе с тем нельзя забывать, что идея бога — первопричины и перводвигателя рождена была в процессе философской рефлексии и подразумевала возможность рационального доказательства и критики. А последнее несовместимо с мистически откровенным теологическим представлением о боге.

Трансформация понятия «теология» в особое, отличное от философии христианское учение о боге заняла в истории европейской мысли значительный период — примерно с I по XVIII в. Дисциплинарная спецификация теологии становится возможной сравнительно поздно, когда христианская вера стала прочным фактом и традицией европейской социально-духовной жизни, когда церковь приобрела развитые институциональные формы и произошла дифференциация клерикального и светского образования.

Первоначально стимулы к появлению вероучения послали скорее практически-нормативный, нежели интеллектуальный характер. С возникновением и распространением христианских общин

в I в. н. э. и в особенности с появлением первых церквей возникла потребность в однозначном толковании «священных текстов», обосновании догматики, обрядности, церковных правил. Однако формирование стереотипов христианского вероучения происходило не в культурном вакууме. Нарботанные в античной культуре, и античной философии в частности, мыслительные приемы оказывают на них мощное давление. Под этим давлением христианское вероучение выходит за рамки решения практических задач христианских общин и приобретает черты рефлексии.

Перерастание теологии в интеллектуальную деятельность не было плавным процессом. Вся историю ее становления можно представить как историю борьбы с античным «языческим» наследием и одновременно как историю его ассимиляции (или как борьбу теологии против философско-рациональных форм, завершающуюся заимствованием последних). Отказом от философии, который проистекает из убеждения в превосходстве веры перед «диалектическими хитросплетениями разума», была проникнута страстная апологетика Тертуллиана (II—III вв. н. э.). «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами?» — вопрошал он. И отвечал: нам после Христа не нужна никакая любознательность; после Евангелия не нужно никакого исследования. Если мы верим, то за пределами веры не желаем больше ничего. Правда, у Тертуллиана речь шла о противопоставлении не теологии философии, а христианской веры — античной философии (в его времена теология была бранным словом), но суть противоположения он схватил верно.

Предостережение Тертуллиана и первых христианских апологетов против синтеза веры и античной философии не остановило дальнейшее сближение христианства и духовного наследия греко-римской культуры. Античная философия с ее высоким уровнем спекуляции, традициями интеллектуализма и критически-рефлексивной деятельности, не связанной никакими запретами, сознательно или бессознательно проникает в христианство. Этим влиянием в значительной мере объясняется тот факт, что над христианской религией, т. е. над ее массовой религиозностью и отрывочными высказываниями «первых апостолов», апологетов веры, надстраивается верхний ярус, обращенный на теоретическое уразумение и осмысление религии и религиозных объектов. Так возникает особый феномен европейской культуры — христианская теология. Иначе говоря, без мыслительных традиций античной культуры и философии христианская теология в той форме, в которой она исторически возникла и развивалась, была бы невозможна. Этим же в значительной мере объясняется, что наиболее развитый и интеллектуализированный вид теология приняла в христианстве, а не в иудаизме, исламе или буддизме. Наконец, это объясняет, почему только в рамках христианского учения и христианских институтов становится возможным возникновение и развитие уникальных явлений, которых не знали

пехристианские культуры, — европейской науки и европейской системы научного образования.

Первое широкое движение к ассимиляции идей и учений античной философии связано в истории прежде всего с именем Августина Блаженного. У него мы находим совершенно явную тенденцию к реставрации и переосмыслению наследия античных философов. Осознав все углубляющийся разрыв между интеллектуальным уровнем античной философии и примитивизмом христианского вероучения, Августин предпринимает шаги с целью привлечения в богословие созвучных христианству учений неоплатоников — наиболее развитых в то время и систематичных форм философии. При помощи метафизики неоплатонизма он пытается привести в гармонию веру и интеллект, «божественные истины» и накопленные знания. Таким образом, Августин фактически снимает запрет на философскую рефлексию о боге, а это значит и на критическое отношение к принятым постулатам.

Ни у Августина, ни у последующих христианских мыслителей слово «теология» не имело еще специфического эзотерического значения. В то время сакрализация охватывала все сферы человеческой жизни. Ни о каком различии сфер божественных и земных не могло быть и речи, ибо все проявления человека рассматривались как эманация божественной воли. Поскольку и сам процесс познания рассматривался как результат божественного озарения, мысль о разделении теологии и философии не могла прийти в голову. Считалось, что освященное божественным светом разумное мышление само ведет к истине. Разделение философии и теологии означало бы лишение теологии разума, а философии — содержания. Философия и теология мыслились как единство, истоки которого коренятся в божественной благодати. Достаточно сказать, что учение о природе и человеке Эриугены и онтологические доказательства бога Ансельма выполнялись уже как собственно философские работы (в своих знаменитых онтологических доказательствах бога Ансельм применил довольно часто употребляющийся и философский по своей сути прием — существование объекта доказывается исходя из наличия понятия о нем). Однако вопрос о различии философского и богословского подходов ими еще не ставился.

Только с XII столетия христианские мыслители начинают говорить о теологии как «священной учености», которая занимается толкованием «слова божьего», прежде всего Библии, и которая через слово ведет к познанию бога. У Августина и у Ансельма единство веры и мышления оставалось еще бесспорным. Они еще не сознают тех противоречий и затруднений, которые возникают из соединения веры и разума. Осознание этих противоречий — заслуга Фомы Аквинского.

Фома отделил науку об откровенном, т. е. не поддающемся разуму постижению бога (теологию), от науки, основанной на человеческом разуме (философии). Философское мышление — это не ниспосланное богом озарение, а естественная деятельность

разума, которая косвенным образом, через познание естественного порядка бытия, ведет к идее бога. И только «таинство бога» — откровение — рассматривалось им как прямое уведомление бога. Размежевание откровенного и разумного не означало у Фомы их разрыва. Философское рассуждение определяется им необходимым компонентом метафизического обоснования бога. Отвергнув онтологическое доказательство бога, данное Ансельмом, т. е. фактически признав, что христианское представление о боге подлежит критическому обсуждению, проверке и опровержению, Фома предложил апостериорное его доказательство. В связи с этим он не только восстановил в правах философскую метафизику, но и признал ее необходимым условием демонстрации существования бога. Восприняв аристотелевское определение метафизики как науки о «бытии как бытии» (но в отличие от Аристотеля он приписывал качество бытия только «актуальности» природы или сущности в противовес «вещам» или «реальности»), а также аристотелевский субстанциализм и рационализм, Аквинский пришел к выводу, что, опираясь на разум, можно постигнуть как основные характеристики бытия, так и рациональную сущность человека.

Аквинат достаточно четко представлял себе несовместимость рационализма с иррациональными установками религии. В конечном счете аристотелевский рационализм он подчинил христианскому иррационализму. Разуму было отказано в способности решать «конечные вопросы», дилемму вечности или временности мира, его ограниченность выводится из его неспособности понять те истины, что благо человека потеряно им в грехопадении, что бог Вселенной есть бог христианской веры, и т. д. Все это, согласно Фоме, дается только в откровении. А поскольку «царство благодати» возвышается над земным царством, то соответственно теологическое познание должно возвышаться над философским познанием.

Путем концепции двойной истины — разведения истин разума и истин откровения — Фома думал разрешить конфликт между знанием и верой, философией и религией. Поддерживая и дополняя друг друга, они вместе создают картину человека, мира и бытия. На деле же он сделал еще более резкой дихотомию божественного и земного, философско-метафизического познания и откровенного постижения. Философия и теология у Фомы не примиряются, а соподчиняются по степени совершенства.

Вот почему после Фомы, заострившего внимание на дихотомиях разума и веры, метафизического и откровенного, отношение философии и теологии становится предметом острых философско-теологических дебатов, т. е. приобретает собственно проблемный характер. Хотя диффузия философии и теологии сохраняется еще долгое время, однако развивающаяся в рамках теологии рефлексия в конечном счете приводит их к разделению, к рассмотрению их как рядоположенных, не тождественных дисциплин, а в дальнейшем и к их противопоставлению.

Одно из направлений, которые приняли дискуссии после Фомы, связано со статусом метафизики в системе теологического учения. Вопрос о правомерности метафизики становится камнем преткновения в христианском вероучении, источником дивергентных движений, в частности одним из источников размежевания католической и протестантской мысли.

* * *

Источником прометафизических и антиметафизических движений в теологии является антиномичность самой теологии как теории или «учения о божественном». С одной стороны, принятие бога в качестве центрального принципа тождественно принятию определенного онтологического принципа, ибо во всякой теистической системе бог есть первичная реальность и «наиболее достоверное бытие». Приписывание богу определенных бытийственных прерогатив требует разработки определенного учения о реальности, которое охватывало бы природу, общество и человека и объясняло бы их отношения. Онтологическое учение, в свою очередь, предполагает представление системы гносеологических доказательств, соблюдение законов формальной логики, рационального рассуждения и т. д. Иначе говоря, для того чтобы претендовать на право самостоятельной теоретической дисциплины, рационально обоснованной и интеллектуально уважаемой, теология должна опираться на метафизику. С другой стороны, специфический предмет теологии — «божественные объекты» (которые выносятся за сферу всех прочих объектов — природных, социальных, духовных — и падеются сверхприродными прерогативами) — исключает принцип рациональности, рассуждение о них не подчиняется законам формальной логики, не может быть ни подтверждено, ни опровергнуто при помощи принятых в человеческом знании способов доказательств и подтверждения. Иначе говоря, теология не может быть теорией, учением в строгом смысле этих слов. Всякое онтологическое доказательство бога рациональными средствами логически невозможно. Отсюда тенденция теологии к узакониванию внерациональных способов доказательств, апелляция к фидеистически-мистическим аргументам, подмена рациональных доказательств аргументами от веры, откровения, «религиозной интуиции», «религиозного опыта». Одним словом, стремление обосновать идею о том, что логика религии является логикой *sui generis*. С этим же связана и тенденция к отказу от всякой метафизики.

Появление протестантской христианской теологии, в частности, было связано с попытками преодолеть противоречия схоластической теологии и освободиться от метафизики. В отличие от Фомы Аквинского Мартин Лютер решительно отверг саму идею теологии как умозрительной дисциплины или богоучения. Человек устанавливает правильные взаимоотношения с реальностью не через деятельность сознания и воли и не путем познания метафизики бытия, а в силу «незаслуженной любви бога к

людям». Лютер правильно осознавал, что в космогонических и онтологических спекуляциях не остается места религиозной вере, что философско-умозрительные рассуждения о бытии не связаны необходимо с христианской религией, а скорее подрывают ее основные установки. Поэтому он противопоставляет откровение умозрению, веру — разуму, подчеркивает исключительность откровения в постижении тайны мира. В вере, постигая божественные знаки любви и расположения и откликаясь на эти знаки, человек обнаруживает конечную сущность мира. Открываясь только в конкретном «внелогичном» событии смерти и воскресения Христа, бог неуловим для тех, кто ищет его природу, атрибуты и модусы. Отсюда философия, своими абстрактными построениями затемняющая и затрудняющая человеку личностное отношение с богом, презрительно именуется Лютером «шлюхой дьявола».

Если следовать логике определения протестантских классиков, то только по отношению к откровенному богу можно говорить как о специфически теологическом предмете. Только «божественные объекты», не данные в ощущениях и непостижимые рациональным способом, отличаются от объектов философии. Однако такое толкование теологии включает в себе парадокс: самостоятельность теологии оказывается эфемерной, если «истины откровения» невыразимы на человеческом языке, а само это содержание не связано с потребностями исторически меняющейся практики религиозной жизни.

Теология, построенная на откровении, не может быть в полном смысле слова учением о боге. Она подрывает саму идею христианского вероучения. Хотя понятие «откровение» вот уже не одно столетие используется как в католической, так и в протестантской мысли, на вопрос, что такое откровение, не смог дать ответа ни один из его защитников. И это не случайно. То содержание, которое обычно приписывается акту откровения: «прямое уведомление бога», «открытие себя богом», «божественная благодать», «чувство присутствия бога» — носит совершенно субъективный характер. Будучи мистическим состоянием, таинство «личной встречи с богом» не может быть сообщено человеком при помощи человеческого языка, его содержание не может быть передано другим людям и понято ими, «божественная милость» оказывается вне коммуникации.

Идея откровения подрывается самим фактом деятельности церкви. В откровение верят в пределах культовых границ вероисповедания. Религиозная вера есть элемент культовой общины, в которой, как предполагается, бог присутствует в действиях священников, проповедях и т. д. А последние также требуют разума, понимания и словесного общения. Наконец, существующая в любой религии система запретов, норм, установлений не может реализовываться на практике путем ссылок на мистический опыт отдельных лиц. Она требует обоснований, апелляции к традициям, культуре, морали и т. д.

Одним словом, поскольку понятие откровения является бессодержательным, последовательно откровенная теология невозможна. Устремленная к трансцендентальным объектам и оперирующая внерациональными средствами, теология не может быть общезначимой и теряет всякий контакт с действительностью, с современным ей мышлением, с социально-идеологическими потребностями церкви.

Подчеркивание приоритета веры над разумом, религии над метафизикой подрывало почву для связи теологии с философией, а еще шире — с культурой и практикой эпохи. В той мере, в какой протестантская теология вытесняет рациональные элементы из теологии и дискредитирует формально-мыслительные схемы, она деградирует и теряет свое влияние как теология. Это последнее обстоятельство определило противоречивое движение протестантской мысли от мистически-иррационального к рационально-философскому, конфликт ее первоначальных антиметафизических установок с постоянной тягой к созданию протестантской схоластики.

Это противоречие или дихотомия сопровождает теологию с самого ее возникновения. Все ее развитие представляет собой непрерывную цепь попыток разрешения этого противоречия. Важно при этом подчеркнуть, что попытки формального разрешения этого противоречия неизменно происходили при помощи философии (постоянная эксплуатация философии создавала иллюзию собственного движения теологии, видимость ее теоретического развития).

Процесс размежевания философии и теологии стимулировался не только внутренними противоречиями религиозной мысли, но и всем развитием европейской культуры и социальной жизни. Важно иметь в виду, что рефлексия о философии и теологии приобретает характер открытого противопоставления только с появлением светского образования, т. е. с созданием университетов. В университетах интеллектуальное наследие расчленяется применительно к специфике факультетов, подвергается дисциплинарной дифференциации. Иначе говоря, противопоставление философии и теологии становится фактом духовной жизни тогда, когда для этого вызревают соответствующие институциональные структуры. Пока философия развивалась в рамках церковных институтов и клерикального образования, она не могла не быть «служанкой богословия». Хотя создание самостоятельных философских факультетов произошло довольно поздно (первые философские факультеты появились только в XIX в.), процесс обособления философии и теологии начался с созданием первых университетов (в 1215 г. в Париже и несколько ранее в Болонье). В это время разделение духовного и светского происходит во всех сферах социально-исторической жизни — в сфере власти и государственности, в юридических институтах, в способах организации гражданской и производственной жизни, в образовании и воспитании и т. д. Этот процесс эмансипации государства, пра-

ва, морали от юрисдикции церкви вызвал к жизни процесс секуляризации².

Существеннейшее воздействие как на философское, так и на теологическое самосознание оказало становление науки как особой, связанной с опытом формы духовной деятельности. По мере дифференциации знания, под влиянием возникшей традиции оценки различных форм духовной деятельности по их рациональности, полезности, подтверждаемости возникают критические для теологии вопросы. Они уже содержались в философии Декарта, сформулировавшего принцип универсального сомнения, которого не избежала и вера.

В XVIII в. совершается мощный шаг по пути культурной эмансипации европейского мышления из-под власти религии, одновременно положивший начало секуляризации религии в смысле ослабления связей между общностями, личностями и церковной организацией. Огромная роль в этом принадлежит философии Просвещения. Убежденные в том, что только непредвзятое исследование истины может быть руководством в человеческих делах, философы-просветители подвергли сокрушительной критике злоупотребления церкви, духовную ограниченность религии, догматы христианского вероучения. Хотя в своих критических теоретических изысканиях они редко приходили к радикально-атеистическим выводам (склоняясь либо к деизму, либо к скептицизму, либо к идее новой «естественной религии»), их критика стимулировала движение европейской мысли к безрелигиозному мировоззрению, к десакрализации мира.

Действительность критики философов Просвещения сказалась главным образом в области образования, морали и права. Она мало повлияла на разрушение теоретического фундамента теологии. Наиболее ощутимый теоретический удар по теологическим конструкциям нанесли английский сенсуализм и в особенности немецкая классическая философия.

Среди английских философов-эмпириков, разрабатывавших философские системы, объективно ведущие к идее о неправомерности теологии как теоретической дисциплины, следует прежде всего назвать Дэвида Юма. Юм подверг сомнению правомерность всякой метафизики как умозрительного учения о реальности. Он выдвинул принцип, сыгравший очень важную роль для всего последующего развития европейской мысли, согласно которому всякая содержательная дисциплина, т. е. несущая информацию

² В статье «Философия и религия» (Философия и ценностные формы сознания. М., 1978) А. П. Мидлер выдвинул тезис о том, что выделение философии из религии (и теологии) было связано с формированием индивидуального самосознания и на этой основе критической рефлексии, направленной на проблематику «предельных оснований». Этот тезис нам представляется интересным, но, к сожалению, автор не смог обосновать его ссылками на историко-социологический материал, относящийся к возникновению, дифференциации и трансформации институтов религии, образования, правосознания и др., подготовивших почву для оформления индивидуального самосознания.

о реальности, должна быть не умозрительной, а эмпирической, удостоверяемой в опыте. Соответственно схоластическая метафизика не имеет содержания. Никакого удостоверяемого знания о боге и других священных объектах существовать не может, поэтому и теология как интеллектуальная дисциплина неправомерна. Религия — это дело веры, а не знания. Однако в рамках философии возможно знание о религии. То есть Юм утвердил позицию, согласно которой религия должна стать областью философского исследования, позицию, которая была развита дальше в немецкой классической философии.

Еще более существенное значение для ниспровержения авторитета как откровенной, так и спекулятивной теологии имела немецкая классическая философия. В результате деятельности Канта, Фихте, Гегеля теология и философия меняются местами. Теология низводится с пьедестала «высшего» знания и становится «служанкой философии».

Отправляясь от сенсуализма Юма и ньютоновского образа науки, Кант пришел к отрицательному ответу на вопрос о возможности рационального знания «конечной», или «метафизической», реальности, а вместе с этим и знания о боге. Краеугольным камнем критики традиционной теологии у Канта явился дуализм — разделение человека и мира на две сферы — феноменальную и noumenальную. Знание человека ограничено феноменальным миром, за границы которого он выйти не в состоянии. Хотя метафизические вопросы с необходимостью возникают при анализе опыта (и отнюдь не являются бессмысленными), ответ на них следует искать в пределах феноменального мира. Например, всякая попытка определить субстанцию как что-то постоянное, лежащее за изменчивым превращением вещей, неизменно оказывается обнаружением «чистой идеи без предикатов», т. е. бессодержательной.

Столь же тщетны, по Канту, попытки определения бога. С точки зрения разума никакое онтологическое доказательство бога не может быть правомерным, поскольку оно не может получить чувственного подтверждения. Кант показал, что ансельмовское онтологическое доказательство бога построено на подмене логической необходимости в мышлении онтологической необходимостью в существовании. Он доказал несостоятельность и космологического аргумента Фомы, ставящего в причинную зависимость существование индивидуальных случайных вещей от самосуществующей причины — бога. Правда, кантовская рационалистическая философская критика оказалась в затруднении перед лицом телеологического доказательства бога. В «Критике чистого разума» Кант отрицал возможность доказательства бога с помощью физико-теологического аргумента, т. е. аргумента, согласно которому видимый порядок природы может быть следствием божественного интеллекта. В «Критике способности суждения» Кант несколько изменил свою позицию. Он пытается доказать, что принцип систематичного порядка природы является

конструирующим для нашего постижения мира. Для того чтобы мыслить этот принцип в рефлексивном суждении, мы должны признать существование бога, который создал мир для нашей систематизирующей рассудочной деятельности. Но при этом он оговаривает, что интуицию о таком телеологическом начале следует рассматривать как основанную на вере, а не на знании.

Но главное влияние Канта на послекантовский теизм состояло все же в другом — в его разделении «чистого» и «практического разума», в признании за последним (сферой моральной свободы) высшего статуса по сравнению с рационально-теоретической деятельностью. Хотя кантовский постулат практического разума не тождествен понятию божественного, тем не менее он несет в себе религиозный смысл. В моральной сфере человек трансцендирует границы феноменального мира и достигает noumenальной свободы. У Канта оказывается, что вера более фундаментальна, нежели знание, а это — в духе августинианско-ансельмовской традиции. Правда, Кант скорее низводит бога до регулятивного принципа морали, нежели поднимает мораль до уровня божественного, тем не менее исключение разума из сферы морали, утверждение веры единственным способом реализации человеческой свободы объективно имели теистический смысл.

Влияние Канта на развитие последующей — как философской, так и теологической — мысли огромно. Это влияние двойко. Канту принадлежит огромная заслуга в выдвигании идеи рациональной интерпретации религии. Разум был провозглашен им высшим арбитром в толковании сакральных тем — будь то откровение, священное писание или схоластическая метафизика. С него, собственно говоря, ведет свое начало рационалистическая «философия религии». Философия была выдвинута им на пост высшего судьи в конфликте веры и разума, в определении смысла и значимости теологии и религии. С позиции разума он отверг всякий мистицизм — философский или религиозный; традиционные теологические темы «чуда», «откровения», «загробной жизни» становятся для него предметом философского анализа. Кант нанес сокрушительный удар как по откровенной теологии, так и по теологии, развиваемой наподобие науки. Любая теология, выходящая за рамки чисто морального понимания религиозности, с неизбежностью превращается в «теософию» и «теургию» — мистическую иллюзию, будто человек способен не только познавать божественную деятельность, но и воздействовать на нее³. Религия вне ее морального толкования отождествляется им с идолопоклонством, «ханжеством», а попование он считает «узурпированным господством духовенства над душами»⁴. И тем не менее своим моральным толкованием религии Кант дал в руки теологов новую аргументацию и объективно положил начало новой — моральной — разновидности теизма, которая впослед-

³ Кант И. Соч., М., 1966, т. 5, с. 496—497.

⁴ Кант И. Религия в пределах только разума: Трактаты и письма. М., 1980, с. 259, 276.

ствии — в конце XIX и в XX в. — получила широкое распространение в протестантской мысли (в частности, в либеральном христианстве, в модернистских и секуляристских вариантах теологии).

Гегель продолжил каптовскую линию философско-рационалистического анализа религии. В руках Гегеля в еще большей мере, чем у Канта, теология становится «служанкой философии». По образованию и во многом по стилю мышления Гегель оставался в рамках протестантской традиции мысли. Вместе с тем для него неприемлемо то толкование «протестантского духа», которое дали Кант, Якоби, Фихте, т. е. религии как «чистой субъективности», как «направленности вовнутрь», «морального опыта». Субъективное сознание, по Гегелю, есть «ограниченное сознание»⁵. Существенным признаком религии как самосознания духа является момент объективности. Гегель отверг каптовское дуалистическое разделение «чистого» и «практического разума» и отнесение только последнего к компетенции веры. Согласно Гегелю, вся реальность — физическая или духовная — есть не что иное, как развитие абсолютного духа, имманентной причины исторического процесса абсолютного бытия. Дух в равной степени объективирует себя как в мышлении, так и в морали и религии. Гегель не отвергает религиозной веры как выражения субъективного духа. Но в его панлогической системе религия означает лишь ступень, и притом не самую высшую, в самосознании духа, преодолеваемую в конечном счете философией. У него же мы находим и новую интерпретацию бога. Если для религиозной веры бог — это предмет непосредственной интуиции, то с философской точки зрения такой бог это — общее понятие, не имеющее истинного содержания. Понятие бога обретает смысл только в философии религии, где оно совпадает с абсолютной идеей, или саморазвивающимся духом. Таким образом, бог у Гегеля — это философский, метафизический бог. Он выполняет философские функции и познается при помощи философских средств. Это — субстанция всех вещей⁶. Для познания субстанции теология не нужна, она излишня. Теология, считает Гегель, либо впадает в философию, когда она пользуется ее формами мышления, либо оказывается произвольной, предрассудочной деятельностью в том случае, когда она хочет оставить за собой право на любое случайное мышление⁷.

⁵ Гегель. Философия религии. М., 1976, т. 1, с. 380.

⁶ «Бог Гегеля, — как правильно подчеркивает А. В. Гулыга, — если разобратся по существу, — это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности человека, превращающей реальное в идеальное, а идеальное в реальное» (Гулыга А. В. Философия религии Гегеля. — В кн.: Гегель. Философия религии, т. 1, с. 30).

⁷ Гегель пишет: «Теология, поскольку она не есть просто повторение библейских изречений и выходит за пределы слов Писания, останавливаясь на том, какие именно чувства возникают во внутреннем мире человека, употребляет формы мышления, вступает в сферу мышления. Если употребление этих форм случайно, основано на определенных предпосылках,

Абсолютный дух Гегеля, конечно, несет на себе печать христианского бога, и все же он далек от ортодоксально-христианского его смысла. В учении об абсолютном духе нет места догмам «священного писания», божественной идее Христа, чудесам, а тем более таинству откровения. Понятие «бога—абсолютного духа» совпадает с понятием бытия, субстанции, т. е. по существу наполняется пантеистическим содержанием.

Панлогический пантеизм Гегеля, в котором бог представлен как развивающийся дух, демонстрирующий себя в истории, культуре, религии, природе, нашел широкий отклик в философско-теистических учениях конца XIX и в XX в. В США, куда идеи Гегеля проникли как непосредственно из Германии, так и через английское неогегельянство, эти идеи адаптировались в системах трансцендентального идеализма, в теистических эволюционно-космологических учениях, в «диалектических теологиях», «теологии процесса» и др. Всем этим религиозно-философским построениям была присуща черта, истоки которой коренятся в философии Гегеля; пантеизм постоянно вступал в противоречие с теизмом, подрывая традиционно христианскую идею бога. Впервые высказанная Гегелем крамольная для религии мысль о «смерти бога» прочно вошла в арсенал буржуазной мысли XX в., получила дальнейшее развитие в радикальных теологиях, концепциях «атеистического христианства», «теологии смерти бога» и т. д.

Для понимания идейных истоков основных теологических позиций, сложившихся в американской религиозной мысли, необходимо упомянуть еще об одном мыслителе периода немецкой классической философии. Речь идет о Ф. Шлейермахере, философе и теологе, подвергнувшем критике ортодоксально-догматическое истолкование христианства, давшем новое, психологически-эмоциональное толкование религиозной вере и по-новому поставившем вопрос о функциях теологии.

Согласно Шлейермахеру, религиозный человек — это не этический человек, занятый решением моральных дилемм, как это представлял Кант, и не мыслитель, каким его изобразил Гегель; его религиозность лежит в таких глубинах его личности, которые не поддаются саморефлексии. Религия — это естественное чувство человека перед лицом бесконечности бытия, это — ощущение причастности всех вещей к единству, совершенству, красоте и гармонии Вселенной и одновременно ощущение человеком своей зависимости от бога. Это главное в религии. Что касается интеллектуальных наслоений, то они вторичны, производны и произвольны.

Акцентируя внимание на субъективной, эмоциональной, личностной стороне религии, Шлейермахер тем самым отверг не только значимость философии для понимания религиозного опыта, но и значимость всей традиционной теологии. Его утверж-

предрассудках, то перед нами нечто случайное, произвольное — исследование этих мыслительных форм есть дело одной философии» (Гегель. Философия религии. М., 1977, т. 2, с. 212).

дене о том, что человек ничего не может знать о боге, а только чувствовать его, подрывало идею теологии как вероучения. В концепции Шлейермахера о боге и человеке воспроизводятся многие моменты спинозовского пантеистического учения.

Шлейермахер отверг авторитет Евангелия и христианских традиций, основанных на персонафицированном боге, вере в чудеса и пророчества, в его системе нет места для христианских догм о непорочном зачатии, воскресении, вторичном пришествии и т. п. Все эти догматы основаны на ложном понимании религии как слепого следования догматам церкви и «священного писания» и искажают смысл теологии. Задача христианской теологии, по Шлейермахеру, состоит в выявлении сущности религиозного опыта, в интерпретации присущего верующему человеку самосознания бога.

Перенеся акцент на субъективно-личностную сторону религии, Шлейермахер вместе с тем отвергает антропологический принцип, восходящий к учениям Августина—Ансельма, сущностью которого является идея первородного греха. Человек изначально добр, он естественно предрасположен к познанию божественной природы, для бога он никогда не потерян. Не существует пропасти между богом и человеком. Религиозное чувство в равной мере присуще как верующим, так и неверующим, как христианам, так и нехристианам.

Будучи личностным, религиозное чувство наиболее полно проявляется в религиозном сообществе. Поэтому оно исторично, зависит от культуры. Наиболее зримо религиозный дух проявляет себя в деятельности и истории человечества, в совместной деятельности людей. Присутствуя в этой деятельности, он спасает их от эгоизма, от забвения общей человеческой цели.

Влияние Шлейермахера на последующее развитие религиозной мысли и религиозной идеологии широко и многообразно. Различные стороны его учения использовались самыми различными направлениями, стремящимися освободить христианство от банальностей, анахронизмов и догматики, реформировать его применительно к современности, приблизить его к решению насущных задач верующих. Тем самым Шлейермахер определил главные направления, по которым пошла секуляризация религиозной мысли в XX в. Стерев различие между богом и человеком, он стимулировал появление многочисленных пантеистических антропологических учений, подчеркнув социально-активную функцию религиозного сообщества, он дал толчок для появления различных социально-реформаторских движений — либерального христианства, движения «социального евангелия», христианского социализма и т. д. Заявив об отсутствии принципиальных различий между религиями, он дал теоретические аргументы для экуменического движения. Но главное в учении Шлейермахера состояло в том, что он показал, что никакого интеллектуального доказательства бытия бога дать невозможно; единственное основание теологии — эмпирический факт религиозной веры.

В XX в. религия, а вместе с ней и теология оказываются в социально-культурных условиях, существенно отличающихся от тех, в которых они возникли и сформировались. Урбанизация, создание огромной бюрократической машины госкапиталистической системы, рост социальной и территориальной мобильности населения, новые типы коммуникации, повышение образовательного уровня, появление новых форм организации идеологической жизни и многое другое привели к разрушению остатков феодальных структур, в которых традиционно возникло и существовало религиозное сознание.

Одним из решающих факторов общественного сознания и социальной практики XX в., ведущим к подрыву архаических форм духовно-идеологической жизни, является наука. Происходит колоссальный рост ее социального и интеллектуального статуса. Информация о Вселенной, которую сообщает наука, плодотворность научных методов, практически эффективные результаты ее деятельности оказали огромное воздействие на общественное сознание. Утверждение научного взгляда на мир, т. е. миропонимания, так или иначе сориентированного на науку и считающегося с научными данными о мире, происходит, сознательно или бессознательно, даже в тех областях, которые далеки от науки. Все виды духовной деятельности — будь то философия или теология — вынуждены считаться с этим мощнейшим фактором. В буржуазной философии ориентация на науку сказалась в повороте к исследованию научного знания, в введении в философию взамен априорно-спекулятивных методов заимствованных у наук феноменалистического, апалитического экспериментального и т. д. Объективно это вело к усилению разрыва философии и теологии. Десакрализация мира — основное идеологическое следствие возросшего престижа науки — подрывала почву, на которой зиждилась теология, вела к перманентному кризису религиозного сознания⁸.

Этот кризис, в частности, выражается в стремлении теологии избегать прямой конфронтации с наукой и уходить в сферы, недоступные для строгих и точных методов науки. Хотя современным теологам, за исключением может быть крайних фундаменталистов, не свойственно открытое возведение Библии в ранг астрономического, физического и биологического трактата, тем не менее в ослабленном виде это делается в том смысле, что для

⁸ Это признают и религиозные мыслители. И в прошлом, пишет католический социолог религии Т. Одея (Колумбийский университет), западное религиозное сознание неоднократно переживало кризисы. Они характеризовались столкновением между верой и неверием. «Условия, в которых сегодня живет западный человек, создают для этого вечного и постоянного элемента кризиса новую ситуацию — динамическое и секуляристское общество, воплощающее в себе научное мировоззрение» (*O'Dea Th. The crisis of the contemporary religious consciousness.— Daedalus, 1967, vol. 96, N 1, p. 116*).

бога ищется место в белых пятнах описываемого наукой мира. В богоявленном смысле описывается гипотеза «Большого взрыва», парадоксы квантовой физики, стабильность молекулы ДНК, причины естественного отбора и эволюции природы, появление человека и т. д. И все же основная область религиозного истолкования — это «человеческий мир» и вопросы о свободе воли, месте человека в бытии, смысле жизни и истории, духовном, моральном и ценностном проявлении человека, целостном восприятии бытия. Задача состоит в том, чтобы ограничить сферу научной рациональности успешным предсказанием и контролем над природой, оставив самые сокровенные тайны бытия для теологии. Однако сакрализация как природы, так и мира человека постоянно подрывается растущей экспансией научного и рационально-философского объяснения мира⁹.

Среди научных исследований, подорвавших престиж христианской теологии, особую значимость имели культур-антропологические и исторические исследования религий мира, религиозных культов, их зависимостей от способов организации социальной жизни, уровней культуры, исторических и национальных традиций и др. Новый историко-научный анализ библейских текстов и документов христианской религии серьезно подорвал авторитет собственно богословской — занимающейся толкованием «священного писания» — деятельности теологов. Все эти исследования с разных сторон вели к выводу о релятивности христианской религии, подрывали абсолютистские претензии христианства и универсалистскую парадигму христианской теологии.

Социально-духовные перестройки буржуазного общества и прогресс науки явились причиной того, что процесс секуляризации, начавшийся еще в эпоху Возрождения, развивается невиданно бурными темпами. Из тенденции, которой она была до этого, секуляризация становится главной характеристикой религиозной жизни, формулируется как теоретическая и практическая проблема современной церкви и теологии. В XX в. стало очевидно, что секуляризация — это многоплановый и противоречивый процесс, по-разному проявляющийся на различных уровнях. Он уже не ограничивается отделением церкви от государства, образования, он захватывает статус церкви, религии и религиозного сознания. Секуляризация означает проникновение в религию нерелигиозных структур, размывание граней между религиозной и нерелигиозной жизнью. Происходит общая десакрализация мира — перенос верований и миропонимания с религиозной сферы на нерелигиозную¹⁰. В социальном плане главное

⁹ См.: Science and theology in the twentieth century. Oxford, 1981.

¹⁰ В западной литературе понятие «секуляризация» получило самое различное истолкование. Весьма часто секуляризация отождествляется с десакрализацией. Именно в таком духе определяет ее теолог Х. Кокс. Секуляризация, пишет он, «это освобождение мира от религиозного и квазирелигиозного его понимания, развеивание всех замкнутых мировоззрений, разрушение всех сверхприродных мифов и сакральных символов. Секуляризация знаменует собой „дефатализацию истории“, откры-

в секуляризации — уменьшение социальной значимости религиозных институтов и религиозного сознания. Объективно это означает падение престижа теологов. Противоречивость процесса секуляризации заключается в том, что отделение церкви от государства, размежевание религиозных и нерелигиозных институтов, так же как религиозных и нерелигиозных способов поведения, не тождественны отделению общества от религии и человека от веры и вовсе не означают исчезновения потребности в религии. Религия обмирщается, теряет свой фидеистический смысл, но потребность в религиозном миропонимании и мироотношении сохраняется и постоянно воспроизводится системой отношений буржуазного общества. Религия и религиозная вера остаются неизменным атрибутом общественного сознания. А следовательно, сохраняется социально-идеологическая база для рефлексивной религии — теологии. Последняя тоже обмирщается, поворачивается от сакральных тем к земным, но теологическая деятельность тем не менее продолжает составлять существенную часть интеллектуально-мировоззренческой деятельности буржуазного общества.

Говоря о секуляризации теистической мысли, следует также иметь в виду те институциональные сдвиги, которые произошли в системе религиозного образования. Традиционно теология находилась под эгидой клерикальных учреждений, служила для образования и воспитания служителей культа, для пропаганды политики церкви. В XX в. теология уже не обязательно связана тесными организационными узами с клерикальными учреждениями и клерикальными университетами, колледжами, школами. Преподавательская и исследовательская работа в области теологии может осуществляться на теологических факультетах светских университетов и даже на философских факультетах.

Не связанная жесткими запретами клерикального образования, теология получает формальную свободу для введения теологических новшеств. Вспомним, что в свое время философия получила свободу от теологии, покинув лоно клерикального образования, в настоящее время складывается парадоксальная ситуация: для того чтобы рассуждать недогматически на религиозные темы, теолог должен покинуть собственно религиозные институты и прибегать к тем же организационным формам, которыми располагает философ. Он в настоящее время пользуется принципиально теми же средствами распространения и обсуждения своих идей — публикация книг и журналов, проведение съездов, конференций и т. п. — и рассчитывает примерно на тот же слой читающей публики, что и философ. Если к этому добавить, что религиозно-

тие человеком той истины, что мир находится в его руках и что он не может больше порицать судьбу или фурий за то, что он делает с ним. Секуляризация наступает тогда, когда человек поворачивает свое внимание к запредельным мирам к этому миру и к этому времени (saeculum = „этот настоящий век“). Это то, что Бохёффер в 1944 г. назвал „человеческим повзрослением“» (Сox H. The Secular city. N. Y., 1966, p. 1—2).

теистические произведения сейчас получили широкий доступ на страницы общепублицистических и общественно-научных журналов и книг, то можно сделать вывод о том, что в настоящее время в западных странах сложились достаточно широкие условия для диалога и взаимовлияния теологии и буржуазной философии.

Не менее противоречивое воздействие оказал процесс секуляризации на отношение теологии к церкви и массовым религиозным сознанием. В традиционном теизме теология выполняла роль оправдания институциональной структуры церкви и нормативную роль по отношению к религии. Секуляристские сдвиги, которые произошли как в церкви и религиозной практике, так и в самой теологии, сделали проблематичным выполнение этих ролей. Современная церковь все более вовлекается в социокультурную и политическую деятельность, в ней все больше преобладают местные интересы. Сама религиозность людей подчас принимает причудливые неконфессиональные формы, далекие от традиционных представлений об «истинной религии». У ортодоксально настроенных теологов такого рода религиозная активность расценивается как подмена сакрального профанным, как отход от подлинно религиозной деятельности. Теологи, считают они, не должны отказываться от своей нормативной роли по отношению к церкви и религии, она обязана внушать церкви, что ее миссия состоит не в том, чтобы заниматься реформистской деятельностью, а учить вечным христианским истинам, транслировать Евангелие в современную культуру, не подменяя культурнической деятельностью религиозно-духовный смысл Евангелия. Представители модернистских взглядов занимают другую позицию: теология должна прислушиваться к новым движениям церкви, учиться видеть в них новое проявление религиозности, различать знаки «присутствия божественного» во внешне земной деятельности людей. Теологии следует отказаться от нормативных претензий по отношению к церкви и религии и сосредоточить свои усилия на осмыслении происходящих перемен с точки зрения христианской идеи. С другой стороны, эта модернизаторско-адаптационная деятельность теологов встречает недоверие и подозрительность со стороны традиционистски настроенной публики, мало сведущей в теологических тонкостях¹¹.

Как бы то ни было, для того чтобы идти в ногу с временем, современная христианская теология вынуждена адаптироваться к изменившимся условиям и существенно пересматривать проблематику и язык классического теизма. Особенностью религиозного сознания и теологического мышления является то, что в них по-

¹¹ Теолог Л. Гилки свидетельствует, что признание теологами историчности доктринальных положений Евангелия, рассмотрение мифов творения, грехопадения, непорочного зачатия и т. п. как символов, которые требуют перевода на язык современной культуры, делает педоверчивыми широкие массы верующих и ведет их к отчуждению от интеллектуального лидерства церквей (см.: *Gilkey L. Social and intellectual sources of contemporary protestant theology in America.*— *Daedalus*, 1967, vol. 96, N 1, p. 72).

стоянно сосуществуют на первый взгляд разноразличные, а на деле взаимодополняющие процессы адаптации и консервации; новаторство уравнивается ортодоксией, модернизму противопоставляется фундаментализм. Классические теистические позиции прошлого здесь не отбрасываются, они постоянно воспроизводятся, вновь прочитываются и обосновываются. Доказательства бытия бога Августином и Ансельмом, дуализм веры и знания Фомы Аквинского, демаркация философии и теологии Лютером и т. д. вновь и вновь реставрируются и «проигрываются» в религиозной мысли XX в. (утверждение папой Львом XIII в 1879 г. томизма официальной теологической доктриной католической церкви показательным и для других форм христианской теологии в смысле реставрации позиций и идей прошлого). В теологии всегда присутствует линия на сохранение ее исконного мистического и фидеистического содержания.

Как уже говорилось выше, теологическая мысль так никогда и не смогла оправиться от того теоретического поражения, которое нанесли ей английский сенсуализм, философия Просвещения и немецкая классическая философия. Наиболее сильный удар ей нанес марксизм. Классики марксизма предложили принципиально новый подход к религии, связав этот феномен с процессами отчуждения, захватившего все сферы классово-антагонистического общества. Исторически возникнув как фантастическое отражение в головах людей господства над ними природных сил, религия затем переросла в особый способ усвоения отчужденных от человека общественных сил и моральных императивов. «...Религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью»¹². Маркс подчеркнул, что для понимания и преодоления религии недостаточно свести ее к саморазорванности земной основы, как это сделал Л. Фейербах. Последняя «сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия»¹³. Классики марксизма исходили из того, что по своим гносеологическим корням религиозная мысль сродни идеалистической философии, но вместе с тем они не отождествляли их. Религия выступает не против определенной системы философии, но против всякой фи-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 414.

¹³ Там же, т. 42, с. 265.

лософии, в том числе и идеалистической, в силу ориентации философии на логико-рефлексивное мышление. Религиозная мысль всегда ориентирована на религию. «Религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс, а как раз этого обычно не бывает у представителей философских школ»¹⁴.

Вся последующая религиозная мысль вынуждена была вести полемику с марксизмом. Она ведется либо в форме попыток открытого опровержения, либо — что особенно типично для нашего времени — в форме адаптации отдельных положений марксизма к специфическим теоретико-идеологическим конструкциям того или иного направления. Стремясь показать совместимость марксизма с религией, религиозные мыслители в то же время выхолащивают его атеистическую суть.

Кризис теологической мысли в XX в. наиболее ярко сказался в потере теологией своего традиционного предмета. Теология, строго говоря, уже не является «словом о боге», богоучием. Из разговора о «божественном объекте» она превратилась в разговор о земных делах человека.

Если попытаться определить основное следствие потери теологией своего предмета, то оно заключается в том, чтобы усмотреть во всех проявлениях социальной и духовной жизни «лик божественного». Теология уже не ограничивается своей традиционной сферой — сферой морали. Все области социально-духовной практики используются для доказательства «присутствия божественного» — экзистенциальные и смысложизненные проблемы (экзистенциалистские и антропологические варианты теологии), проблемы истории и социальной жизни («социальная теология», «политическая теология»), космологически-эволюционистские идеи («теология процесса», теийардизм), проблемы культуры («теология культуры») и др. В поисках обоснования своего предмета современная теология привлекает идеи практически всех философских теорий — экзистенциализма и феноменологии, неопозитивизма и философии языка, герменевтики и философской антропологии. Философия перестала быть основной областью теологических спекуляций. Широко привлекаются идеи других дисциплин — социологии, истории, культур-антропологии, лингвистики, этнологии, психологии. Особенно широко используются материалы психологии религии и социологии религии — областей знания, получивших в США особенно большое развитие¹⁵. Наконец, по-

¹⁴ Там же, т. 19, с. 308.

¹⁵ Среди американских психологов и социологов религии есть и позитивистски настроенные исследователи, и ученые, тяготеющие к материалистической трактовке религии. Но немало среди них и таких, которые защищают религиозно-апологетические взгляды, тем самым смыкая эти дисциплины с теологией. Но даже нерелигиозные концепции религии зачастую представляют собой косвенную защиту религии. Например, в американской социологии религии в течение длительного времени господствовала функционалистская точка зрения, согласно которой в каждом обществе имеется некоторая религиозная или религиоподобная

вой сферой, в которую вторгается теология и которую она использует в своем стремлении охватить христианским миропониманием как можно больше сфер духовной культуры, является искусство¹⁶.

Ослабление значимости церковной догматики, стремление теологии говорить на языке современной культуры, точнее, на многообразных языках различных культур, распадение единого проблемного поля теизма обусловили другую характерную черту современной теологии — ее плюрализм. Теизм сегодня существует в форме множества порою не только конфликтующих, но и взаимоотрицающих теорий. Применительно к протестантизму, например, сейчас говорят о существовании четырех моделей теологии — ортодоксальной, либеральной, неоортодоксальной и радикальной¹⁷. Однако многоликость современного теизма не означает отказа представителей различных теистических теорий от претензии на универсализм. Парадигма христианской теологии включает в себя универсалистский принцип. Этот принцип вытекает из самого существа теологии, из ее претензий на выражение существа христианского учения, на то, чтобы быть «словом о боге» — универсальной абсолютной причине сущего.

У советского читателя естественно возникает вопрос, каким образом теология, фактически не имеющая своего предмета, продолжает функционировать в системе буржуазного общественного сознания и принимается многими образованными людьми за «учение», за дисциплину, обладающую признаками интеллектуальной деятельности? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо снова вернуться к структуре теологии.

Как уже говорилось выше, в теологии обычно выделяют два уровня или два этажа — «теос» и «логос». Предполагается, что первый этаж является объектом теологии, второй — «слово» — средством или методом раскрытия «божественного объекта». Но если мы ограничимся этими двумя уровнями, мы не сможем объяснить живучесть теологии, ее современную теоретическую активность. Принятие «теоса» в качестве предмета сделало бы

система верований и институтов, которые необходимы для функционирования общества и достижения им единства и стабильности. Эта точка зрения предполагает, что религия является постоянным фактором в движении общества, который сохранится и в будущем. (В советской литературе серьезный анализ американских психологических концепций религии содержится в кн.: *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии. М., 1972).

¹⁶ Эта тенденция современной религиозной мысли достаточно детально исследована в книге «Философия. Религия. Культура» (М., 1982). Авторы ее справедливо отмечают, что «если всевозможные варианты теоретического „синтезирования“ осуществляются, как и прежде в истории христианства, с помощью идеалистической философии, то попытки оживления религиозных, „сакраментальных“, богоискательских настроений предпринимаются в наиболее „открытой“ сфере, способной воздействовать на духовный мир значительной части общества: в области художественной культуры, искусства» (с. 9).

¹⁷ *Tracy D.* Blessed rage for order: The new pluralism in theology. N. Y., 1975.

теологию бессодержательной, а всю ее многовековую историю превратило бы в историю мистификации (усматривать причину живучести теологии в кознях и хитростях церкви было бы чересчур большим упрощением).

А между тем история теологии — это реальная история. И эта реальная история возможна потому, что у теологии был и есть свой действительный, а не мнимый предмет. Однако этот предмет находится в совершенно иной плоскости, нежели запредельное бытие бога, он находится в социально-идеологической, социально-психологической и духовно-практической областях, т. е. там, где действует и воспроизводится массовое религиозное сознание. Различные типы теологии — это только вторичные мыслительные конструкции, введенные для уразумения, объяснения и апологетики вполне реального социального явления — религиозной веры¹⁸. Исторический, подтверждаемый факт, что религия всегда существовала и что религиозность людей может возникать спонтанно, вне зависимости от теологии и каких-либо мыслительных конструкций, служит в руках теологов главным «верификационным» аргументом в пользу правомерности и насущности рефлексии о предмете религиозной веры¹⁹.

Недооценка земных корней теологии, ее реального предмета и объекта может вести к смещению акцентов при анализе и критике теологии и, что для нас особенно важно, может представить в неверном свете отношение философии и теологии.

Если исходить из того, что теология обосновывает свой предмет фактом веры, тогда становится более понятным ее особое отношение к философии — ее довольно произвольное обращение к философским идеям и теориям и одновременно ее ускользаемость от философской критики. История взаимоотношения философии и теологии дает нам массу примеров, говорящих о том, что теология могла вступать в тесный союз с философией, могла частично ассимилировать те или иные философские идеи, а затем отказываться от них — это в целом не подрывало ее существования.

¹⁸ М. Хайдеггер был совершенно прав, когда в своей статье «Феноменология и теология» писал, что теология ни в коей мере не является наукой о боге, бог не является предметом ее исследования, подобно тому как, скажем, животные — тема зоологии. Ее предметом является вера, и она основывает себя через веру. Считая теологию фактологической наукой о вере, Хайдеггер мыслил ее отношение к философии по аналогии с отношением любых других позитивных наук к философии (см.: *Heidegger M. Phänomenologie und Theologie.* — In: *Heidegger M. Phänomenologie und Theologie.* Frankfurt a. M., 1970, S. 13—33).

¹⁹ Характерно, например, что Сергей Булгаков, представитель откровенного богословия, потративший немало красноречия на доказательство достоверности «личной встречи» с божественным, решающим аргументом в пользу реальности трансцендентного предмета теологии все же считает факт существования у народов мира религиозной веры. «Кто не хочет признать единственно простой и естественной гипотезы религиозного реализма, тот должен противопоставить ей теорию массовых галлюцинаций и иллюзионизма... выдумки жрецов» (*Булгаков С. Трансцендентальная проблема религии.* — В кн.: *Вопросы философии и психологии.* М., 1914, с. 590—591).

С этим же связана удивительная изменчивость способов доказательства бога; эти доказательства могут быть онтологическими, космологическими, телеологическими, моральными, историческими и даже «безбожными» (например, «теология смерти бога»). Теоретическое опровержение этих доказательств в целом не подрывает существование теологии как определенной формы интеллектуальной активности. Какие бы веские теоретические аргументы философия ни выдвигала против теологии, последняя, потерпев очередное теоретическое поражение, ищет и находит новые аргументы в пользу своей правомерности и законности.

Живучесть теологии понятна. Теоретические аргументы буржуазной философии, как правило, не затрагивали главного, оставляли в руках теологов самый сильный аргумент — потребность людей в религии.

В сущности предметы теологии и философии не перекрещиваются, они лежат в различных плоскостях, основываются на различных формах познавательной-теоретической активности. По самому своему определению философия есть бескомпромиссное, не связанное никакими запретами вопрошание и поиск ответов, которые, по предположению, подвержены обсуждению, критике, проверке, корректировке и опровержению. Теологическое вопрошание есть мнимое вопрошание уже потому, что ответ существует до того, как задан вопрос²⁰. Теология и философия вступают в конкурентное отношение и по видимости выступают в одной плоскости потому, что теология не ограничивается констатацией факта религиозной веры, вероучением, а, основываясь на этом факте, посягает на выполнение философских функций в культуре, т. е. функций миропонимания и мироотношения. Теология не может выполнять нормативную роль по отношению к религии, не имея определенного теоретического оправдания. Без системы философских аргументов она не может иметь видимость учения. Она с необходимостью обращается к философии, «питается философией», произвольно заимствуя отдельные ее идеи и теоретико-методологические средства.

Одним из постоянных императивов теологии является построение теоретического варианта метафизики. Как правильно отмечал Кант, хотя на метафизические вопросы невозможно найти рациональные ответы, тем не менее они с неизбежностью возникают. Любой вариант теологии с неизбежностью сталкивается с вопро-

²⁰ Это различие очень хорошо зафиксировал М. Хайдеггер во «Введении в метафизику». Философия, пишет Хайдеггер, есть вопрошание «наивных» вопросов и попытка ответить на эти вопросы. «Тот, для кого Библия есть божественное откровение и истина, имеет ответ на вопрос „Почему есть сущности, нежели ничто?“ даже до того, как он задан: все что есть, за исключением самого бога, создано им, бог сам, несотворенный творец, „есть“». Поэтому, делает вывод Хайдеггер, «„христианская философия“ есть круглый квадрат и ложное понимание». Что касается теологии, то ее сфера должна быть ограничена пониманием факта веры и не выходить в область бытийственных вопросов (Heidegger M. An introduction to metaphysics. New Haven; L., 1968, p. 6—7).

сом о характере их предельных оснований и конечных предпосылок.

Дело в том, что во всяком учении, построенном на религиозной вере и сублимирующем понятие бога, в понятие бога включается не только определенное моральное, идеологическое содержание («всеблагодать», «совершенство», «любовь» и т. п.), но и определенный онтологический смысл. Во-первых, необходимым компонентом любого представления о боге является максима «*creatio ex nihilo*». Эта максима утверждает, что мир сотворен из ничего. Мир не является самопричиной — его причина находится в боге. Иначе говоря, «материальным источником» действительности является небытие. Во-вторых, сотворенный мир признается субстанционально иным по сравнению с богом. Отсюда, разрывность действительности на два бытия, дихотомичность бытия. В-третьих, предполагается, что бог — это наиболее истинная реальность и высшее бытие. Отсюда следует, что наличное бытие, ощущаемый, предметный мир представляет собой только видимость, скрывающую за собой истинную реальность²¹. Очевидно, что такого рода онтологические предположения требуют представления логически последовательных доказательств, рационального обоснования. Без рационального обоснования теология не может претендовать на теоретичность, теряет видимость интеллектуальной respectableности. Парадокс теологии состоит в том, что как только она предпринимает шаги по рациональному обоснованию онтологии, она с необходимостью превращается в философскую деятельность, теряет свое фидеистическое содержание.

Одним словом, и в случае метафизического обоснования религии, и в случае отказа от такого обоснования теология находится в опасности потери собственно теистического содержания и постоянно подвергается угрозе потери статуса «учения».

Вот почему проблема метафизики занимает существенное место в борьбе философии и теологии. Отношение к метафизике в американской теистической мысли имеет ряд особенностей, проистекающих из своеобразия социокультурной практики США, специфики ее религиозной жизни, исторических и интеллектуальных корней ее формирования. Поэтому, прежде чем обратиться к конкретному рассмотрению религиозной мысли США XX в., напомним некоторые из этих особенностей.

3. РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ В США, ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Для формирования теистической мысли в США существенное значение имел ряд факторов исторического, культурного и религиозного порядка. С самого начала возникновения этой страны,

²¹ Этот парадокс теизма является предметом серьезного беспокойства современных религиозных мыслителей. Как признает М. Кейвел, «несмотря на различия по другим вопросам, главные религии всегда были едины в убеждении, что то, что мы принимаем за реальность, — тело, физи-

т. е. еще в колониальный период, религия и церковь были весьма важными институтами американского общества. Значительная часть иммигрантов из полуфеодальной Европы устремлялась в Новый Свет в значительной мере по религиозным соображениям, в поисках условий для свободного проявления своей веры. И первым шагом их на этой земле было восстановление «подлинной» религии и «истинной» церкви. У религиозно настроенных колониалистов теологические учения, привезенные из Европы, являлись важнейшим идеологическим оружием в политических битвах того периода. Сложившиеся в процессе политически-теологических дискуссий характерно американские религиозные традиции оказали огромное воздействие на тип государственных и общественных институтов, систему правовых и моральных регулятивов, на особенности урбанизма и капитализма и развитие классовых отношений. Теологические изыскания и теократические утопии Джона Коттона, Томаса Хукера, Роджера Уильямса, Джона Эллиота и других, мечтавших установить в Америке «Новый Израиль», реализовать христианский идеал общежития, обусловили сильную струю религиозности в либеральной буржуазной идеологии. Не менее ощутима роль этих традиций в формировании светской американской мысли, которая редко выходила за их рамки²².

Вместе с тем с принятием конституции США и образованием в 1776 г. американского государства церковь была отделена от государства, а религия стала рассматриваться как личное дело граждан, не связанное обязательно с какими-либо государственными или церковными институтами. В период свободного предпринимательства акт веры представлялся таким же индивидуальным делом, с которым каждый человек обращался свободно, как и хозяйственная деятельность. Господствующий тип идеологии домонополистического капитализма — либерализм узаконивал и уравнивал в правах различные формы религии и теизма. Формальное провозглашение религиозных свобод, в том числе и свободомыслия, на практике отнюдь не означало равных условий для защиты теизма и атеизма. Сложившаяся в США система ценностей и представлений об общественных регулятивах деловой и личной жизни заранее обрекала на неудачу проповедь безбожия и критику религии.

ческие явления, все, с чем мы ложно и безнадежно пытаемся отождествить себя,— есть иллюзия; мы ошибочно принимаем сумму нашей Вселенной за ее субстанцию; но когда мы „закрываем глаза“ на этот мир... мы начинаем „видеть“. Поэтому вся современная религиозная мысль нацелена на то, чтобы обосновать органическое единство бога и мира» (*Cavell M. Vision of a new religion.— Saturday Rev., 1970, Dec. 19, p. 13*).

²² См.: *Паррингтон В. А. Основные течения американской мысли. М., 1962, с. 43—130.* «В Америке,— пишет Паррингтон,— ...XVII век был *saeculum theologicum* (веком богословия.— *Н. Ю.*), а XVIII век — *saeculum politicum* (веком политики.— *Н. Ю.*). Самый прямой и вернейший путь к познанию духа того времени — это тернистый путь изучения тогдашней богословской и политической полемики» (Там же, с. 37).

Доминирующее положение среди всех прочих религий в США занимал протестантизм. Поначалу это был кальвинизм, который, как писал Ф. Энгельс, доставил «идеологический костюм для второго акта буржуазной революции, происходившего в Англии»²³. Кальвинизм — это наиболее реакционная часть протестантского богословия, в которой упор делался на абсолютности божественной воли, божественном предопределении, извечной греховности человека, его несвободе. В дальнейшем в результате политическо-богословской полемики, а еще больше под влиянием складывающейся практики кальвинизм был вытеснен лютеранством, постулаты которого оказались более созвучными буржуазно-демократической идеологии. В лютеранской форме протестантизма божественное бытие удостоверяется мистическим актом веры индивида, а не светской или церковной властью или умозрительным доказательством божественного порядка Вселенной. Суверенность акта веры вполне сочеталась с духом индивидуализма, свойственного американской буржуазной идеологии²⁴.

Господство протестантизма определило антиинтеллектуалистское и антиметафизическое настроение американской теистической мысли. Отсутствие в протестантизме единой авторитарной церкви с развитой институциональной структурой, многообразие протестантских деноминаций, пестрота религиозных установок в них оказали существенное влияние на характер протестантской теологии, определили многообразие ее форм. В протестантизме не было цельной системы доктрин, освещающих институциональную структуру церкви — литургическую, иерархическую и т. п., не было традиций схоластики и вообще более или менее прочных теологических традиций. Богословские системы Кальвина, Лютера весьма вольно и свободно интерпретировались применительно к особенностям американской культуры и практики, буржуазно-либеральной идеологии свободного предпринимательства²⁵.

Это послужило основой для дальнейшего, более интенсивного, чем в Европе, развития процессов секуляризма. Хотя религия являлась (и является) непременным атрибутом культуры и идеологии, трансцендентная ее сторона не имела существенного значения²⁶. Для религиозного настроения американцев всегда было

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 315.

²⁴ В трех основных протестантских деноминациях США — конгрегационализме, пресвитерианской и епископальной церквях — отвергалось схоластическое толкование божественной истины и подчеркивалась абсолютная достоверность «личного», «откровенного» ее постижения, а также индивидуальный для каждого человека путь к ее обнаружению.

²⁵ В свое время Макс Вебер, исследовавший место протестантизма в социально-экономической структуре капитализма, указывал на то, что протестантизм на своем языке освятил общие нормы буржуазной морали эпохи *laissez faire* с ее культом личной инициативы, предпринимательства, личной ответственности (см.: Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма. — Атеист, 1928, № 26, с. 21—22).

²⁶ Подчеркивая «внутренний секуляризм» американской религии, теолог Л. Гилки вкладывает в это понятие следующее: во-первых, «дорациональное чувство, весьма живое и широко распространенное в городских

характерно преимущественное внимание к посторонней жизни и отсутствие интереса к понятиям, когда-то игравшим важную роль в религии, — «конечному спасению», «божественному правосудию», «загробному воздаянию», «раю и аду» и т. п. В качестве первостепенных выдвигались проблемы личности и общества, выработка жизненных ориентиров, определение моральной позиции по отношению к социальным и политическим вопросам и т. п. Ярким проявлением секуляризма является движение «социального евангелия», но своей кульминации оно достиг в наши дни в так называемой «теологии смерти бога» (death-of-God-theology). Секуляризм американской религии и теологии объясняется не только особенностями исторического формирования религии или спецификой американской культуры и «американского духа», но тем немаловажным обстоятельством, что церковь в США, являясь важным атрибутом национальной жизни, концентрировала свою деятельность главным образом вокруг социальных проблем, и поэтому теология была призвана вырабатывать новые теоретические формы для обоснования социальной деятельности церкви²⁷.

Пренебрежительное отношение к трансцендентной и фидеистической сторонам религии, акцент на прагматически-практические аспекты в ущерб теоретически-философским делали в США относительно легким союз теологии со светскими формами культуры, в том числе и с наукой. Правда, условием этого союза была посылка о внеположности религиозных и естественнонаучных проблем, их методов и логик рассуждения, однако на практике эта посылка редко соблюдалась. Вот почему американская теологическая рефлексия никогда не отличалась «религиозной чистотой», линии демаркации между религиозной и нерелигиозной мыслью были всегда нечеткими, а тенденция на «обновление» теологии при помощи идей светской культуры — наиболее явной. На протяжении всей ее истории она по своему характеру была соответственно более «модернистской», «эволюционистской», «эмпирической», «психоаналитической» или «социальной», чем в Европе.

элементах культуры, которое можно определить как веру в то, что реальность истины и ее ценность лежат только в наблюдаемом мире природы, общества и человека, а не вне его; и второе — дух культуры, которая не признает никакой трансцендентной сферы и в которой ничего не мыслится необходимым» (*Gilkey L. Social and intellectual sources of contemporary protestant theology in America.— Daedalus, 1967, vol. 96, N 1, p. 82*).

²⁷ По мнению Гилки, то обстоятельство, что в европейском опыте, культуре и практике отложилась многовековая борьба церкви и государства, светской и религиозной мысли, а в Америке, начавшей строить отношения государства и церкви в эпоху Просвещения, такого опыта не было, объясняет тот современный факт, что «если в Европе общее настроение отмечено апатией к церкви и ее традициям, в США религия принята как неотъемлемый элемент культуры и национальной жизни» (*Gilkey L. Social and intellectual sources of contemporary protestant theology in America, p. 76—77*).

С самого начала американская теологическая рефлексия по своей направленности была этически-моральной. За исключением Дж. Эдвардса, все известные теологи в Америке были преимущественно моральными философами. У. Глэдден, У. Раушенбуш, Рейнольд и Ричард Нибуры, пропагандисты «земного евангелия» в той мере занимались теоретически-философскими проблемами теологии, в какой они имели отношение к морально-этическим проблемам. Наиболее влиятельные религиозно-теологические движения — либеральная теология и неоортодоксия — также акцентировали свои усилия на этико-социальных проблемах.

В XX в. морализм американской теистической мысли все более пронизывается психологизмом. По мере освобождения американского богословия от засилья кальвинизма, постулировавшего абсолютный божественный деспотизм и несвободу человеческой воли, и поворота к идеям Лютера, помещающего источник религиозности в «сердце верующего», а также под воздействием идей Шлейермахера и неокантианства центр тяжести в толковании религии все больше перемещается в сферу субъективно-личностного, психологически-эмоционального. Аргументы от вероучения подменяются аргументами от «переживания». Утверждению взгляда на религию как явление сугубо психологическое и притом индивидуальное немало способствовал У. Джемс. Его труды по психологии религии (и в особенности его книга «Многообразие религиозного опыта», в которой религия сводится к «религиозному опыту», к системе субъективно значимых переживаний верующего) оказали огромное влияние не только на американскую психологию и социологию религии, но и теологию²⁸.

Все более усиливающийся в XX в. акцент на психологическое и субъективно-личностное несомненно обусловлен объективными социальными процессами — той новой ролью, которую призвана играть религия в условиях социальной и духовной разобщенности буржуазного общества, тем содержанием, которое вкладывает в нее индивид, стремящийся преодолеть отчуждение, разобщение, обезличивание и т. д.

Однако главную роль для такого смещения акцентов сыграли научно-теоретические факторы. Вплоть до XIX в. религиозная мысль все еще пыталась отстаивать свое право на обладание истиной о мире. В XX в. наука вынуждает ее признать, что знание о фактах — естественнонаучных и социальных — достигается научными исследованиями, рациональной деятельностью, а не дается в откровении или путем спекулятивно-богословских рассуж-

²⁸ «По существу своему, — писал Джемс, — религия есть частное явление, имеющее только индивидуальное значение и, как таковое, не поддающееся объективной формулировке». Джемс определял религию как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает божеством». Религия интерпретируется им не с точки зрения ее теологической или метафизической последовательности, а с точки зрения моральной помощи в достижении самоинтеграции человека (см.: Джемс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, с. 26—27).

дений. Увеличение значимости точных наук, зримость и эффективность научной деятельности, «освязаемо» воздействующей на практически-обыденную жизнь, не только существенно подняли статус науки, но и способствовали распространению среди широкой публики нового образа науки, в котором научная рациональность отождествляется со стандартом интеллектуальной деятельности вообще. Научная истина принимается за универсальную, конечную истину. Под давлением практики научной деятельности теология вынуждена отказываться от взгляда на религиозные истины как воплощение «объективной информации о Вселенной» и подвергнуть пересмотру само понятие «религиозной истины». Последняя уже не рассматривается как «фактуальная» (как содержащая «божественную информацию» о природных, моральных, духовных и т. п. фактах) или как «буквальная» (например, буквальность библейских мифов сотворения), а как формулировка на языке определенной культуры содержания особых уровней «религиозного опыта» — «религиозного сознания», «религиозного чувства», «морального сознания», «экзистенциальных глубин» и т. п.

В религии, как и в теологии, подчеркиваются те моменты, которые связаны с мироотношением индивида, с его морально-этическим поведением и психологическим переживанием, и значительно меньше моменты, связанные с миропониманием, теоретическим обоснованием религиозного мировоззрения, разработкой метафизического учения, онтологических доказательств бога²⁹. Пренебрежительное отношение к метафизически-онтологической стороне религиозного мировоззрения объяснялось не только особенностями протестантской религии, но и присущими американской мысли традициями антиинтеллектуализма. В философии Р. У. Эмерсон и У. Джемс в разной манере выразили то настроенное американской мысли, которое характеризовалось недоверием к интеллектуализму и всякому умозрению, убеждением в преимуществах «непосредственного созерцания», «обычного взгляда на мир» перед «погрязшим в софистике интеллектом». Американскому антиинтеллектуализму была присуща изрядная доля романтизма и популизма (который нередко означал враждебное отношение не только к интеллектуальности, но и к интеллигенции)³⁰. Если европейский антиинтеллектуализм, возникший как

²⁹ «Когда в Америке появились первые творческие теологические идеи... — пишет Гилки, — они были ориентированы скорее на „делание“ религии, нежели на придание религии систематической интеллектуальной формы» (*Gilkey L. Social and intellectual sources of contemporary protestant theology in America*, p. 49).

³⁰ Конечно, ни Эмерсон, ни Джемс сами не были настроены враждебно против интеллигенции, но, как правильно замечает Мортон Уайт, «их взгляд, согласно которому прямой путь к истине лежит через чувства, весьма легко может вдохновить мещански настроенного антиинтеллектуала на мысль, что его способности к достижению знания превосходят те, которыми пользуются профессора и ученые» (*White M. Reflection on anti-intellectualism.* — *Daedalus*, 1962, vol. 91, N 3, p. 467).

реакция на немецкий панрационализм, выступал как теоретическое обоснование иррационализма, американский антиинтеллектуализм, умалив значение интеллекта по сравнению с «чувством», «непосредственным видением» и т. п., выражал недоверие теоретической деятельности как таковой, а вместе с этим и занятиям интеллектуалов по сравнению с занятиями практически действующих людей³¹. Поэтому критика метафизики, непринятие ее очень часто здесь тождественны антитеоретизму, пренебрежительному отношению к философскому доказательству «конечных принципов» и «предельных оснований».

К особенностям религиозной ситуации в США следует также отнести неравное положение, которое в течение длительного периода (вплоть до второй трети XX в., а по мнению некоторых авторов, и по сей день) в этой стране занимают католическая религия, католическая церковь и католическая мысль. Во второй половине XIX в. и в первые десятилетия XX в. в Америку хлынул поток иммигрантов из католических стран Европы и Латинской Америки, составивший значительную часть американского населения (я большую часть рабочего класса). Однако положение католической церкви существенно отличалось от положения протестантских церквей. Она считалась филиалом Ватикана и в этом отношении если и не совсем чужеродным, то и не подлинно американским институтом. Как в практической, так и теологической активности католиков усматривали «козни Рима». Считалось, что католицизм с его моральной негерцимостью, освещением светской и духовной иерархии, консерватизмом, с его подчеркиванием приоритета верховной власти над индивидом несовместим с республиканизмом и противоречит идеалам американской демократии.

Предубеждения относительно католической церкви распространялись и на католическую философию. Развитие католической философии началось в этой стране, как и в Европе, с конца XIX в., т. е. после провозглашения в 1879 г. папой Львом XIII в энциклике «*Aeteri Patris*» учения Фомы Аквинского официальной философией католической церкви. В неотомизме, как известно, имеется развитая система метафизики, в нем большое место отводится обсуждению теоретических проблем теологии — веры и знания, имманентного и трансцендентного, теологии и науки, философии и теологии и т. д. Но в то время как в европейской католической мысли эти «высокие» проблемы связывались с актуальными проблемами идеологии, политики, социальной практики, американская католическая мысль в течение долгого периода вынуждена была ограничиваться преимущественно метафизической проблематикой. Высказывания католических теологов по проблемам права, государства, демократии рассматривались как

³¹ «В Америке... — пишет Мортон Уайт, — агрессивного антиинтеллектуала поддерживали не столько его собственная вражда к суперрационализму аристократических теорий, сколько романтически ориентированные популисты» (Ibid.).

проявления «диктата Рима». Но если «собственная» католическая философия активно не участвовала в идейных битвах того времени, полемика с католицизмом и неотомизмом в частности пронизывает все писания протестантских теологов, так же как и светских философов.

После второй мировой войны отношение в США к католицизму меняется. Характерно, однако, что в то время как в социально-политической области представителям католической церкви удалось укрепить свои позиции, в интеллектуальной жизни этот процесс протекает значительно медленнее³². Как бы то ни было, в целом происходит явная американизация католической философии. Традиционные формы американской философии оказывают мощное давление на католическую философию, заставляя последнюю приспособляться к господствующему стилю мышления. Характерно, что ориентации католической философии на те или иные формы светской философии становятся определяющими как в размежевании различных течений католической мысли, так и в сближении католической теологии с протестантскими формами теологии. На почве заимствования одних и тех же идей светских форм философии происходит процесс взаимного проникновения католической и протестантской религиозной мысли (например, католический экзистенциализм приобрел гораздо больше общих черт с экзистенциалистским протестантизмом, чем с католической аналитической философией или традиционным неотомизмом).

В русле общего экуменического движения за сближение различных типов религий, переступания казавшихся ранее непреходимых границ между религиями, аналогичный процесс пересмотра традиций и догм происходит и в протестантской теологии, который может выливаться, например, в попытки создания вариантов протестантской схоластики с метафизическими и онтологическими построениями, выдержанными в духе традиций католической философской мысли (например, теологически-философская система Ч. Хартсхорна).

Необходимо сказать и еще об одной черте американской религиозной мысли — ее способе заимствования европейского теологически-философского наследия. «Америка,— писал В. А. Пар-

³² В 1951 г. католик Дж. Коллинз, обозревая развитие католической философии за последние четверть века, отмечает враждебность философской элиты к католической философии. «Схоластика рассматривается как яркий пример опасного контроля, осуществляемого с помощью религиозной догмы и епископальной дисциплины над философией» (*Collins J. A quarter century of American philosophy.—New Scholasticism, 1951, vol. 25, N 1*). В середине 60-х годов настороженное отношение американских интеллектуалов к католической мысли продолжает оставаться, католиков критикуют за догматический способ мышления, за внедрение антиинтеллектуализма и т. п. (см.: *Evans J. W. Has the catholic intellectual a future in America? — Sociol. of Education, 1965, vol. 38, N 2*). И в конце 70-х годов католические авторы констатируют существование у академической элиты предубеждений относительно католицизма (см.: *Greely A. M. An ugly little secret: anti-catholicism in North America. Kansas City, 1977*).

рингтон, — детище двух континентов, и ее основные черты невозможно раскрыть в отрыве от любого из них»³³. Системы европейской мысли из поколения в поколение утверждались в американских условиях, смешивались с учениями и идейными устремлениями, возникшими в самой Америке, и порождали системы, существенно отличающиеся от европейских источников. Теологически-философские учения получали в Америке новую интерпретацию, новое звучание в силу большего многообразия религиозных деноминаций, большей секуляристской направленности американской мысли и враждебности ко всякой догматике. Американизации подвергались как теологические, так и философские учения. Учения Кальвина и Лютера, Шлейермахера и Барта, так же как неокантианство, неогегельянство, экзистенциализм и неопозитивизм, перерабатывались столь радикально, что результат переработки дает возможность говорить о собственно американской теологической мысли. С развитием американской философии — появлением «классических» систем трансцендентализма, прагматизма, персонализма, неореализма, аналитической философии — процесс американизации теистической мысли становится еще более явным.

Наконец, для того чтобы понять особенности исторического движения религиозной мысли и происходящие в ней вытеснения одних форм другими, необходимо иметь в виду ее сложные отношения с философией, а также специфику исторического движения последней. Происходящие в философии смены парадигм, стиля мышления, представлений о назначении философии прямо или косвенно влияли на проблематику и трансформацию моделей религиозной мысли.

Американская философия в XX в. резко распадается на два периода, водоразделом для которых послужила середина века. В первый период на авансцене философии фигурировали «классики» — Ч. Пирс, Дж. Ройс, У. Джемс, Дж. Дьюи, Дж. Сантаяна, А. Уайтхед, а также концепции реалистов, персоналистов, натуралистов. Новаторские интенции, присущие философии этого периода, не были столь радикальными, чтобы вовсе порвать с традиционистским пониманием философии. Перестав быть «изящной словесностью» и «благородной традицией», какой она была в XIX в., философия вместе с тем еще была далека от того, чтобы превратиться в специализированную область знания. В этот период предполагалось, что философско-рефлексивная деятельность должна охватывать все сферы духовной и практической жизни, не только науку, но и мораль, искусство, политику и, конечно, религию. Понимаемая как «мировоззрение», обращенное к широкой аудитории, философия включала в себя как теоретико-познавательные и методологические проблемы, так и проблемы «предельных оснований» человеческой жизни. При таком понимании проблемное поле философии постоянно перекрещивалось с про-

³³ *Паррингтон В. А. Основные течения американской мысли, с. 34.*

блемным полем теологии; здесь могли быть союзы или конфликты, но было и основание для того, чтобы философия вела с теологией явный или неявный диалог. Вот почему у американских философов первой половины XX в., несмотря на различную трактовку и оценку религии, мы находим общую тенденцию к совмещению философии и религиозных структур мысли.

Во второй половине XX в. в философии происходит резкий сдвиг парадигм. Укоренение на американской почве неопозитивизма, дискуссии вокруг постпозитивистских теорий, превращение аналитической философии в господствующий тип философии сопровождалось введением новых интеллектуальных стандартов в философское мышление. Произошла не просто смена одних направлений другими, а смена типа философствования, стиля философского мышления (чего не случилось, например, в западноевропейской философии). Характерные черты этого стиля — «лингвистический крен», аналитичность, широкое применение формальнологических методов вели к девальвации мировоззренческих и культурологических функций философии. Предполагается, в частности, что исследованием форм культуры, в том числе и религией, должны заниматься специальные области знания — социология, психология, культур-антропология и т. д. Философия мыслится как частная и техническая дисциплина, занимающаяся анализом научного знания, его методологическими, логическими и лингвистическими проблемами. Ограничение анализа языковыми выражениями означало, что постановка метафизических и эссенциалистских вопросов, выходящих за пределы языка, — о предельных основаниях бытия, о боге или природе человека — является неправомерной. Неопозитивистами вводится резкая дихотомия суждений факта и суждений ценности, из них только первые признаются предметом анализа, что касается суждений ценности, а вместе с ними рассуждений о морали, смысложизненных вопросах, то они элиминируются из рационально-теоретического мышления. Сменившие неопозитивистов аналитики подвергли ревизии многие установки неопозитивистов, в частности антиметафизические, однако они остались верны и сциентистскому пафосу, и лингвистическому видению философии. Не отвергая мировоззренческой функции философии, они существенно меняют ее адресат; свою деятельность они мыслят как удовлетворение философско-методологических потребностей, возникающих в работе ученого, а не смысложизненных потребностей «человека с улицы».

Деятельность аналитиков имела двоякий результат. «Технизация» и «профессионализация» философии означали резкое отмежевание ее от всего того, что не отвечает критериям рациональности, в том числе и от теологии. Находясь каждая в своей «епархии», философия и теология не вступают ни в конфликты, ни в союзы. Но одновременно, уйдя из сферы общемировоззренческих, «человеческих» и т. п. проблем, аналитическая философия объективно расчистила поле деятельности для религиозных

и иррационалистических решений этих проблем. Многие традиционные культурологические функции философии фактически остались без рационально-философского осмысления³⁴.

Экспансия аналитической философии поставила теологию перед дилеммой: либо искать свой предмет в плоскости, не пересекающейся с плоскостью философии, но в этом случае теология спускается до уровня нерелексирующего сознания, либо приспособиться к аналитическому стилю, но при этом возникает опасность излишней рационализации, потери сакрального объекта теологии, разрыва теологии с религиозной верой.

История религиозной мысли США в XX в. свидетельствует о том, что теология испробовала и первый и второй путь и оба они оказались для нее тупиковыми.

³⁴ Католический историк философии Дж. Смит еще в 60-е годы отмечал, что в результате утверждения в США лингвистически ориентированной аналитической философии «большинство философов игнорируют историю, литературу, религию, искусство и даже науку в ее субстанциональном содержании», конкретно-прикладные философские вопросы продолжают обсуждаться под неофициальным покровительством «литературной критики», «интеллектуальной истории» и т. п. областей (см.: *Smith J. The spirit of American philosophy*. N. Y., 1966, p. VIII). Эта тенденция еще более усилилась в 80-е годы. См. об этом: *Rorty R. Philosophy in America today*.— Amer. Scholar, 1982, vol. 51, N 2, p. 198.

Теологические течения первой половины XX века

1. ЛИБЕРАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ — ЭТИЧЕСКИ-ПРАГМАТИЧЕСКИЙ ВАРИАНТ АНТИМЕТАФИЗИКИ

В период, предшествовавший первой мировой войне, теоретическое кредо американской протестантской теологии было представлено либеральной теологией. Хотя многие идеи либеральной теологии были заимствованы из европейской мысли, и в частности из английского христианского социализма (Ф. Моррис, Ч. Хингсли, Дж. Ладлоу), тем не менее можно с достаточным основанием говорить о ней как о типично американском явлении в том смысле, что она оказалась созвучной и идеологии социальных движений этого времени, и специфически американским формам религиозной и церковной практики, и настроению религиозно-теоретической мысли. Исторические особенности религиозной мысли, о которых мы говорили выше, — секуляризм, прагматизм, морализм, антиинтеллектуализм и др. — нашли свое яркое воплощение в либеральной теологии. Как для английского, так и для американского христианского социализма характерны были критика протестантской ортодоксии за ее буквальное истолкование Библии, резкое противопоставление «небесного» «земному», игнорирование насущных социальных и моральных проблем, которые волнуют широкие массы.

Либеральная теология не была чисто теоретическим порождением, а теоретики этого движения У. Глэдден, Ф. Пибоди, Ш. Мэтьюс, У. Раушенбуш не замыкались в чисто академической сфере. Она представляла собой идеологию широкого движения «социального христианства», оказавшего огромное влияние на социальную практику США первых десятилетий XX в. и влияние которого в религиозно-социальном движении сказывается и поныне. Либеральное христианство явилось одновременно и порождением, и идеологическим оформлением этого буржуазно-демократического реформистского движения, провозгласившего своей целью искоренение социального зла и установление «царства божьего на земле»¹.

Направленность на практику определила социально-этический характер построений либеральных теологов. Тематика, относящаяся к насущным задачам движения, выработка идеологических формул, освещающих программы социального переустрой-

¹ Критику социальных и идеологических доктрин либеральной теологии см. в кн.: Кислова А. А. Социальное христианство в США. М., 1974.

ства, разработка этических концепций, утверждающих справедливость целей и средств движения, занимали главное место в работах теологов этого направления. Что касается богословской, а также метафизической сторон теологии, то они были отодвинуты на второй план. «Деланию» религии или реформированию жизни в соответствии с христианскими идеалами любви, добра и справедливости приписывался приоритет по сравнению с размышлением о религии или о ее онтологически глубинных основаниях.

Будучи приверженцами религиозного модернизма, либеральные теологи подвергли существенному пересмотру многие догмы ортодоксального протестантизма и, в частности, выступили против абсолютизма и трансцендентализма кальвинистского богословия, занимавшего со времен колониализма господствующее положение в американском протестантизме. Кальвинизму, резко противопоставляющему божественное и природное, настаивающему на извечной испорченности человека, проповедующему «личное спасение» и «божественное предопределение», либеральные теологи противопоставили веру в свободу воли человека, в его творческие потенции и способность реформировать общество в соответствии с определенным разумным идеалом. Отражая оптимистическое настроение своей эпохи, они растворили небесное в земном, усматривали божественное предназначение человека в его социальной деятельности.

В процессе модернизации и секуляризации религии либеральные теологи существенно размывают грани между теологией и светскими формами культуры, и в частности между теологией и философией. Идеи самых различных философских направлений привлекаются и внедряются в саму теологию — концепции общественного прогресса Г. Спенсера, историчистской теории Э. Трельча, теории творческой эволюции А. Бергсона, концепции идеологии К. Маркса и др. Но особенно широко используется неокантианство — этические теории, философия религии, философия ценностей. Через неокантианство либеральная теология восприняла кантовскую критику метафизики и онтологических доказательств бога, а также кантовскую идею о практическом разуме как истинной сфере религии².

Под воздействием прогресса естественнонаучного знания и неокантианских концепций символизма либеральные теологи отказываются от «буквального» истолкования религиозной истины и склоняются к ее символической интерпретации. Новый взгляд на религиозную истину вел к существенному пересмотру определений теологии. Многие усматривают в теологии не авто-

² Интересно отметить, что в той мере, в какой проблемы метафизики, онтологии, природы бытия и т. д. в этот период обсуждаются в теистической мысли США, они обсуждаются в академических философских течениях, тяготеющих к гегельянству, — «абсолютном идеализме», персонализме и др., формально не связанных с церковью.

ритарное выражение божественной истины, а рефлексию на религию, т. е. теоретическое осмысление религиозной веры, которое само по себе может быть и истинным и ложным.

Установление наукой исторически преходящего характера форм культуры, общественного сознания, идеологий, религий, стимулировавшее появление в буржуазной философии всевозможных релятивистских и историцистских концепций, нашло свое отражение и в теологии. Либеральная теология все больше склоняется к взгляду на Евангелие и религию как на исторически относительные, а потому ограниченные истолкования, выражающие космологические взгляды, моральные нормы и миропонимание людей неразвитых культур.

Введение в теологию и религию релятивистских и критических моментов, отказ от резкого противопоставления небесного земному, секуляризация и т. д. формально разрешили ряд критических для теологии проблем. В какой-то мере это несколько смягчало разительное несоответствие между религиозным и научным объяснением мира, делало теологию более гибкой, давало ей больший простор для использования категорий и понятий своей эпохи, позволяло ей говорить на языке своей эпохи и связывало теоретические положения теологии с практическими задачами движения «социального христианства». Вместе с тем такое осовременивание теологии породило ряд серьезнейших трудностей и противоречий, связанных с потерей ею «сакрального» характера. Первая трудность проистекает из противоречивости самого принципа релятивизма. Строго говоря, релятивизм подрывает теистическое содержание теологии. Распространив принцип относительности на религию, теология должна иметь критерии безусловного, должна апеллировать к авторитетам, опираясь на которые можно критиковать и оценивать современные установления. Разумеется, у теологии они должны иметь божественный, а следовательно, абсолютный характер. Абсолютизм божественного принципа, в свою очередь, требует соответствующего метафизического обоснования, поскольку бог, независимо от прикладного толкования религии, всегда включает в себя онтологическое значение и прямо или косвенно рассматривается как предельное основание реальности.

В свою очередь, отказ от абсолютизма, подмена божественных догм и авторитетов идеологическими понятиями и категориями своей эпохи с неизбежностью ведет к растворению содержания теологии в секуляристском содержании культуры, к самоликвидации теологии. Последнее не может не вести к коллизии с церковью, настаивающей на непререкаемости и буквальности религиозных догм.

Вот почему против либеральной теологии возникает оппозиция как со стороны церковных деятелей, так и со стороны протестантских богословов. В рамках теоретической оппозиции формируются различные течения, наиболее значительными из которых были фундаментализм и неоортодоксия. Эти течения

различаются между собой по своим социально-теоретическим установкам, но сходятся в подчеркивании *ортодоксальности христианских догм*.

2. НЕООРТОДОКСИЯ — ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКИЙ ВАРИАНТ ТЕОЛОГИИ

Окончательный удар по либеральной теологии нанесли первая мировая война и последующие за ней события. Развев оптимистически-реформистские иллюзии, показав утопичность программ построения «царства божьего на земле» при помощи «христианских действий», они одновременно подорвали престиж теоретических установок либеральной теологии. Как в светской, так и в религиозной мысли возникает волна пессимизма и консерватизма, вызвавшая к жизни многочисленные иррационалистические учения.

Протестантизм откликнулся на изменение духовного настроения эпохи *неоортодоксальной теологией*³. В Швейцарии и Германии, а затем и в США появляются теологи, провозгласившие средством спасения от духовного кризиса, охватившего западное общество, возвращение к ортодоксальной теологии Реформации. Карл Барт, Эмиль Бруннер, Рудольф Бультман, Рейнольд Нибур, Пауль Тиллих призывают вернуться к истинам Библии с тем, чтобы в них черпать ответы на проблемы, поднятые временем великих потрясений.

Неоортодоксия не представляла собой монолитной школы с четкой и оформленной философско-теологической системой. Скорее, ее можно назвать идейным движением в мировой протестантской мысли, объединенным общностью некоторых постулатов и принципов. Сами неоортодоксы считают отличительным признаком своего учения возвращение к старым истинам христианства и прочтение их в свете современных проблем. Это прочтение осуществлялось через призму особенностей социально-идеологических проблем той или иной страны, в соответствии со сложившимися здесь традициями философии и культуры, спецификой религиозной практики.

При всем разнообразии неоортодоксальных учений всем им присуща одна общая черта — резко отрицательное отношение к либеральной теологии. Последняя критикуется за секуляризм, за подмену теологии светскими формами культуры, за абсолютизацию светской морали и придание ей божественных санкций, за приверженность к теориям социального прогресса и натуралистически-позитивистское понимание человека и т. п. В противовес ей подчеркивается фидеистическое содержание теологии и непрерываемость христианских учений. Были подняты на щит учения христианских «святых», и прежде всего Августина Бла-

³ Неоортодоксию также называют «теологией кризиса», «диалектической теологией», «христианским реализмом» и др.

женного, новому прочтению подвергаются библейские мифы, реабилитируются многие христианско-этические учения прошлого. Реставрируется сфера трансцендентного, «сакрального», «откровенного». Тема дихотомии грешной плоти и божественной души — извечная тема христианской религии — становится центральной темой неортодоксальной теологии.

Неортодоксия — это консервативное движение как в религиозной, так и общественной мысли западных стран. Вместе с тем суть этого движения не ограничивается только консерватизмом. С равным правом это движение можно назвать религиозным модернизмом, имея в виду новые теолого-философские формы, которые были актуализированы здесь в ответ на проблемы, поставленные буржуазной культурой и практикой XX в.

Как и у либеральных теологов, у неортодоксов интересы устремлены не столько к богословской сфере, сколько к сфере социально-культурной практики.

Однако в новую эпоху неортодоксы фиксируют новые проблемы и, что самое главное, предлагают иные гносеологические средства их решения. С помощью традиционных христианских категорий неортодоксия формулирует проблемы, являющиеся животрепещущими для новой эпохи — эпохи империализма: коллизия личных и социальных устремлений, иррациональность исторического развития, дегуманизация культуры, несоответствие материального и духовного прогресса и т. д. В религиозной форме она пыталась ответить на вопрос, который после первой мировой войны стал необычайно актуальным, а именно существуют ли незыблемые критерии оценки добра и зла, соответствующие природе и устремлениям всех людей.

Хотя неортодоксы обрушились с резкими нападками на либеральную теологию за недостаточную теологичность последней, за подмену учения о боге философским мировоззрением, а также приверженность к модным философским идеям, сами они не в меньшей мере используют современные им философские учения. Правда, по сравнению с либеральной теологией неортодоксия существенно меняет свою философскую ориентацию. Если первая ориентировалась на натуралистически-позитивистские и кантовские концепции, внимание последней привлекают иррационалистические учения, и прежде всего экзистенциализм. Вновь прочитывается Серен Кьеркегор, чья критика философского рационализма и субстанциализма и противопоставление последним экзистенциально понимаемой христианской веры и философии существования импонирует им теми возможностями, которые они дают для обоснования экзистенциальных и личностных уровней религии. Предпринимаются попытки использовать идеи Кьеркегора для обоснования специфичности предмета теологии, его суверенности. Вместе с тем теология не только заимствует в экзистенциализме отдельные идеи и теории, она строится по типу экзистенциальной философии, сохраняя во многом ее структуру, методологию, язык.

Неоортодоксамп воспринимается антиметафизическая и анти-спекулятивная направленность экзистенциализма. Идея Кьеркегора о том, что рационалистические спекулятивно-метафизические системы всегда оставляют за своими пределами то, что представляет наивысшее значение и смысл человеческой жизни — субъективно-личностное, непосредственно-конкретное переживание существования, была использована для доказательства суверенности и предметности теологии. Теология, утверждают неоортодоксы, всегда имела дело с внутренним, личностным миром человека, с конкретно-историческими аспектами жизни. Евангелие никогда не предлагало отвлеченной метафизики или мировоззрения.

Подкрепленные экзистенциализмом протестантские аргументы неоортодоксы противопоставляют своему традиционному противнику — католической философии и в первую очередь неотомизму, получившему к этому времени широкое распространение в западных странах. Неотомизм, говорят они, сделав предметом теологии универсальность мира в его существенных аспектах и превратив теологию в логически-дедуктивную систему рациональных рассуждений, оторвал мир от человека и лишил его свободы. Мир в сущностном аспекте у него заслонил мир в его экзистенциальном аспекте, но без экзистенциализма теология не может отстоять свой «откровенный» характер. Этим объясняется, говорят они, неизменная тщетность попыток католических философов привести в гармонию теологию откровения с рационалистической метафизикой; у них либо метафизика поглощалась теологией, либо теология поглощалась рационалистической философией и теряла свою специфику.

Тенденция к подчеркиванию суверенитета теологии и ее метафизического иммунитета в той или иной степени свойственна всем представителям неоортодоксального протестантизма. Но наиболее явно она представлена в учении классика неоортодоксии швейцарского теолога Карла Барта (1886—1968). Идеи Барта оказали огромное влияние на всю протестантскую, в том числе и американскую, мысль XX в. Имеет смысл более подробно остановиться на концепции Барта об отношении теологии и философии, поскольку все последующие позиции протестантских теологов представляют собой либо смягчение и модификацию, либо преодоление на новой основе этой концепции.

Согласно Барту, теология говорит о своем собственном предмете на своем собственном языке и не требует для своего обоснования ни метафизики, ни философии. Теология имеет дело с откровением бога человеку, а не с человеческими спекуляциями о боге, ее основанием является слово божье, выраженное в Евангелии и провозглашенное церковью. Барт не исключает возможности использования идей и проблем философии, но оговаривает, что истинный их смысл может быть обнаружен только в результате теологической интерпретации.

В сравнительно небольшой по объему, но принципиальной для всего учения Барта работе «Философия и теология»⁴ Барт ставит вопрос, являются ли теология и философия взаимоисключающими или между ними существуют какие-то формы коммуникации. На первый взгляд ответ Барта позитивен: теолога и философа объединяет то, что оба они занимаются одними и теми же проблемами, устремлены к одной и той же цели — раскрытию тайны бытия. Истина бытия только одна — это «живой создатель, сотворивший тварь, примиривший ее с самим собой и ради полной общности в жизни с ней спасающий ее», иначе говоря, это — Иисус Христос. Эту истину нельзя познавать, к ней нельзя идти через маленькие частичные истины. Можно только представить себя в распоряжение этой истины и служить ей.

У истины два момента — свобода бога по отношению к человеку и дарованная богом свобода человека по отношению к яему. Философы, считает Барт, фактически имеют в виду эти два момента, когда рассуждают об идее и явлении, кауза прима и кауза секунда, вещи в себе и ее теоретико-практической апперцепции, логосе и разуме, духе и саморазвитии, трансценденции и экзистенции. Эти пары понятий являются аналогами теологических понятий «творец» и «творение», «бог» и «человек». В сущности теолог и философ говорят об одном и том же; различие состоит в порядке следования к «единой и неделимой истине». В теологии движение идет от «живого творца» к «живому творению», от «свободы бога» к «человеческой свободе», в философии же движение идет в противоположном направлении, от твари к творцу, от свободного человека к свободному богу с тем, чтобы, поднявшись к истине, снова вернуться к миру и человеку, но уже «озаренным сиянием сверху».

Иначе говоря, основное отличие философа и теолога, по Барту, состоит в том, что они идут к истине различными путями. Путь философа к истине зигзагообразен; он как бы окольными путями приходит к свету «великой истины», начиная с мира и человека, он рано или поздно приходит к богу. Путь теолога прямой и непосредственный. Он начинает с бога и идет к его творению — человеку. Собственно в этом заключается главный аргумент Барта в пользу тезиса о превосходстве теологии по сравнению с философией. Именно в прямоте и непосредственности движения теолога к истине видит Барт доказательство высшего статуса теологии.

Но если существует столь прямой путь постижения истины (который, заметим, априорно задан теологией), зачем тогда нужна философия, не будет ли последовательнее объявить ее «шлюхой дьявола», как это сделал Лютер? Но Барт не склонен предавать философию анафеме. Признавая, что у этих двух дисциплин все различно — язык, стиль мышления, движение к

⁴ См.: *Barth K. Philosophie und Theologie.* — In: *Philosophie und Christliche Existenz.* Basel; Stuttgart, 1960.

истине, Барт тем не менее признает возможность ни к чему не обязывающего «взаимного обучения». Чему может учиться философ у теолога? На этот вопрос Барт дает расплывчатый ответ — «всему», не указывая того содержательного среза теологии, который может представлять интерес для философа. Правда, тут же не без сарказма замечает, что если философ не находит для себя достойного внимания предмета в теологии, тогда ему следует подумать о давно наступившем конце философии и заняться анализом ее завершившейся истории или ограничиться разработкой формальной логики.

Более конкретен Барт относительно того, чему может поучиться теология у философии. Философия, по его словам, оказывает «побуждающее» действие на теологию, заставляя ее обратить внимание не только на творца, но и на творение, конкретизируя это творение, показывая его многообразие и богатство. Поэтому все, что волнует философа, — проблемы природы, культуры, человека и общества — должно волновать и теолога. Но теолог всегда должен оставаться бдительным, не позволяя, чтобы философия сыграла для него роль *advocata diaboli* (адвоката дьявола), что нередко случалось в истории религиозной мысли, и не впадая в искушение подмены своего предмета исследованием онтологии, гносеологии, антропологии и т. п. Таким образом, теология может использовать все достижения философии, но только при одном условии, а именно если она рассматривает философскую деятельность как вторичную и «непрямую» по отношению к собственной цели и стратегии. И только на этой основе она может соглашаться на «существование» с философией.

В рассуждениях Барта об отношении теологии и философии не сложно увидеть шаткость и неубедительность аргументации. Собственное содержание теологии, описываемое Бартом, крайне скудно. Поскольку истина теологии дается сразу в откровении, строго говоря, она даже невыразима в слове; теолог может только чувствовать «знаки благодати», посылаемые свыше. Даже толкование «священных текстов» представляет собой выход за пределы теологии откровения. Но очевидно, что теология не может конкурировать с философией по богатству содержания, многообразию проблем, понятий, мыслительных приемов, по «количеству информации». Даже те проблемы, которые перечислил Барт, — явление и сущность, разум и логос, экзистенция и трансценденция, — а их несравненно больше — говорят об абсолютном превосходстве информативного богатства философии.

Никак нельзя считать убедительным тот прием, который использует Барт для доказательства устремленности философии, хотя и окольными путями, к истине — богу. Верно, что проблемы познания бытия, раскрытия его смысла и значимости всегда были стратегическими проблемами философии. Однако отсюда не следует, что философская категория бытия тождественна теологической категории бога. Такое отождествление требует доказательств, а их у Барта нет.

Строго говоря, призыв Барта к диалогу теологии и философии — это призыв к псевдиалогу. Дело в том, что под «философией» Барт фактически понимает христианскую философию — католическую философию с ее признанием «второго» наряду с откровением пути к постижению бога через божественные деяния, а также религиозные варианты экзистенциализма. Что касается светской иррелигиозной философии, то последняя попросту игнорируется Бартом как псевдофилософия. Иначе говоря, все рассуждения Барта об отношении теологии и философии — это спекулятивная игра, рассчитанная на убежденного верующего, а не на серьезный разговор о современной философии. Последнее предполагало принятие всерьез имеющихся у нее критических аргументов против теологии.

В Соединенных Штатах неортодоксия не была столь ортодоксальной, как в Европе, а христианские догмы не столь догматичными. Здесь развиваются более либерализированные варианты неортодоксии, которые отличаются сближением со светскими формами философии, заимствованием идей социологии, истории, психологии. Наибольший интерес среди них представляют концепции Р. Нибура и П. Тиллиха. Развиваясь в общем русле неортодоксии и одинаково отрицательно относясь к классическому, представленному неотомизмом, теизму, эти мыслители заняли различные позиции в толковании отношения философии и теологии.

а) Рейнольд Нибур: история против метафизики

Наиболее резко отрицательную позицию по отношению к классическому метафизическому теизму и по отношению к теистической онтологии занял Р. Нибур (1892—1971)⁵. С первой до последней работы Нибур настойчиво проводит мысль о сокрытости

⁵ В 1915—1928 гг. Нибур занимался пасторской службой в Детройте, с 1928 г. занимал пост профессора теологии в федеральной теологической семинарии в Нью-Йорке. Под влиянием экономического кризиса 30-х годов Нибур разочаровывается в либерализме и модернизме и переходит на позиции так называемой теологии кризиса. В книге «Нравственный человек и безнравственное общество» (1963) Нибур подверг резкой критике идеи либерального христианства о приведении общества в соответствии с принципами христианской морали к идеалу христианского общества. Основными темами этой и последующих работ Нибура становятся темы изначальной греховности человека, о сокрытости тайны истории для человеческого разума, о беспочвенности оптимистического, прагматического, просветительного мировоззрения перед лицом трагичности бытия. В последующих работах «Природа и судьба человека» (1941—1943), «Вера и история» (1949), «Ирония американо-американской истории» (1952) Нибур развивает темы двойственности человека (человек одновременно и божественное творение и греховная тварь) и двойственности истории (которая представляет собой результат столкновения иррациональной свободы воли человека и воли бога). Нибур выступал против всякого вмешательства в историю, считая, что такое вмешательство чревато непредсказуемыми последствиями, и предлагал ограничить социальную активность человека мелкой реформаторской деятельностью.

«божественной тайны» мира для любого рационализма, для онтологических схем, для науки и метафизики.

Основные аргументы Нибура состоят в следующем. Наука в ее редукции реальности к причинным связям, так же как метафизика с ее рационалистическими схемами, не может выразить существеннейшее в реальности, связанное со свободой и ответственностью человека, с многообразными и драматическими аспектами исторической жизни, которые свидетельствуют о ниспосланной богом благодати и изначальной греховности человека. Поэтому христианство с его мифом творения и мифом грехопадения является высшей мудростью по сравнению с наукой и рационалистической философией, а протестантская теология, настаивающая на откровенном характере божественной истины, более адекватной теологией, чем впадающая в рационализм метафизика католической философии.

Другой аргумент — «окостенелость онтологии». Всякое принятие онтологии, считает Нибур, равнозначно фиксации статичной структуры вещей, означает принудительное наложение необходимости на все явления, что противоречит их изначальной свободе, динамической силе их существования, но, самое главное, несовместимо со свободой и творчеством человека. Основанная на разуме космологическая идея бога представляет собой не что иное, как незаконное вторжение в «божественную тайну», переступание конечной мудрости этого мира за ее пределы, за которыми она становится бессмысленной. Только вере дана способность к раскрытию трансцендентного. Идущей от греческой философии эссенциалистской традиции рационально-умозрительного постижения божественной природы, с необходимостью ведущей к подмене веры разумом, религии — светскими формами культуры, Нибур противопоставил экзистенциалистскую традицию, в которой божественное раскрывается через профетическое и историческое осознание «присутствия божественного».

Против такой откровенно иррационалистической позиции (отнюдь не новой в истории религиозной мысли) выдвигается ставшее уже традиционным возражение: резкая пропасть между божественным и земным, христианскими заповедями и реальными моральными нормами, «мудростью этого мира» и «трансцендентной мудростью» и т. п., во-первых, совершенно разрывает связь между человеческим знанием и религиозным воззрением, а следовательно, делает невозможным для простых смертных постижение «божественной мудрости» и, во-вторых, не имеет критериев, подтверждающих существование божественного, ибо мистическое откровение не может обладать характером общезначимости. Нибур пытается снять эти возражения, утверждая, что христианские истины, сокрытые от рационализма, спекулятивного идеализма, натурализма и т. п. и не могущие быть раскрытыми ни наукой, ни философией, тем не менее демонстрируют себя всему человечеству в «драмах человеческой жизни и истории». Такой поворот весьма характерен для Нибура. Отвергая метафи-

зическое, онтологическое, логически-рациональное доказательство божественного бытия, Нибура обращается к профетически-историческому мышлению, пытаясь использовать присущее последнему интуитивно-иррациональное «вчувствование» как доказательство «божественного присутствия».

Однако в схеме доказательств божественного бытия история у Нибура играет принципиально ту же самую роль, которую в традиционном теизме играла онтология. Метафизика выступает у него в форме «метафизики истории».

Обращение к истории и использование специфики истории в качестве доказательства достоверности той или иной метафизики — довольно частое явление в истории философии. К истории апеллировали и объективные, и субъективные идеалисты, и рационалисты, и эмпирики. Однако история в той мере могла выполнять роль доказательства, в какой сама интерпретировалась как закономерный процесс.

Нибура же отвергает все интерпретации истории, в которых последняя рассматривается через призму исторического закона. И гегелевская идеалистически-рационалистическая концепция истории, и натуралистически-прагматическая концепция Дьюи в равной мере подвергаются им критике за «неосновательный рационализм», «наивную веру в разумность человека», признание детерминированности человека внешней необходимостью. Историческому рационализму и онтологизму он противопоставляет экзистенциалистскую интерпретацию истории, в которой последняя изображается как смена «драматических событий», а человек — «свободным творцом истории».

Как и многим буржуазным философам его времени, Нибуру свойственно стремление подняться выше всех позиций и проложить третий путь между натурализмом и идеализмом, оптимистическим рационализмом и пессимистическим иррационализмом. Однако это стремление не увенчалось успехом. На деле он воспроизводит традиционную для христианского мышления позицию.

Так, вопреки его собственным декларациям об изображении истории «вопреки Гегелю» он так или иначе скатывается к теории «железного закона истории», но в его худшем, иррационалистическом варианте. Дело в том, что грех у Нибура выступает не как естественная причина или наложенный богом «естественный закон» всего существующего, которым человек в состоянии управлять и контролировать, а скорее как неизбежность, фатальность. «Зло в человеке,— говорит он,— есть следствие его неизбежного, хотя и не необходимого, нежелания признать его зависимость, принять конечность и допустить безоружность перед опасностью»⁶. Источник греха трансцендентен человеческой природе, последняя не в силах избежать судьбы, проистекающей из всеобщей греховности.

⁶ *Niebuhr R. Nature and destiny of man. L., 1941, vol. 1, p. 161.*

Такое трансцендентное, космологическое и онтологическое понимание греха несовместимо с декларацией о свободе человека и снимает с человека всякую ответственность. Человек не может быть морально ответствен за свои поступки, если все бытие несет фатальное бремя греховности, он не может быть свободным, если его судьба определена первородным грехом.

Нибур пытается преодолеть это явное противоречие при помощи концепции «двух логик». Рассуждает он следующим образом: «Доктрина первородного греха кажется абсурдной с точки зрения чистого рационализма, ибо она выражает отношение между судьбой и свободой, которое не может быть полностью рационализировано. Если же парадокс не полностью рационализирован, если он принимается не как рациональное понимание границ рациональности, а как выражение веры, то рационально неразрешимое противоречие может указывать на истину, которая находится вне логики. Формально, конечно, не должно быть конфликта между логикой и истиной. Законы логики — стражи разума от хаоса в сфере истины. Они элиминируют противоречивые утверждения. Но в логических правилах нет ресурсов, помогающих нам понять сложные феномены, демонстрирующие черты, которые очевидно требуют, чтобы они были помещены в противоречивые категории разума»⁷. «Лояльность ко всем фактам может потребовать временного пренебрежения логикой, иначе сложность фактов опыта должна отрицаться во имя предполагаемой заранее логической последовательности»⁸.

Разумеется, Нибур прав, когда он констатирует многообразие, сложность, противоречивость реального исторического процесса, прав он и в том, что признает ограниченность формально-логических средств для выражения и отражения исторических фактов. Однако отсюда вовсе не следует вывод о принципиальной сокрытости исторических фактов от рационального познания и о необходимости для их объяснения обращения к иррациональным формам постижения и еще меньше следует вывод об онтологической предопределенности истории «первородным грехом».

Сам по себе прием, к которому прибегает Нибур, — онтологизация истории и использование специфики исторического знания для обоснования иррационализма — типичен для философий, развивающихся в русле экзистенциализма. Парадокс состоит в том, что, восприняв у Кьеркегора идею об иррациональности исторического процесса и не обнаружив у него достаточно веской теоретической аргументации для ее обоснования, он обращается за помощью к рационалисту Гегелю⁹. «Гегелевская „диалекти-

⁷ Ibid., p. 278.

⁸ Ibid., p. 278—279.

⁹ В гносеологическом отношении этот пункт является существеннейшим в теоретических конструкциях Нибура. И Мортон Уайт был совершенно прав, заметив по этому поводу, что «поклонник Кьеркегора — самого большого антагониста Гегеля — вынужден снова апеллировать к Гегелю для своего спасения в наиболее существенном пункте своих аргументов»

ка“,— пишет он,— это логика, изобретенная с целью выражения факта „становления“ как феномена, который не принадлежит ни к категории „бытия“, ни к категории „небытия“. Христианская доктрина первородного греха с ее очевидно противоречивыми утверждениями о неизбежности греха и человеческой ответственности за грех есть диалектическая истина, которая хочет адекватно отразить тот факт, что человеческое самолюбие и эгоцентризм неизбежны...»¹⁰ Гегелевская диалектика вводится им не только для оправдания иррационализма, но и для связи истории и исторического мышления, для помещения «судьбы истории» в рамки между двумя полюсами — «первородным грехом» и человеческой свободой.

Такое толкование диалектики не имеет ничего общего с гегелевским пониманием. У Гегеля диалектика была плотью и кровью рационального мышления, у Нибура она превращается в метод иррационализма. Существенное различие между этими мыслителями состоит в том, что у Гегеля само рациональное мышление рассматривалось как целостное, способное не только отразить, но и выразить в мышлении многообразное единство мира. У Нибура диалектика служит для обоснования разорванности бытия и мышления, для него главное — возвести непреодолимые барьеры между формами бытия и формами постижения реальности.

Стремление Нибура при помощи диалектики разорвать единство рационального мышления, признать дихотомичность человеческого рассуждения стимулировалось двумя источниками. Во-первых, извечной установкой теологии на утверждение принципиальной разорванности сознания, признанием в нем двух уровней — уровня интеллекта и уровня откровения — и вытекающим отсюда признанием разорванности логики человеческого рассуждения на «две логики» — логику религии и логику нерелигиозного рассуждения (с этим связано настаивание на свободе религиозной логики от требований разума и формальной логики). Во-вторых, установкой современной западной философии на возведение непреодолимых барьеров между различными областями знания и различными способностями человека. Эта установка особенно характерна для англо-американской философии. Под влиянием проходящего в настоящее время в науке процесса дифференциации знания различные так называемые опытные философы, мечтающие превратить философию в опытное знание и сосредоточившие свои усилия на постижении специфики научного, философского, этического, эстетического знания, занимались изобретением демаркационных линий между различными дисциплинами и различными познавательными способами с тем, чтобы дать каждой области логику, которая являлась бы *sui generis*.

(White M. Social thought in America: the revolt against formalism. Boston, 1964, p. 263).

¹⁰ Niebuhr R. Nature and destiny of man, vol. 1, p. 279.

Поучительно напомнить, что стремление делить реальность и способы ее постижения по различным ведомствам в равной мере охватило как религиозно ориентированных философов, так и трансцендентально ориентированных мыслителей. Вспомним четыре «царства бытия» Дж. Сантаяны, которые он сопроводил расчленением сознания на «животную веру», разум и интуицию. Тенденцию к плюрализации реальности и знания о ней можно наблюдать у А. Н. Уайтхеда, П. Вейса и др. Членение действительности и знания о ней свойственно и неопозитивистам; гигантские усилия были потрачены ими на установление демаркаций между наукой и философией, философией и метафизикой, естественнонаучным и гуманитарным знанием и т. д. Своего апогея пристрастие к делению реальности и способов постижения ее нашло у лингвистических философов, развивавших взгляды позднего Витгенштейна. Рассматривая культуру как нередуцируемую совокупность «языковых игр», каждая из которых подчиняется своей собственной логике и правилам, они, по существу, возвели непреодолимые теоретические преграды перед любым целостным взглядом на мир.

В условиях всеобщего увлечения делением бытия по различным департаментам претензия теологов на признание законности их особого предмета, а также их требование выделить в сознании особые способности, необходимые для постижения «божественных объектов», выглядят вполне естественными и ординарными. На самом деле теологи никогда не соглашались на ординарность своей дисциплины. Определив ее предметом «божественное бытие», они всегда требовали и требуют особых прерогатив для способов постижения или «узнавания» этого бытия. В их онтологических построениях вся реальность так или иначе редуцируется к мистическому источнику всего сущего — к богу, а все способности человеческого интеллекта — к вере.

б) Антропологическая онтология Пауля Тиллиха

Взгляды Пауля Тиллиха (1886—1965) в свете разбираемой нами проблемы представляют особый интерес¹¹. В отличие от большинства неортодоксов и экзистенциалистов, а также в раз-

¹¹ П. Тиллих прошел сложный идейный путь. В годы после первой мировой войны он увлекался «религиозным социализмом» и в связи с этим усиленно изучал марксизм. По его собственному признанию, он заимствовал у Маркса идею о социально-классовой обусловленности человеческого сознания, и прежде всего идею «об идеологической обусловленности... всех систем мысли, как религиозных, так и светских». Считая Маркса величайшим мыслителем, обладавшим «огромной профетической силой» и переориентировавшим философию в сторону активного отношения к миру, Тиллих отверг философию Маркса прежде всего за ее рационализм и научный материализм. Он ищет иррациональную основу для теологии и находит ее в экзистенциализме С. Кьеркегора. Знакомство с ним, по его словам, привело его к «знаменательной и вполне объяснимой с христианской точки зрения идее о том, что наибольшая вероятность достижения неидеологической истины находится в точке вели-

рез с господствующим настроением философов в Западной Европе и Америке, Тиллих настаивает на важности и значимости онтологических построений для теистической системы.

Тиллих вполне отдает себе отчет в том, что никакая теория о боге не может быть убедительной, если она не опирается на определенный онтологический фундамент. Бог есть бытие, проявляющее себя в мире и раскрывающее себя в религии и теологии, и учение о боге должно включать в себя онтологический принцип. В признании значимости онтологии Тиллих отходит от «классической» позиции К. Барта. Вместе с тем, являясь проонтологом, он одновременно является и антиметафизиком и в этом отношении остается верен установкам Барта на независимость теологии от метафизических систем.

Отметая метафизику, Тиллих имеет в виду определенный стереотип метафизики, утвердившийся в европейской религиозной мысли под влиянием аристотелевско-томистской традиции, для которого характерны такие особенности, как субстанциализм, эссенциализм, рационализм и др. Онтологические схемы, развивавшиеся в рамках такой метафизики, по Тиллиху, не могли сохранить суверенность теистического принципа и подрывали суверенитет теологии откровения. Принцип теизма может быть сохранен только в том случае, если теология будет экзистенциальной, иррационалистической, откровенной и если ее центральными проблемами станут не «бог и мир», как это было в классическом теизме, а «бог и человек», «человек и человек», «человек и история».

Тиллих мыслит новую онтологию как антропоцентрическую, а не космоцентрическую, как концентрирующую свои усилия на постижении смысла и сущности человека и его назначения в жизни. Условием, сделавшим возможным формирование такого рода онтологии, он считает возникновение философии, делающей центральным принципом принцип экзистенции.

При рассмотрении антропологической теологии Тиллиха мы остановимся главным образом на двух вопросах: отношении теологии и философии и концепции бога.

Отношение теологии и философии. Метод корреляции. В главном своем труде «Систематическая теология» Тиллих резко противопоставляет теологию и философию, усматривая существенную противоположность между ними в предметах, в функциях, в методах. Философия определяется им как «познавательный подход к реальности», при котором в качестве объекта выступает «реальность как таковая»¹². Часто она отождествляется с он-

чайшей бессмысленности, отчаяния и полнейшего самоотчуждения человеческой сущности» (*Tillich P. Interpretation of history. N. Y., 1936, p. 62—63*). Хотя экзистенциалистские мотивы доминируют в творчестве Тиллиха, ими не исчерпываются философские влияния на его мышление. Идеи Ницше, феноменология, капитализм, фрейдизм, культурно-антропологические теории были использованы в его философской теологии.

¹² *Tillich P. Systematic theology. Chicago, 1951, vol. 1, p. 18.*

тологией или «анализом тех структур бытия, с которыми мы сталкиваемся в каждой встрече с реальностью»¹³. В отличие от философии теология занимается не анализом структуры бытия как такового, а «значением бытия для нас»¹⁴, реальностью в ее ценностном аспекте. Соответственно такому разделению предметов, философия определяется как познавательная дисциплина, стремящаяся в ее описании бытия к «незаинтересованной объективности», теология же — экзистенциальной дисциплиной, сопряженной со своим предметом, смотрящей на него «со страстью, страхом и любовью». Если философ ставит перед собой задачу постижения «универсального логоса», то теолог интересуется прежде всего «логосом, проявляющим себя в определенных исторических событиях»¹⁵.

Тиллих настойчиво проводит мысль, что философия и теология чужды друг другу, существуют и развиваются как бы в разных плоскостях, не задевая и не касаясь друг друга (между ними «не может быть ни синтеза, ни конфликта»).

Такая схема соположения теологического и философского, если отбросить экзистенциалистский язык Тиллиха, не является новой в развитии религиозной мысли вообще и протестантской в частности. В различных вариантах она неоднократно появлялась в истории и под ударами критики отбрасывалась как несостоятельная. Существенным пороком этой схемы признавалось то, что в ней теология оказывалась в своем собственном замкнутом кругу, из которого логически невозможен выход к культуре и «диалог с миром». Кроме того, схема, утверждающая абсолютную суверенность теологии, не дает возможности установить между теологией и философией отношений субординации, без чего, в свою очередь, невозможно приписать философии роль «служанки богословия». Для того чтобы разорвать замкнутый круг, в котором оказалась теология, и связать ее с жизнью, Тиллих вводит *метод корреляции*. Согласно этому методу, теология рассматривается как ответ на вопросы, поднимаемые философским анализом, но не могущие быть разрешенными в его пределах. Следует помнить, что здесь под философией понимается прежде всего экзистенциальная философия. Если корреляция и возможна, то она возможна между теологией и философией, отказавшейся от субстанциализма.

Каким же образом осуществляется такая корреляция? Структура бытия, проявляющаяся в конкретном существовании, предстает перед философом в форме противоречий, конфликтов, неполноты, разорванности и двусмысленности и порождает противоречивые, антиномичные и дихотомичные описания этого бытия, которые снимают и опровергают друг друга. Поэтому в своем исследовании бытия философия может только формулировать вопросы и проблемы (по своей сути она обречена быть проблем-

¹³ Ibid., p. 20.

¹⁴ Ibid., p. 22.

¹⁵ Ibid., p. 23.

ной дисциплиной), но решать эти проблемы она не в состоянии. Только теологии дана способность разрешения этих проблем и только она в состоянии отвечать на вопросы, над которыми веками ломали голову философы. Делает это она, объясняя значимость символов, данных в откровении. Теолог, полагающийся на откровение, в состоянии проникнуть за внешнюю структуру, раскрыть глубинные основы бытия и ответить на вопросы, неразрешимые при познавательном подходе.

Конкретно, корреляция по Тиллиху, осуществляется следующим образом: каждое теологическое понятие ставится в определенную связь с философской проблемой, возникающей из анализа той или иной человеческой ситуации. Так, например, откровение есть религиозный ответ на поиск решения проблем, возникших из ограниченности человеческого разума; откровение раскрывает «глубинные» уровни, куда не в состоянии проникнуть «конечный» разум. Понятие бога, как не обусловленного ничем бытия, есть ответ на вопрос о смысле бытия, Христос, или Новое Бытие, примиряющее человека с богом, представляет собой ответ на поиск человеком реальности, преодолевающей трагическую разорванность человеческого существования. Святой Дух, или Божественная жизнь, дает модель для примирения полярностей динамики и формы, судьбы и свободы, случайности и необходимости и тем самым дает возможность для самореализации существования.

Следует добавить, что в понятие корреляции Тиллих вкладывает более широкий смысл, чем просто примирение теологии и философии. Корреляция — это одновременно и способ деятельности теологов, а такая деятельность представляет собой также и акт веры. Таким образом, теология превращается у Тиллиха в деятельность, опосредующую откровение бога и экзистенциальную ситуацию, в которой находится верующий человек и христианская церковь. И ее задача — максимально адекватно раскрывать истину бога человеку и церкви. Теология как функция христианской церкви, подчеркивает Тиллих, должна служить нуждам церкви. Теологическая система должна удовлетворять двум основным требованиям: утверждению истины христианского послания и интерпретации этого послания для каждого нового поколения. Систематическая теология использует для этого метод корреляции. Более или менее сознательно теология всегда пользовалась им, но ее обязанность — делать это сознательно и открыто. Метод корреляции разъясняет содержание христианской веры, рассматривая экзистенциальные вопросы и теологические ответы на них в их внутренней взаимозависимости. Опираясь на метод корреляции, систематическая теология поступает следующим образом: она осуществляет анализ человеческой ситуации, в которой возникают экзистенциальные вопросы, и одновременно показывает, что... христианское послание представляет собой истинный ответ на эти вопросы. Анализ человеческой ситуации предполагает анализ данных творческой самоинтерпретации че-

ловека, накопленных в различных областях культуры. Философия вносит свой вклад в эти данные, но, помимо нее, свой вклад в творческую самоинтерпретацию человека вносят поэзия, проза, драма, терапевтическая психология и социология¹⁶.

Концепция взаимоотношения философии и теологии Тиллиха, так же как и предложенный им метод корреляции, призванный установить связь между этими дисциплинами, построены на спекуляции относительно природы философского знания и его исторического развития и включают в себя ряд логически непоследовательных и незаконных процедур.

Во-первых, видимость специфики предмета теологии и ее функций возникает в силу того, что Тиллих разрывает и резко противопоставляет друг другу органически присущие философии функции — миропонимание и мироотношение, объявляя последнюю прерогативой теологии. Действительно, в западной истории философии эти функции были нередко разорваны или представлены в различных типах философии. В ней всегда существовало и до сих пор продолжает существовать течение мысли, рассматривающее философию по аналогии с наукой, т. е. как чисто познавательную деятельность, исключаящую из предмета своего рассмотрения моральное, ценностное, идеологическое отношение к миру. Однако сам этот факт не есть аргумент в пользу изъятия проблем мироотношения из философии. Нельзя брать за норму философии то, что гипертрофировано в том или ином типе философии. С другой стороны, всякая попытка оторвать функцию мироотношения, рефлексивно-субъективную проблематику от теоретико-познавательной и «понимающей» функции философии означает отказ от теоретической деятельности, подмену последней мироощущением обыденного сознания или мифологическим восприятием религиозного сознания.

Во-вторых, стремясь определить собственный предмет теологии и приписать теологии значимость высшего судьи, разрешающего извечные философские споры и отвечающего на все вопросы, на которые безуспешно пытались найти ответ философы, Тиллих спекулирует на проблемном характере философского знания. Воспринимая философию через призму экзистенциалистской философии, он, как и экзистенциалисты, абсолютизирует и мистифицирует философские антиномии и противоречия. Он превращает их в тайны, навеки не разрешимые разумом дилеммы. При этом упускается из виду то, что развитие в философии происходит не путем отыскания однозначных решений, а путем переформулировки старых проблем, их переосмысления и уточнения, наполнения новым смыслом.

Однако ни ссылки Тиллиха на специфику философского знания, ни обыгрывание им проблемного характера философии, ни спекуляции на философских трудностях, ни порою верные упреки западной философии в подмене ценностных проблем филосо-

¹⁶ *Tillich P. Systematic theology. Chicago, 1951, vol. 1, p. 18—28.*

фией природы не являются убедительными аргументами в пользу самостоятельности теологии, объективности ее предмета, ее особого статуса по отношению к философии. Достаточно сказать, что теология у Тиллиха отличается от философии не своим сакральным характером, а субъективно-личностной интерпретацией, акцентом на «значение бытия для нас», рассмотрением реальности в ее ценностном аспекте. Она представляет собой исторически относительную, идеологически предвзятую дисциплину, которой, несмотря на ее полный отрыв от научного знания, приписывается способность раскрывать «конечное» мира. Одним словом, экзистенциалистско-антропологическая теология Тиллиха не в большей мере убеждает в необходимости постулировать трансцендентный источник бытия, чем космологический теизм.

К этому следует добавить, что с самого начала концепция Тиллиха о взаимоотношении теологии и философии заключала в себе противоречие: все конструктивные идеи, призванные специфицировать теологию, неизменно заимствуются им из философии. Именно философия (экзистенциализм, неокантианство, фрейдизм, феноменология и т. д.) послужила источником так называемых творческих идей, из которых создавалось здание тиллиховской теологии. Подвергнув эти идеи теологической обработке, Тиллих затем противопоставляет их философии, доказывая ущербность и неполноценность последней.

Концепция «несуществующего бога». Во всякой теистической системе фундаментальным понятием, на котором возводятся все остальные теоретические конструкции, является понятие бога. Строго говоря, теологическая идея бога (в отличие от культовых богов) также возникла из философии. Она представляет собой одну из форм идеалистического объяснения космологического источника бытия, субстанции, первоосновы, первоосущности мира. По мере развития знания происходило крушение «субстанциалистских богов». Этот процесс стал особенно очевиден в XX в. в связи с повсеместно происходящим — как в науке, так и в философии — переосмыслением традиционного представления о субстанции.

Тиллих поставил перед собой трудную задачу: так определить бога, чтобы его не постигла судьба прежних богов, т. е. чтобы он не был свергнут сменой культур, образов мышления, философий, наукой. В «Систематической теологии» и в ряде его последующих работ он сформулировал концепцию, центральным тезисом которой является тезис о том, что бог не есть бытие среди других бытий, его нельзя полагать существующим; приписывание конечным объектам существования атрибутов божества тождественно созданию идолов, которые свергаются по мере движения истории. Бог находится вне противоположности сущности и существования, он также находится вне субъектно-объектного различия и поэтому всякие понятия традиционно-гносеологического порядка неприменимы к нему. Бог вообще невыразим в рациональных категориях.

Не будучи объектом существования, бог тем не менее является «бытием-самим», «мощью бытия», «необусловленным». Божественное, или «необусловленное», присутствует в каждой реальности, в форме «глубины» или «мощи», делающей ее тем, что она есть. Это «необусловленное» может не осознаваться человеком. Но верующему бог раскрывается в чувстве бога, в ощущении трансцендентной реальности, лежащей за логическими противоречиями конечного и бесконечного, существующего и несуществующего. Божественное, хотя и не познается в системе логических категорий, манифестирует себя в опыте и раскрывается человеку в «высшем интересе» (ultimate concern) — «отклике всей личности на бога». «Высший интерес» — это не просто субъективный или психологический феномен, это часть онтологической структуры человеческой жизни, проявляющаяся в связи с «необусловленным». Для того чтобы быть значимыми, природа и история должны указывать на трансцендентную реальность; вместе с тем, для того чтобы проявлять себя, божественное должно иметь медиум откровения, плоть, через которую дух демонстрирует себя.

Важное место в тиллиховском учении о боге занимает концепция символического характера религиозного языка. По Тиллиху, религиозное значение бытия может быть выражено только через религиозные символы. Отправляясь от кантовской идеи о том, что бог не может быть описан в тех же самых категориях, которые применяются для явлений природного порядка, Тиллих утверждает, что единственный способ человеческого рассуждения о боге — символический. Мифы, догмы религии в равной мере символичны, они не раскрывают природу бога, но на своем языке говорят о его присутствии. Если природа и история указывают на трансцендентную реальность, то указывают они на нее не буквально, а символически.

Символизм у Тиллиха тесно связан с историческим релятивизмом, что наиболее явно проявлялось в формулировании так называемого «протестантского принципа». Библейские истины, религиозные традиции, церковные установления рассматриваются им не как выражение «божественной истины», а как исторически относительные формы культуры¹⁷.

¹⁷ «Протестантский принцип, — утверждает Поль Тиллих, — заключает в себе божественный и человеческий протест против любой абсолютизации относительного, даже если с таким требованием выступает протестантская церковь. Он представляет собой судью любой религии и культуры, включая религию и культуру, именующие себя протестантскими». «Протестантский принцип являет собой теологическое выражение истинного отношения между безусловным и обусловленным или, если говорить на религиозном языке, между богом и человеком... Это страж, не допускающий, чтобы в мышлении и действии конечное и обусловленное заняло место безусловного. Это пророческое утверждение, направленное против религиозной гордыни, еклезиастического невежества, секуляристского самодовольства, так же как и против их разрушительных последствий» (Tillich P. The protestant era. Chicago, 1948, p. 163).

Возникает вопрос, а как в свете символизма и релятивизма трактовать бога? Очевидно, если быть последовательным, его также следует рассматривать как выраженные в символах ограниченные рефлексии исторического порядка, что в действительности означает идеологическую концепцию бога. Тиллих пытался снять упреки в идеологизме, утверждая, что если все события — природные, исторические, духовные — должны пониматься как символическое выражение «самого бытия», тезис о том, что бог есть «бытие-само», должен пониматься буквально. Иначе говоря, в системе тезисов, составляющих его концепцию бога, этот тезис как бы вынесен за скобки, ему приписан особый статус — онтологический, гносеологический, логический, ибо «бытие-само» осознается непосредственно, буквально и абсолютно истинно, а логика этого осознания не имеет ничего общего с обычной логикой. Короче, Тиллих, как и многие другие теологи до него, пытавшиеся отстоять суверенитет теологии, принимает концепцию «двух логик» — логики религии и логики всей прочей культуры, — необходимым следствием из чего является вывод об их абсолютной демаркации¹⁸.

Выделение одного тезиса из системы всех других тезисов, составляющих понятие бога, так же как и приписывание ему гносеологической и логической уникальности по сравнению со всеми другими догмами и мифами религии, говорят в действительности о гносеологическом бессилии теологии. «Бытие-само» бога представляет собой либо мистическое, либо агностическую «вещь в себе», либо вообще лишено всякого содержания. Если рассматривать тиллиховское понятие бога в свете всех его других работ, то более вероятными будут два последних предположения. Есть доля истины в упреках тех ортодоксальных теологов, которые считают, что законным наследником тиллиховской теологии является «теология без бога».

Удалив бога в трансцендентные и непостижимые разумом сферы, Тиллих формально спас теологию перед лицом секуляристской критики, однако такая операция значительно осложнила решение другой задачи, на решение которой претендовала протестантская теология, а именно задачи соединения человека с богом, создания антропологической теологии.

В своих последних работах «Мужество быть» (1961) и «Личность в техническом обществе» (1963) Тиллих предпринимает попытку приблизить бога к человеку, а человека к богу при помо-

¹⁸ Критики совершенно справедливо замечали по этому поводу, что если единственное, что можно сказать о боге буквально, это то, что он есть «бытие-само», тогда совершенно неясно, к чему относится слово «бог». «...Даже понимание бытия-самого мало помогает. — соглашается с ним Селл, — ибо мы здесь говорим о чем-то, что лежит за всеми дифференциациями, и поэтому мы все еще не знаем, что означает любой из других терминов. Тиллих, по-видимому, совершенно обособил логику религиозного использования терминов от логики их использования в обычном языке» (*Sell E. Language, existence and God. N. Y.; Nashville, 1971, p. 365*).

пци концепции «Нового бытия», или «Новой твари». Как и в ранних своих работах, Тиллих исходит здесь из классической христианской доктрины об изначальной невинности человека и последующем его грехопадении, придавая этой доктрине универсальную антропологическую и онтологическую значимость. Грех понимается как состояние отчуждения от бога, от истинного бытия, это состояние, при котором человек вовлечен в трагическую судьбу исторического мира, порождающего в человеке «беспокойство», «страх», «отчаяние» и т. п. Явления трагичности человеческого мира и отчужденности человеческого существования, говорит Тиллих, отметили и экзистенциалисты. Но пррелигиозный экзистенциализм, констатировав противоречия и антиномии, в которые вовлечен человек, оставил человека наедине с его отчаянием, предложив ему иллюзорный выход к свободе. «Философский экзистенциализм,— говорит Тиллих,— требует от индивида прыжка из всех традиций и социальных обязательств в свободу безнормативных решений. Теологический экзистенциализм требует прыжка индивида из его данной культурной и интеллектуальной ситуации к принятию священных традиций, сформулированных сотни лет назад»¹⁹.

Иррелигиозный экзистенциализм не поднялся до понимания существенного бытия, или Нового бытия, скрытого в божественной жизни, где снимается отчуждение и наступает свобода, преодолевается раскол между сущностью и существованием и восстанавливается единство бога и человека, которое находит свое воплощение в Иисусе Христе. Примирение, воссоединение, воскресение — вот Новая тварь, Новое бытие, Новый порядок вещей. «Новая тварь — это реальность, в которой то, что было разъединено, воссоединилось. Новое бытие проявляется в Христе, потому что в нем разъединение не могло разрушить его единения с богом, с человечеством и с самим собой... Там, где проявляется Новая реальность, человек чувствует единство с богом, основой и смыслом человеческого существования. Человек обретает то, что раньше называлось любовью к судьбе и что сегодня можно назвать мужеством принятия своих собственных мучений. Человек испытывает удивительное чувство воссоединения с самим собой не в гордости и ложном самодовольстве, а в глубоком самопринятии. Человек принимает себя как нечто вечно значимое, вечно любимое, вечно принимаемое. Отвращение к себе, ненависть к себе исчезли. Появилось средоточие жизни, ее цель и смысл. Всякое умиротворение — телесное и духовное — порождает это воссоединение человека с собой. Там, где истинное умиротворение,— там Новое бытие, Новая тварь»²⁰.

Выдвинув спекулятивные идеи «бытия-самого», «Нового бытия», «Новой твари» в условиях, когда философская ситуация в США определялась «вызовом позитивизма», брошенным спеку-

¹⁹ *Tillich P. The person in a technical society.*— In: *Varieties of modern social theory.* N. Y., 1963, p. 288.

²⁰ *Tillich P. The new being.* N. Y., 1955, p. 22—23.

лятивным и теистическим философиям, Тиллих не мог игнорировать выдвинутые позитивистами требования верификации, подтверждения выдвигаемых тезисов. Разумеется, что верификация в той форме, в какой она формулировалась позитивистами, отвергается им; верификации более общего и менее точного характера, считает он, могут оказаться более адекватными²¹.

Согласно Тиллиху, в акте самоутверждения человека, в мужестве человека как конечной твари быть тем, чем он существенно является, человек воссоединяется с «Новым бытием» и получает подтверждение присутствия святости. Бог демонстрирует себя перед человеком как мощь, дающая последнему возможность преодолевать ограниченную конечность, помогающая самоутверждать себя перед лицом как внешних, так и внутренних сил, стоящих на пути реализации его жизненных и творческих потенций.

Однако очевидно, что «самоутверждение», «мужество быть» вопреки препятствующим обстоятельствам и т. п. более адекватно могут объясняться рациональными теориями и отнюдь не служат твердыми верификационными критериями внерациональных и внелогичных идей «бытия-самого», «Нового бытия». В определенной мере это чувствует сам Тиллих.

Вот почему в поисках аргументов иррационального порядка в пользу раскрываемой в откровении трансцендентной реальности бога Тиллих обращается к фрейдизму, к «глубинной психологии». Это обращение во многих отношениях показательно. Современный теолог использует не только откровенно идеалистические спекуляции, но секуляристские и даже антирелигиозные учения. Выше мы уже говорили, что в ранний период Тиллих многое заимствовал у Маркса, теперь он обращается к идеям Фрейда, мыслителя, занимавшего иррелигиозную позицию. Идеи «глубинного опыта», «подсознательного» «внерационального чувства» берутся им на вооружение с целью обоснования данности в опыте божественного бытия²².

²¹ В «Систематической теологии» Тиллих следующим образом сформулировал свою позицию в отношении верификации: «Каждое познавательное допущение (гипотеза) должно проверяться. Наиболее достоверная проверка — повторяемый эксперимент... [Но] верификация может происходить внутри самого жизненного процесса. Верификация этого типа (экспериментальная в отличие от экспериментальной) имеет то преимущество, что она не нуждается в том, чтобы останавливать и разрушать жизненный процесс для выделения из него калькулируемых элементов (чем занимается экспериментальная верификация). Верифицируемые опыты неэкспериментального порядка более адекватно отражают жизнь, хотя являются и менее точными и менее определенными» (*Tillich P. Systematic theology, vol. 1, p. 102*).

²² Заметим, что у самого Фрейда эти идеи имеют совершенно четкий иррелигиозный смысл. «Глубинные основания опыта», «либидо» и т. п. Фрейд определял как регрессию чувств детской зависимости от отца, которые проявляются в различного рода аномалиях — неврозах, конфликтах, неприятии реальности и т. п. В противоположность Тиллиху, Фрейд считал, что концентрирование внимания на глубинных основаниях опыта сопряжено с потерей мужества, самоутверждения, с лживым и инфантильным образом жизни, с забвением реальных опасностей.

Правда, Тиллих всячески стремится избежать психологизма, поэтому в психологические категории вкладывается им антропологический и социологический смысл. Но как бы широко ни интерпретировались психологические характеристики, остается фактом, что конечной гносеологической основой тиллиховской теологии является *опыт*; бытие бога дается в опыте откровения, оно всегда носит личностный и неповторимый характер. Иначе говоря, по своим теоретическим посылкам антропологическая теология (и онтология) является субъективистской.

Подведем некоторые итоги. Выше мы уже говорили о том, что Тиллих поставил перед собой задачу сформулировать антропологическую теологию (подведя под нее онтологический фундамент), не впадая в традиционную метафизику. В действительности Тиллих создал несомненно метафизическую систему, которая в своих основных моментах повторяет схемы прежних спекулятивно-идеалистических метафизик, хотя и имеет ряд новых отличительных черт.

Вспомним, что традиционная метафизика была обеспокоена разорванностью бытия на материю и сознание, сущность и явление и т. д. и сосредоточивала свои усилия на доказательстве тождества бытия и мышления, сущности и явления и т. д. Вся ее история — это история конструирования категорий, приводящих в систему многообразные формы действительности, и формулирования гносеологических аргументов, подтверждающих существенное единство многообразного бытия. Антропологическая теология Тиллиха также исходит из констатации разорванности бытия, но имеет в виду прежде всего социальное бытие: отчуждение человека от его истинного бытия (грех) и вовлечение его в трагическую судьбу исторического мира. Как и метафизики прошлого, Тиллих сосредоточивает усилия на обосновании единства бытия, в его терминологии — воссоединении бога и человека, человека и истории. Он создает определенную систему категорий, долженствующую выразить отношения форм культуры, систему субординаций, на вершине которой находится теология; он строит также определенную онтологическую систему, которая завершается богом. Однако — и в этом состоит существенное отличие тиллиховской системы метафизики от всех традиционных метафизик — вся эта достаточно громоздкая система покоится на весьма шатком основании — иррационалистическом, субъективистском «опыте откровения». Этот мистический, не имеющий общезначимого характера «опыт» оказывается конечной верификацией его рассуждений о культуре, морали, истории, человеческом бытии, философии. К нему апеллирует Тиллих как к конечному критерию доказательства божественного бытия.

Фрейд не видел в «глубинных» основах психики источников вечных религиозных верований, более того, он считал, что пререлигиозное образование способно сгладить, частично разрешить конфликты, возникающие из глубинной психологии и порождающие дискомфорт, беспокойство и неврозы, на базе которых рождаются религиозные настроения.

Если продолжить сравнение метафизики Тиллиха с прошлой метафизикой, то следует добавить, что, несмотря на определенные исторические издержки, в рамках прошлой метафизики развивались многие плодотворные — как философские, так и научные — идеи. Это происходило прежде всего потому, что прежняя метафизика сохраняла веру в разум, в интеллектуальную способность человека проникать за явления в сущность, усматривать единство за многообразием вещей. Метафизика Тиллиха, умаляющая рациональность, возвышающая иррациональные формы психики, не способна указать плодотворные пути исследований. Она ставит примирение индивида с действительностью посредством веры выше поиска реальных путей для устранения препятствий, мешающих человеческому самоутверждению.

И еще один момент, связанный с критикой прежней метафизики. Тиллих, конечно, был прав, когда он говорил о том, что прошлая метафизика акцентировала свое внимание на проблемах «бог и мир», «субстанция и мир» и мало уделяла внимания проблемам отношения человека и общества, человека и человека. Прав он и в том, что современная онтология должна включать в себя проблемы антропологически-исторического порядка. Однако отсюда, разумеется, отнюдь не следует вывод, который сделал сам Тиллих, о девальвации так называемых космологических проблем.

Кстати сказать, эти проблемы для протестантской теологии не менее существенны, чем для католической. Например, Тиллих так и не смог разрешить характерное для протестантской теологии противоречие идеи творения. Суть этой идеи сводится к следующему: в протестантской теологии идея божественного бытия возникает из чувства зависимости верующего от трансцендентного творца, а не из размышления о порядке Вселенной. Однако, хотя протестантская теология прибегает к принципиально иным гносеологическим средствам и космологический аспект бога игнорируется, тем не менее считается несомненным, что источник творения мира находится в боге, а реальный действительный мир есть результат божественной деятельности, есть сотворенный мир. Отношение бога и мира — это отношение творца и сотворенного, истинно реального и иллюзорно реального. Только о боге можно говорить как о «бытии-самом», а о бытии мира можно говорить только в производном, относительном смысле. Этот внутренний смысл протестантской концепции бога и мира требует разъяснения, объяснения, онтологического обоснования, что, в свою очередь, требует использования общезначимой рациональной аргументации. Но от этих объяснений Тиллих устранился.

Нужно сказать, что развитие теологии в последующие десятилетия не подтвердило прогноза Тиллиха о девальвации космологической проблематики. Как протестантские, так и католические мыслители не могут абстрагироваться от генезиса природного мира в решении вопросов, относящихся к человеческому

миру. И хотя антропологическая проблематика действительно выдвинулась на одно из центральных мест, она не вытеснила окончательно космологически-онтологическую проблематику (например, философия Теёяра де Шардена, «процесс-теология»). Другое дело, что в рамках теологии эти две группы проблем, неразрывно связанные между собой, не могли получить ни адекватной постановки, ни тем более адекватного решения.

В изменившемся духовном климате 50—60-х годов неортодоксия, до этого занимавшая господствующее положение в протестантской теологии, постепенно теряет популярность и влияние. Для этого были свои причины как внешнего, так и внутреннего порядка.

Главное состоит в том, что неортодоксия оказалась несозвучной новым настроениям и широким масс верующих, и клерикального духовенства, и теологических кругов; неортодоксия не удовлетворяет ни правых, ни левых, ни либералов, ни консерваторов. В ней усматривают самые противоположные грехи: ее критикуют за схоластическую абстрактность и за чересчур конкретное толкование бога, за недостаточный секуляризм и за чересчур далеко идущую секуляризацию, за стремление с помощью философии возвысить теологию и за растворение теологии в философии.

Традиционно настроенные верующие, продолжающие считать религиозную истину суждением о реальных фактах, записанных в Евангелии, выражают недовольство слишком «вольным» и «либеральным» толкованием религии в неортодоксии. Под влиянием этих настроений консервативные клерикальные круги (прежде всего фундаменталисты) обрушивают волну критики на модернизм неортодоксии. Модернизация религии им кажется отказом от религии, а широкое привлечение философских теорий — поглощением теологии секуляристской философией. Особое недовольство у правоконсервативной части протестантской церкви вызывает символическая концепция религии, признание доктринальных положений Евангелия исторически относительными истинами, выражающими миропонимание людей ранних эпох. Они обвиняют неортодоксов в том, что у них идеи бога, Христа, спасения и т. д. становятся бессодержательными, иррелигиозными и «греховными». Некоторые считают, что философская теология Тиллиха несовместима с христианским Евангелием²³.

Американских фундаменталистов, протестантских консерваторов, ортодоксов не устраивает не только чересчур вольное и философское толкование религии неортодоксией, но и ее космополитизм. Принцип относительности и критичности, пронизывающий неортодоксальные этические учения, и связанный с этим отказ от фиксации воли бога в определенной системе моральных норм и социальных установлений означал отказ от божест-

²³ См., напр.: *Hamilton K. The system and the Gospel: The critique of Paul Tillich. L., 1963.*

венного санкционирования принципов американского образа жизни, американской политики.

Не менее активно нападают на неоортодоксию и «левые» элементы протестантской церкви, а также неомодернистски настроенные теологи. В условиях так называемого «религиозного возрождения» 50-х годов, проходившего под знаком секуляризации религии и вовлечения церкви в активную социально-культурную деятельность, неоортодоксия с ее подчеркиванием трансцендентных сторон религии, субъективистской трактовкой бога и религии, с ее сложными философскими построениями кажется чересчур академичной, абстрактной, оторванной от реальных проблем, волнующих обычных земных людей, мало изощренных в теологии. Ссылаясь на характер новой религиозности, теологи-модернисты утверждают, что резкое противопоставление земной и небесной морали, законов людских и законов божьих многим верующим, воспитанным в духе «социального евангелия», традиции которого никогда не исчезали из американской жизни и практики американских церквей, кажется нереалистичным, недемократичным, нарушающим гармонию между секуляристскими и религиозными элементами культуры. Субъективистское и иррационалистическое толкование бога представляется теологам-модернистам слишком зыбким теоретическим основанием для определения социально-моральных ориентиров в практической жизни.

Разумеется, это отнюдь не означало, что идеи и схемы неоортодоксии отбрасываются начисто и признаются неверными. Установки неоортодоксии прочно вошли в плоть и кровь американской религиозной мысли, приобрели характер стойкой «классической» традиции. Как и всякая традиция, неоортодоксальная традиция в новых условиях проявляется в современном виде, в сочетании с новыми идеями, в теологических концепциях, которые внешне могут выступать как критика неоортодоксии.

Вторая половина XX века: модернизация и радикализация теологии

1. «РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ», СЕКУЛЯРИЗМ И ПАРАДОКСЫ ОСМЫСЛЕНИЯ РЕЛИГИИ

В 50-е годы в общественном сознании США происходят существенные сдвиги, связанные с кризисом старой либеральной идеологии и появлением новых идеологических и ценностных ориентаций, отражающих госкапиталистические и технократические тенденции современного капитализма. Процессы ломки и переориентации сопровождалась своеобразным идеологическим парадоксом: появление новых научно ориентированных течений происходило наряду с реставрацией консервативных форм общественного сознания и усилившейся тягой широких масс к традиционной «американской вере», что проявилось, в частности, в «религиозном возрождении».

Убыстрение процессов научно-технической революции в эти годы сопровождалось взлетом и расцветом техницистско-сциентистской мысли, которая оформлялась под влиянием неолиберальных экономических, политических, правовых, социологических теорий. Одно из характерных убеждений представителей технократической мысли состояло в том, что деидеологизация общественных наук, введение в них строгих научных методов, освобождение от этически-ценностных моментов являются условиями превращения их в подлинно научное знание. Характерный для технократической идеологии лозунг о «конце идеологии» тесно связывался с идеей конца пророческого стиля мышления — наследия эпох, когда доминирующее положение в культуре занимала религия. Предполагалось, что с превращением науки в лидирующую форму общественного сознания религиозные элементы будут вымываться из стиля мышления и общественные науки, в том числе и социология, будут подтягиваться до уровня естественных наук. В русле этого течения мысли быстро укоренилась и распространилась на американской почве философия неопозитивизма, поставившая перед собой цель превратить философию в позитивную науку путем очищения ее от теоретико-методологических установок спекулятивного идеализма и теизма, от идеологически-ценностных наслоений.

В то же самое время, когда на уровне теоретического сознания происходит явный поворот к сциентистским структурам мысли, на уровне массового сознания имеет место взлет религиозных настроений. 50-е годы вошли в историю США как годы так называемого «религиозного возрождения». «Религиозное возрождение» не новое явление в американской жизни. Все крупные

исторические события были сопряжены с активизацией религии, вовлечением церкви в социальные и политические конфликты. Война за независимость и гражданская война, экономическая депрессия этого века сопровождались «религиозным бумом». Вместе с тем содержание религиозности каждый раз несет на себе отпечаток времени.

Наиболее характерная черта «религиозного возрождения» 50-х годов состоит в том, что растущая религиозность сопряжена с падением веры в сверхъестественное, изъятием из религии ее традиционного содержания, ее устаревших форм и ритуалов, приспособлением всей институциональной стороны религии к идеологическим, психологическим и социальным потребностям различных групп населения. С одной стороны, в общенациональных масштабах проявляется «поиск веры», жажда иметь «позитивное прочное кредо», с другой стороны, происходит явное разочарование в традиционных религиях, обесцениваются их вековые атрибуты¹.

Каково действительное содержание религии в США? Очевидно, что в понятие «религия» американцы вкладывают более широкое и разнообразное содержание, чем то, которое принято в европейских странах. Вряд ли можно считать, что 90% американского населения — убежденные сторонники религии, активные ее проповедники. Очень часто религия — это навязанные воспитанием готовые стереотипы, ставшие бессознательной формой восприятия мира. Многие американцы считают религиозные учения в своей значительной части ложными и обскурантистскими, но называют себя верующими и даже активно участвуют в деятельности своей церкви, видя в последней полезный институт общества. Значительную часть верующих составляют люди, которые отвергают сверхъестественное бытие, но считают, что атеизм аморален, и поэтому предпочитают причислять себя к той или иной религии. «Религией» считают систему взглядов, содержащую вечные и неизменные критерии добра и зла, правого и неправого. Широко распространен взгляд, что основой нравственности может быть только вера в бога, что все коренные понятия — совесть, достоинство, благо, честность — наполняются смыслом и обретают твердый фундамент только в связи с идеей бога.

Абстрактные нормы «христианской морали» в представлении американцев, как правило, выступают в конкретной плоти господствующих в Америке идеологических стереотипов и норм, ценностей и норм американского образа жизни. Основной костяк этих идеологических стереотипов составляют идеалы и нормы американского либерализма. На примере религии можно просле-

¹ Более подробно о «религиозном возрождении» при одновременно растущей секуляризации религии см.: *Великович Л. Н.* Религия и церковь в США. М., 1978, с. 107—136; *Юлина Н. С.* Религия и идеология американского образа жизни. — В кн.: *Современная буржуазная идеология в США.* М., 1967, с. 173—229.

дять характерный для всякой идеологии периода ее кризиса закон: по мере того как принципы либерализма вымываются из реальной жизни, они романтизируются, мифологизируются, превращаются в религиозный фетиш. Религиозная фетишизация либерализма — вполне закономерное явление в условиях США, поскольку либерализм возник в рамках религиозной идеологии и всегда имел религиозный оттенок.

Религия представляет собой гибкое образование, в котором консервативные элементы отживающей идеологии переплетены с нормами и ценностями, рожденными эпохой империализма, и все это образование покоится на фундаменте общечеловеческих норм морали («христианских норм»), придающих всему образованию иллюзию вечности и надысторичности. Наряду с либеральными элементами в содержании религии можно обнаружить и новые, шовинистические элементы — идею о превосходстве всего американского, миф 100%-ного американизма, о США как «новом Израиле» и т. п.

Тезис о том, что действующей верой американского населения и фактическим содержанием его религии является идеология американского образа жизни, подтверждается и фактом идеологического единства различных религий США. В США существует свыше 250 вероисповеданий и, как показывает статистика, религиозные группы остаются более или менее стабильными, а религиозные барьеры редко переступаются. Это говорит о том, что специфика конкретных религий имеет для их приверженцев существенное значение. Между различными вероисповеданиями имеются теологические разногласия, постоянно возникают конфликты между церковными организациями, религиозные движения проходят под своими особыми знаменами. Однако центральными для взаимоотношения различных вероисповеданий являются не их специфически религиозные, а социальные и идеологические проблемы: вопросы внутренней и внешней политики, идейного воспитания молодежи, мировоззренческой основы образования, расовой политики. При этом различные религии сближаются между собой, а зачастую выступают единым фронтом в толковании ценностей американского образа жизни².

Стихийно возникший «религиозный бум» при секуляризации и модернизации религиозной практики вызвал серьезное замешательство среди тех, кто занимается теоретическим осмыслением религии. Острые дискуссии развернулись по поводу того, можно ли считать «религиозное возрождение» подлинным. Голоса в пользу «подлинности» или «неподлинности» разделились в зави-

² Многие американские авторы, исследующие феномен религии, ссылаются на то, что протестантизм, католицизм и иудаизм в США меньше различаются между собой, нежели от соответствующих вероисповеданий в Европе, и делают вывод, что эти три религии являются различными формами «американской религии» (см.: *Herberg W. Protestant, catholic, jew.* N. Y., 1956, p. 94—96), «новой религии» (см.: *Hoult T. F. The sociology of religion.* N. Y., 1958, p. 113), «гражданской религии» (см.: *Belah R. N. Civil religion in America.*— *Daedalus*, 1967, vol. 96, N 1).

симости от понимания существа религии или, точнее, образа религии. Те авторы, которые видят в религии средство идеологического санкционирования господствующих над человеком общественных сил и способ адаптации к существующей системе ценностей и социальным отношениям, оценили повысившийся интерес к религии со стороны значительной части американского населения как «подлинно религиозное возрождение» (Т. Холт, У. Херберг, Т. Парсонс, Л. Фефер и др.). Авторы же, выделяющие в качестве главных характеристик религии «веру в сверхъестественное», «чувство бесконечного» и т. п., обычно склонны оценивать «религиозное возрождение» 50-х годов как мнимое, как моду (Г. Вернон, Р. Стюарт).

Следует сказать, что многие теологи и церковные деятели склонны более скептически относиться к религии, заменяющей сакральное профанным. Теологи-неоортодоксы Р. Нибур и П. Тиллих, например, отказались видеть подлинное благочестие в тяге к религии, которая проявилась в «религиозном возрождении». Секуляристской религии американцев, говорил Нибур, не свойственна глубина и величие исторических религий. «Приравнивать конечные устремления жизни к сомнительным целям „счастья“ и отождествлять счастье с земными благами — это последняя вульгарность. Наша собственная нация, несмотря на ее так называемый ревайвализм, стоит перед угрозой именно такого рода вульгарности»³. Ему вторит Тиллих. Религия у американского народа, говорит он, все больше превращается из самоцели в средство достижения мирских благ. Но «религия» не может быть средством для чего-либо другого. Предельное не может быть средством для чего-либо неопредельного⁴.

Будучи теологами, и Нибур и Тиллих не могут не оценивать позитивно пробудившийся интерес людей к религии и деятельности церкви. Но как теоретики неоортодоксии, построенной на противопоставлении мирской сущности человека как «неподлинной» и «отягощенной грехом» — «подлинной» человеческой сущности, представляющей собой проявление «божественной нравственности», они осуждают практицизм, заземленность религиозных интересов американцев, считают их далекими от подлинно религиозных устремлений.

Более компромиссную и апологетическую позицию заняли «секуляристские теологи», выступающие с критикой неоортодоксии. Современному секуляристскому человеку, говорят они, чужды трансценденталистские и мистические стороны религии и теологии. Прагматический стиль жизни, в который он вовлечен, заставляет его искать во всех областях жизни, в том числе и религии, «земные горизонты». Сфера поисков «предельного интереса» полагается им не в «высшей тайне мира», а в реальной со-

³ Niebuhr R. A note on pluralism.— In: Religion in America. N. Y., 1958, p. 45.

⁴ См.: Tillich P. Freedom and ultimate concern.— In: Religion in America, p. 273.

циокультурной практике. Как бы теологи ни пытались сохранить трансцендентную сторону религии, их попытки заранее обречены на неудачу. Поэтому они должны перестроить свою стратегию: задача состоит в том, чтобы, не порывая с христианским писанием, дать такую интерпретацию Евангелия, которая удовлетворила бы секуляристу человека. Отсюда следует, что теология должна поменять ориентиры: она должна перейти от онтологически-трансценденталистского способа мышления к функционалистскому (Х. Кокс).

К парадоксам американской буржуазной мысли следует отнести тот факт, что философы и социологи, много сил потратившие на освобождение их дисциплин от религиозных и псевдорелигиозных наслоений, также занимают компромиссную и апологетическую позицию. Ими ставится задача выведения религии за скобки научно-теоретического знания, но отнюдь не за скобки социальной жизни.

Например, неопозитивистская философия заняла двойственную позицию по отношению к религиозной идеологии. Из теоретического сознания устранились структуры мысли, которые, по предположению, носили религиозный характер. Достаточно жесткий вердикт был вынесен теологии: последняя объявлялась бессодержательной и внетеоретической дисциплиной. Что касается религии, то по отношению к ней сциентистски настроенные мыслители заняли нейтрально-благожелательную позицию. И религия и церковь признаются социально важными институтами общества. Мы хотели бы обратить внимание на то, что такая позиция по отношению к религии — независимо от признания приоритета науки в объяснении мира — подрывает тезис о беспредметности теологии. Санкционирование религии логически требует узаконивания теологии. Как мы покажем ниже, эти идеологические парадоксы неопозитивистской философии были отмечены теологами и использованы для обоснования приоритета религиозного мировоззрения.

Компромиссно-апологетическую позицию занимают также господствующие направления социологической мысли. В послевоенный период в американской социологической мысли происходит интенсивное развитие социологии религии. Феномен религии подвергается исследованию по самым различным параметрам — психологическим, социальным, идеологическим. Тщательно исследуются мотивы религиозности, функции церкви, религиозное образование, отношение религии и церкви, религии и политики. Собирается огромный эмпирический материал, свидетельствующий о сложных и разветвленных земных корнях религии. Парадокс научно ориентированной социологии состоит в том, что она, в сущности, заняла амбивалентное отношение к религии: с одной стороны, она достаточно убедительно показывает мифологичность, иллюзорность религиозных представлений, с другой стороны, показ мифологичности содержания религии сопряжен в ней с узакониванием религии как важнейшего института общества.

Амбивалентность особенно характерна для функционалистских концепций социологии религии (Б. Малиновский, Т. Парсонс, К. Девис, А. Фусет, Дж. Юнгер и др.). Функционализм, в большинстве своем базирующийся на культурантропологическом подходе к религии, сыграл первостепенную роль в введении в социологию религии принципиального постулата о том, что религия является не просто социальным анахронизмом или иррациональным пережитком, а представляет собой необходимый элемент функционирования социальной системы. Этот постулат является фундаментом концепции, согласно которой религия функционально связана с самим фактом существования общества, более того, она является необходимым институтом, обеспечивающим равновесие и единство его⁵.

Исходя из такой концепции, Т. Парсонс, например, следующим образом объяснял секуляристский характер американской религиозности. Отсутствие интереса к теологическим проблемам и таинствам религии не следует рассматривать как показатель неподлинности религиозности. Необходимо проводить различие между ролью религии в историческом фундаменте ценностной системы и сферой религиозных ориентаций, имеющих место в результирующем обществе на поздней ступени его развития. В развитом обществе религия приобретает новые аспекты и новую форму, которых не могло быть на ранних ступенях его развития. В современном американском обществе интерес должен концентрироваться не на верованиях, а на ценностях. Для американского народа всегда было чуждо абстрактное мышление, общий духовный интерес был направлен на постороннее, на практическое⁶. Из такого объяснения Парсонс делает вывод, весьма типичный для социологии религии: никакая прагматизация религии в США не лишила ее подлинно христианского характера, поскольку сами ценности американского общества фактически являются ценностями христианской цивилизации.

Против функционалистской социологии религии были высказаны серьезные критические возражения. Справедливо указывалось, что функционализм неправомерно переносит методы функ-

⁵ Например, социолог Дж. Юнгер, занимающий, по его словам, умеренно функционалистскую позицию (что выражается в признании того, что религия может быть и источником дисфункций в обществе), убежден, что все религии ложны, а их требования на абсолютную достоверность взаимоисключающи и самопротиворечивы. Несмотря на это, религии выполняют социально важную роль консервации и трансформации социальных ценностей в освещении структуры нормативных систем и в особенности психологическую функцию в кризисных ситуациях группы и личности. Имея в виду позитивную позицию социологии по отношению к религии, он выражает мнение, что «социология религии может стать ценным дополнением не только к другим наукам о религии, но и для собственно религиозного поиска» (*Yinger J. M. Sociology looks at religion*. N. Y.; L., 1963, p. 13).

⁶ См.: *Parsons T. Structure and process in modern societies*. Glencoe, 1960, p. 318.

ционального объяснения с примитивных обществ на современное сложное общество. Было показано, что эта теория по самой своей сути несостоятельна, поскольку она усматривает позитивный смысл в любых исторически сформировавшихся формах деятельности и верования и сам факт их историчности и жизнеспособности расценивает как свидетельство их полезности и необходимости для современного общества⁷. В этих концепциях неправомерно расширяется содержание религии. Функционализм исходит из того, что всем обществам присущ тот или иной вариант религии, последняя является постоянным феноменом всех обществ, в том числе и будущих. При этом религия отождествляется с системой господствующих ценностей — объектов веры и убеждения. Этим понятием охватываются принципиально различные идеологические образования — христианство и идеология фашизма, либеральные и националистические идеологии, коммунизм и наука.

При всей справедливости и точности большинства аргументов, которые выдвигаются буржуазными социологами, в том числе и Р. Мертоном, против функционалистской трактовки религии, они не касаются главного, а именно апологетической сущности функционализма, санкционирования им капиталистической организации общества как естественной. Функционалисты и другие буржуазные исследователи религии сознательно обходят тот факт, что современный капитализм создает благоприятную почву для того, чтобы отношения людей были проникнуты религиозностью. Стихийный, выходящий из-под человеческого контроля характер развития исторической действительности, увеличившаяся над человеком власть государства, враждебность общества индивидуальным наклонностям людей, стремление приспособить личные устремления к господствующим в обществе нормам и ценностям — это и многое другое рождает иррациональный тип отношения к действительности, что, в свою очередь, является питательной почвой для религиозного мироотношения.

Этим обстоятельством объясняются на первый взгляд несовместимые, а на деле закономерно связанные процессы обесценивания религии в ее старой форме и рост религиозных настроений в американском обществе. Секуляризация связана не с освобождением человека от иллюзий, а с изменением форм таких иллюзий.

Наряду с субъективной тягой масс к религиозному мироотношению американское общество испытывает объективную потребность в религии для регулирования социальных отношений, для возвышения своих национальных целей, для поддержания морали и своих политических принципов. Положение Маркса о том, что религия до тех пор остается в обществе, пока само общество будет нуждаться в иллюзиях, подчеркивающее в качестве главного признака религиозности не веру в те или иные сверхприродные

⁷ См.: *Merton R. K. Social theory and social structure*. Glencoe, 1957.

или природные объекты, а потребность общества в иллюзорном представлении своих целей, норм и регуляции с помощью религии своих отношений, указывает на главный источник религиозности американского общества.

Можно сказать, что современное буржуазное общество, принося и заземляя религию, не перестает воспроизводить религиозно-фетишистскую идеологию. Сам характер этого общества и способ его идеологического усвоения мира требуют религиозного мироотношения и миропонимания. А последнее, в свою очередь, требует теоретического санкционирования и оправдания. Эту функцию выполняет теология.

Выше мы уже говорили, что, хотя постулируемый объект теологии — божественное бытие — является иллюзорным, теология не является бессодержательной дисциплиной. У нее есть ряд источников, из которых она черпает содержание. И главный источник — факт наличия религиозной веры и религии как формы общественного сознания. Будучи вторичным по отношению к религиозной вере образованием, теология приспособляется к исторически изменчивому содержанию религии, теоретически усваивает его и оправдывает. Но роль теологии не является только пассивной и приспособительной. Она перерабатывает содержание религии, подключая самые различные пласты культуры, и в таком переработанном виде оно, в свою очередь, оказывает активное влияние на характер религиозности людей.

Возникает вопрос, каким образом теология реагировала на «религиозное возрождение»?

Массовый «религиозный бум» 50-х годов способствовал активизации теологической деятельности. Внешне это проявилось в резком увеличении выпускаемой религиозной литературы, в расширении круга обсуждаемых проблем, в появлении новых религиозных и религиозно-философских журналов, усилении деятельности религиозных организаций и теологических обществ, в укреплении статуса теологов в философском мире и т. п.⁸ Это выразилось также в интенсификации международной деятельности религиозных обществ США. Определенное оживление можно отметить и в собственно теологии. Появляются новые имена, формы теологических учений становятся более разнообразными, дискуссии — более активными. Место старых авторитетов зани-

⁸ Католический философ Густав Вейгл свидетельствует, например, что тридцать лет назад, когда студент колледжа заявлял о своем намерении посвятить свою жизнь теологии, это встречало удивление у окружающих. В 20-х и 30-х годах мыслящие люди Запада ставили теологию в один ряд с френологией и астрологией. Считалось, что серьезному человеку нечего делать с этими оккультными искусствами, основанными на ложных предположениях и практически ничего не дававшими человеку. Сегодня, пишет он, все изменилось. Теология вновь приобрела респектабельность. Причины перемены отношения к ней многообразны, но одна из них, несомненно, состоит в крахе оптимистического натурализма, который процветал с конца XIX в. и в первые десятилетия XX в., и даже не натурализма, а «оптимизма» (см.: *Weigel G. Theology and freedom. — Thought, 1960, vol. 35, N 137, p. 166*).

мают молодые теологи, выступающие с критикой старых учений; некоторые из них выдвигают «революционные» программы, нацеленные на то, чтобы произвести переворот в «обветшалом здании теологии» и сменить ее основные понятия.

На этом основании некоторые религиозные авторы поспешили сделать вывод о том, что массовое «религиозное возрождение» повлекло за собой появление новых конструктивных идей в американской теологической мысли. Так, например, по мнению проф. Йельского университета С. Олструма, творческие и конструктивные моменты в американской теологии столь сильны и значительны, что это позволяет говорить о том, что «христианство в XX в. стало свидетелем беспрецедентного со времени Реформации „теологического возрождения“». Более того, он утверждает, что «местонахождение религиозной мысли в XX в. перенесено из Европы в Соединенные Штаты, и настоящее религиозное возрождение отличается от предыдущих активностью значительного числа первоклассных мыслителей, внесших свой вклад в обновленную теологию и новую философию религии»⁹.

Такой вывод мы считаем необоснованным. Во-первых, оживление религиозных настроений на массово-популярном уровне отнюдь не автоматически влечет за собой оживление теологии. Подъемы и спады в развитии теологии имеют свои причины и закономерности, которые отнюдь не совпадают с причинами и закономерностями активизации религиозно-массовой и церковной деятельности.

Во-вторых, так называемые «творческие», или «конструктивные», идеи в теологии порождены не внутренним развитием самой теологии, а заимствуются из философии (и из социальных учений). Как и прежде, своим существованием и развитием теология обязана светской мысли. У нее она заимствует модернистские идеи и новый методологический арсенал. Имитируя движение философии, теология повторяет ее повороты и зигзаги, ошибки и тупиковые пути.

Важно подчеркнуть, что при всей своей зависимости от философии современная теология не прекращает своих традиционных поползновений превратить философию в свою служанку.

Для иллюстрации этих общих положений рассмотрим ряд модернистских вариантов протестантской теологии второй половины XX в.: анализ религиозного языка, «неоклассическую» теологию Ч. Хартсхорна, «процесс-теологию», секуляристские теологии и теологию деконструктивизма. Эти течения мы будем рассматривать в контексте интересующей нас проблемы отношения теологии и философии.

⁹ Ahlstrom S. E. *Theology and present day revival.*— In: *Religion in American society.* Philadelphia, 1960.

**а) Проблема «осмысленности» и «верифицируемости»
религиозного языка**

Появление и быстрое распространение в США неопозитивистских форм философии повлекло за собой существенное изменение духовного климата не только в философии, но и в теологии. Сведение неопозитивистами философии к логике науки, а ее функций к обслуживанию науки, разработка методов логического и лингвистического анализа, требование строгости и точности получаемых выводов и т. д. оказали шоковое воздействие на теологов. Огонь критики, который неопозитивисты обрушили на исторически сложившиеся формы философии, на «вековые предрассудки» и «метафизические иллюзии», являющиеся, по их мнению, результатом логических ошибок или лингвистических неточностей, на спекулятивные и умозрительные методы, в еще большей мере бил по теизму.

Не касаясь здесь вопроса об ограниченностях самого неопозитивизма (в том числе и его критики религии), следует признать, что суд над теологией, творимый этой формой буржуазной философии, был весьма суров, а аргументы достаточно существенны. В условиях США, когда неопозитивистски ориентированные мыслители все более основательно захватывали ключевые посты в академической философии, теологи вынуждены были считаться с выдвинутыми против теологии аргументами.

Особую опасность для теологии представляли принципы, сформулированные логическим позитивизмом, самой последовательной формой неопозитивистской философии, выдвинувшей жесткие сциентистские требования. «Смерть метафизики» логически требовала «смерти теологии». Логический позитивизм поставил под сомнение правомерность существования теологии как определенной теоретической дисциплины, имеющей свой собственный объективный предмет исследования, использующей общезначимые методы и критерии. Различие между аналитическими и синтетическими суждениями, введение эмпирического метода познавательного значения, эмотивистская теория этики, прагматистская теория науки — все эти концепции, призванные доказать бессмысленность метафизики, в равной мере были направлены против теологии. Согласно неопозитивистам, теология, как и метафизика, основана на ложном предположении о синтетическом характере ее суждений, в то время как в действительности она не имеет никаких эмпирических референтов, не несет никакой информации о мире и ее утверждения представляют собой не что иное, как бессмысленные словосочетания.

Правда, логические позитивисты делали весьма важную оговорку, суть которой состояла в том, что в сфере обыденной практической жизни религия (но не теология) может быть полезной и вполне «значимой», служа для выражения моральных

чувств и ценностных ориентаций (за эту оговорку, как мы увидим дальше, ухватились защитники теологии), однако они дружно настаивали на внеположности религии и теоретического знания, теологии и науки.

Логические позитивисты отказались признать за «религиозным знанием» значение теоретического знания прежде всего потому, что оно не удовлетворяло принципу верификации. Принцип верификации в его общей форме требовал, чтобы все высказывания, в которых утверждается существование чего-либо, должны подтверждаться их соотношением с реальными вещами действительности. В своей радикальной феноменалистской форме принцип верификации требовал подтверждения высказываний о существовании определенными чувственными данными. Отсюда следовало, что если теологи утверждают существование бога, они обязаны представить данные в пользу этого утверждения, и эти данные должны быть общезначимыми.

Реакция теистической мысли на неопозитивистскую критику не была однозначной. Поначалу многие теологи пытались игнорировать поставленные неопозитивистским «вызовом» вопросы, отбрасывая неопозитивизм как «извращенную метафизику» и утверждая принципиальную невозможность сопоставления, основываясь на каких-то единых критериях, религиозных и нерелигиозных высказываний. Большинство теологов хранили молчание в силу того, что не владели языком и аппаратом аналитического метода. По мере укрепления статуса неопозитивизма необходимость ответа на вопросы, поставленные им, становится крайне настоятельной.

Все больше теологов, ссылаясь на результативность аналитических процедур неопозитивистов, склоняются к тому, чтобы принять «вызов» и обосновать, пользуясь оружием своих противников, правомерность теологии и ее предмета исследования. «Логический позитивист,— писал английский теолог Дж. Мартин,— предъявляет теологу моральное требование: он должен быть столь же строгим в отношении того, что он говорит или не говорит, а также в подтверждении его утверждений, какими являются ученые и их позитивистские интерпретаторы. Это требование нельзя безответственно игнорировать...»¹⁰

Под ударом неопозитивистской критики теизм был вынужден менять тактику, свой язык и свою аргументацию. Эффективность критики теологии определялась не тем, что в ней содержалась система развернутых контраргументов (логические позитивисты, например, не считали нужным заниматься такой критикой; они просто отбросили теологию как чисто спекулятивное и метафизическое построение), а тем, что в эпоху все большего вторжения науки в культуру любые формы идеологии, в том числе и с вне-

¹⁰ *Martin J. The new dialogue between philosophy and theology. L., 1966* р. 66—67.

научным содержанием. вынуждены облекать свои построения в научные одежды.

В течение сравнительно короткого времени в США и Англии появляется большое количество работ религиозных авторов, в которых предпринимаются попытки ответить на «вызов» логического позитивизма.

Забегая несколько вперед, следует сказать, что у теологов-аналитиков мы не найдем ни новаторских спекулятивных идей, ни сколько-нибудь оригинальных теологических концепций, сравнимых, скажем, с концепциями К. Барта, П. Тиллиха или Р. Нибура, ни более или менее разработанных метафизических теорий. Но в историко-философском отношении их работы безусловно интересны. На их примере хорошо можно проследить характерные отношения философии и теологии, способы и приемы усвоения теологией философского содержания, деятельность приспособительных механизмов теологии.

Религиозные мыслители, как правило, высоко оценивают значение аналитических процедур — логического и лингвистического анализа. Им импонирует присущая этим процедурам «научная респектабельность». Свою цель они видят в том, чтобы применить эти процедуры к анализу религиозного языка и превратить теологию в современную и доказательную дисциплину. «И теологи и философы в равной мере могут быть благодарны логическим эмпирикам за строгость и точность, с какой они в наши дни формулировали и искали решения проблем значения и истины. Вызова, который они бросили, не следует избегать ни теологам, настаивающим на особом статусе откровения, ни философам, справедливо критикующим ограниченность позитивистского понимания философии»¹¹.

Ориентация на аналитическую философию существенно повлияла на характер постановки метафизических проблем и направление их решения. Антиметафизическая направленность неопозитивизма определила соответствующую антиметафизическую направленность теологического анализа. Правда, понятие метафизики теологи понимают в более ограниченном смысле. Под «метафизикой» они, как правило, понимают онтологические схемы «классического теизма» (т. е. в первую очередь томизма) с характерными для них трансцендентным пониманием бога, учением об онтологических атрибутах бога, идеей о рациональном познании деяний бога и т. д. Что касается моральных, ценностных, смысложизненных и т. п. проблем, которые неопозитивисты также относили в разряд «метафизики», то они рассматриваются теологами-аналитиками достойными предметами религиозного анализа.

Вслед за неопозитивистами проблемы метафизики ставятся в «гносеологическом ключе». Основной вопрос, который обсуждается теологами-аналитиками, — это вопрос об осмысленности сужде-

¹¹ Ibid., p. 205—206.

ний о боге и связанный с этим вопрос о верифицируемости этих суждений: можно ли считать осмысленным высказывание «бог существует»? могут ли быть верифицированы доктринальные положения Библии и Евангелия? каковы гносеологические элементы веры? — таковы вопросы, которые, по мнению теологов, вытекали из логико-позитивистского «вызова» и которые, как не трудно видеть, действительно являются критическими для теологии¹².

Еще более кратко «критический вопрос» современной теологии сформулировал У. Селл: «Можем ли мы, человеческие существа, говорить осмысленно о боге? Таков основной вопрос в напряженном диалоге между лингвистической философией и философской теологией»¹³. Базил Митчелл во введении к книге «Вера и логика» рассказывает о том, что дискуссионная группа, назвавшая себя «Metaphysicals», обнаружила, что, по мере того как шло время, «их неорганизованные дискуссии имели тенденцию концентрироваться вокруг вопроса о природе и подтверждении христианского верования. Это было вполне естественно, — замечает он, — поскольку для нас, христианских верующих, именно по этому пункту философский диспут о возможности метафизики приобретает решающее значение. Ибо христианская вера предполагает существование бога и здесь, как и повсюду, это является метафизической проблемой»¹⁴.

Такой поворот теологических дискуссий является новым в развитии религиозной мысли. Классическая теология никогда не была обеспокоена вопросом об осмысленности теологических суждений. Рассматривая теологию как манифестацию божественного слова, она направляла свои главные усилия на доказательство вневременности, абсолютности теологических положений. То, что суждения о боге могут быть «бессмысленными» или что нужно доказывать осмысленность суждений о боге, не приходило в голову теологам прошлого. Современный теолог вынужден заняться новым для него делом, и прежде всего анализом религиозного языка. Он вынужден, например, доказывать содержательность суждений о «вере», «надежде», «любви», «откровении», «боге», а также обосновывать корректность процедур вывода.

Более традиционной является другая активно обсуждаемая проблема — об отношении теологии (и религии) к философии, науке, к другим областям культуры. Однако и она ставится в новом ракурсе — как альтернатива «одной или двух логик». Иными словами, распространяются на религию схемы рационального рассуждения, принятые в других сферах культуры — науке, философии, — или нет? «Мы часто слышим, — пишет Б. Митчелл, — что старые верования „потеряли смысл“ и что люди больше не видят их связи со всеми другими сторонами своей жизни и мышления. Христиан принуждают к некоторому роду „двойно-

¹² Ibid., p. 49.

¹³ Sell E. Language, existence and God. N. Y.; Nashville, 1971, p. 11.

¹⁴ Faith and logic. L., 1957, p. 1.

го мышления», посредством которого они ухитряются говорить на двух совершенно независимых языках без какой-либо связи того, что говорится на одном языке, с тем, что говорится на другом. Чем более впечатляющим становится развитие науки с ее прикладной техникой, тем более актуальной, по-видимому, становится задача их коммуникации». По Митчеллу, позитивист с его редукционизмом указывает принципиально неверный выход. «Философский критик с его повышенным вниманием к способам употребления высказываний и его тенденцией не верить ничему, кроме научных объяснений, представляет собой поколение, которое слепо разделяет свои собственные заблуждения»¹⁵.

Вопрос о «двух логиках» являлся центральным и в собственно лингвистическом анализе религиозного языка. Э. Селл свидетельствует, например, что в Оксфорде дискуссия о логике утверждений о боге свелась к альтернативе: с одной стороны, логика религиозных утверждений не должна быть сведена к логике каких-либо других утверждений, а должна исследоваться в ее собственных терминах; с другой стороны, логика религиозных утверждений должна иметь существенные сходства с другими видами утверждений, ибо в противном случае мы будем просто сомневаться в значении слова «утверждение», применяя его к религиозным высказываниям. «Выраженный в лингвистических терминах критический вопрос состоит не в том, выполняет ли рассуждение о боге полезную функцию, а в том, выполняет ли оно функцию, существенно подобную той, которая имеет место в утверждениях других языков»¹⁶.

В зависимости от решения этой альтернативы теологи склоняются либо к рационалистическому, либо к иррационалистическому варианту. По мнению Дж. Мартина, например, эффективность принятых в науке методов и способов рассуждения с неизбежностью предъявляет к теологии требование общезначимости ее логики рассуждения. «Может ли теолог в своей области сформулировать соответствующие цели? Каким образом бог, о котором он говорит, относится к миру, в котором может существовать „радость познания“? Если он претендует на познание бога, является ли это познание подобным, или противоположным, или сравнимым с научным познанием?»¹⁷. На эти вопросы, считает Мартин, теолог обязан дать четкий ответ. Другие теологи категорически отрицают возможность нахождения какого-либо общего знаменателя для религиозных и нерелигиозных форм рассуждений. По мнению Мишеля Фостера, теолог, желающий говорить на языке современной философии, ни в коем случае не должен поступаться принципиальными установками религии. «Под вопрос должна быть поставлена не практика анализа, а вера в то, что не существует ничего загадочного, и отсюда, что не должно быть

¹⁵ Ibid., p. 7—8.

¹⁶ Sell E. Language, existence and God, p. 281.

¹⁷ Martin J. The new dialogue between philosophy and theology, p. 66.

ничего неясного, о чем правомерно можно говорить». Согласно Фостеру, «теологическое мышление, основанное на откровении, само может рассматриваться как некий вид анализа, по который, в отличие от обычного анализа, отиравляется от иных допущений»¹⁸.

После этих предварительных замечаний обратимся к конкретному рассмотрению анализа религиозного языка. В качестве примеров приспособления техники аналитических философий к доказательству истинности религиозной веры и осмысленности суждений теологии можно сослаться на две книги: У. Блэкстоуна «Проблема религиозного знания» и П. Ван-Бурена «Секуляристское значение Евангелия»¹⁹.

Оба эти автора признают, что большинство положений, которыми пользуются теологи для доказательства истинности божественного, в философском отношении уязвимы, а в теологическом — непоследовательны: они двусмысленны, нечетки, логически противоречивы. Поэтому первейшую задачу современного теолога они видят в том, чтобы сделать религиозный язык ясным, доказательным, осмысленным. А для этого теология должна освободиться от характерных для нее спекулятивных методов, от теистической метафизики и заняться анализом и описанием реальных функций религиозного языка. «Проблема Евангелия в секуляристский век, — говорит Ван-Бурен, — это проблема логики его, на первый взгляд, бессмысленного языка, и лингвистический аналитик окажет нам помощь в прояснении ее»²⁰.

И Блэкстоун и Ван-Бурен согласны в том, что о религиозных высказываниях нельзя говорить как о познавательных (cognitive) высказываниях, а теологию нельзя квалифицировать как религиозное знание. В соответствии с канонами логического позитивизма они считают, что быть познавательным — значит быть фактуальным, т. е. эмпирически истинным или ложным, и что метафизические высказывания не являются познавательно-теоретическими. Поэтому теология должна отказаться от метафизических претензий на знание о факте существования бога. Онтологическое и гносеологическое доказательство божественного бытия, говорит Блэкстоун, не является истинной сферой деятельности теологии. Еще более жестко эту мысль подчеркивает Ван-Бурен: нельзя пользоваться понятием «бог», если мыслить его как трансцендентно существующее бытие. «Мы считаем, — пишет он, — что познавательный подход к теологическому языку не соответствует ни характеру секуляристской мысли, ни сути Евангелия...»²¹.

Утверждение непознаваемости религиозных высказываний у этих авторов отнюдь не сопряжено с выводом об их бессмыс-

¹⁸ *Mystery and philosophy*. Boston, 1957, p. 17.

¹⁹ См.: *Blackstone W.* The problem of religious knowledge. Englewood Cliffs, 1963; *Van-Buren P.* The secular meaning of the Gospel. N. Y., 1963.

²⁰ *Van-Buren P.* The secular meaning of the Gospel, p. 84.

²¹ *Ibid.*, p. 99.

ленности или неверифицируемости. Главный акцент в их теориях сделан на том, что истинной функцией религиозных высказываний является не констатация фактического положения вещей, в том числе факта существования бога, а выражение религиозной веры. Согласно Блэкстоуну, религиозная вера обосновывается и верифицируется в терминах человеческого поведения и жизненных ориентаций, путем апелляции к реально действующим функциям религиозного языка и религиозной веры. Подобно тому как можно утверждать достоверность и осмысленность идеалов, не утверждая одновременно их фактуального существования, правомерно утверждать осмысленность суждений о боге, не требуя, чтобы эти суждения были суждениями об определенном существовании. Ван-Бурен усматривает в религиозных утверждениях «проницательность» или «глубинные взгляды», из которых возникают убеждения, определяющие основные рамки жизненных ориентаций. Верификацией их осмысленности является использование их в религиозной вере.

«Нонкогнитивистская» позиция Блэкстоуна и Ван-Бурена — явное отступление от важнейших канонов религии. Объектом веры у них оказывается не некое трансцендентное бытие, а сама религиозная вера, «жизненные ориентации», «глубинные взгляды» и т. п. Соответственно деятельность теолога сводится ими не к обоснованию достоверности веры в бога, а к анализу религиозного языка и поиску «значащего референта» религиозных высказываний.

Такая позиция была встречена в штыки как ортодоксально настроенными церковниками, как и антипозитивистски настроенными теологами. Общее возражение сводилось к тому, что теологи-аналитики понимают под религиозным языком совершенно иное, чем реальный язык верующих людей. Церковники утверждали, что религиозные люди верят в то, что объектом их веры является «высшее бытие», а не просто вера в это бытие, и соответственно они ждут от теолога аргументов, обосновывающих уникальность этого бытия. Антипозитивистски настроенные теологи, и прежде всего теологи неоортодоксальной ориентации, не соглашались с теологами-аналитиками, так как считают, что убеждение в существовании бога проистекает из личного контакта с божественным бытием, а не из спекулятивных выводов относительно природы мира и соотношения религиозного языка с природой мира. Они настаивают на «личностном» характере бога, уникальности и «личного знания», которое существенно отличается от предметного знания или спекуляций о природе мира, и соответственно настаивают на взаимоисключаемости предметного языка и языка личностного. Суждения теологии подчеркивают и содержат не информацию о мире, а отчет о событиях «личной встречи с богом». Религиозная вера представляет собой не следствие «веры во что-то», а «ответ» на обращение бога к миру. При таком понимании веры, считают они, позитивистская критика бьет мимо цели.

Многие традиционно настроенные теологи находят, что отрицание познавательности религиозного языка подрывает существо теологии, и настаивают на том, что использование аналитических процедур не должно противоречить принципиальным установкам религии о познавательности религиозных суждений, об их высшей истинности и достоверности, наконец, не должно смазывать специфику религии по сравнению с другими формами духовной деятельности человека. Было бы опрометчиво со стороны теологов отказываться учиться у позитивистской философии и даже губительно пренебрегать преподанным позитивистами уроком, писал Т. Макферсон, ибо позитивизм указывает выход из затруднения, в котором теологи оказались в середине XX в. «Вместе с тем попытки доказать принципы теологии на основании неопозитивистского принципа проверки вырождаются в попытки погубить теологию... Это напрасная надежда, и делать это опасно. Правильная связь состоит в приспособлении позитивизма к теологии, а не теологии к позитивизму. Теология не укрепляется путем сведения к принципам какой-либо философии»²².

Более явственно стремление превратить философию в служанку богословия и одновременно использовать ограниченности сциентистского мировоззрения неопозитивизма в качестве аргумента в пользу теизма можно, например, видеть в книге Джона Хика «Вера и знание» (1957).

В отличие от Блэкстоуна и Ван-Бурена Хик считает, что основные теологические суждения носят познавательный характер и подлежат окончательной верификации: однако эта верификация возможна только в загробной жизни. По меньшей мере можно мыслить, говорит он, что после смерти верующий получит неоспоримое свидетельство истинности его убеждений.

Поскольку идея эсхатологической верификации не является достаточно убедительным ответом на позитивистский «вызов», Хик ищет в «земной жизни» подтверждения познавательности и осмысленности религиозного языка. Основной пафос его книги состоит в том, что познание, взятое во всем многообразии его функций, т. е. не в узко эмпирическом понимании, характерном для позитивизма, несет на себе черты, которые свидетельствуют в пользу теистического миропонимания. Позитивистская теория познания с характерным для нее эмпирическим пониманием «значений», «данных опыта», верификационных референтов исключает из рассмотрения огромную сферу жизни, неподдающуюся непосредственной эмпирической проверке,— моральные, социальные, ценностные и другие моменты. Значения всегда даны в определенной «ситуации», в специфическом контексте, который включает в себя, помимо восприятий физических явлений, субъективно-личностную интерпретацию, моральные моменты выбора и

²² McPherson T. Positivism and religion.— *Philos. and Phenomenolog. Res.*, 1954, vol. 14, N 3, p. 319—330.

ответственности, наконец, очень важный момент целостного восприятия и интерпретации. По Хику, целостная, или «тотальная», интерпретация является всевключающей и придающей всему смысл, и как таковая она немыслима без существования «божественной тотальности». Только идея бога обеспечивает реальное единство компонентов познания — чувственных, рациональных, научных, моральных, субъективно-личностных и др. Теизм является восприятием «мира в целом», и в этом смысле он подтверждается человеческим познанием в целом. Но для его утверждения нельзя требовать экспериментальной проверки, ибо это означало бы выход за пределы нашей Вселенной.

Как не трудно видеть, Хик привлекает в качестве доказательств обоснованности теизма как раз те функции философии, которые отверг неопозитивизм, а именно — мировоззренческие. Однако на них претендуют и иррелигиозные формы философии. По Хику, отличие теизма от других «тотальных» философий состоит в том, что в интерпретации целого он делает акцент не на те или иные группы «данных», как это происходит, например, в материализме, апеллирующем к материальным данным, или в гуманизме, ссылающемся на «человеческие данные», а на целостность и «всепронизывающее единство» бытия.

Теизм акцентирует внимание на моменте «тайны» или «мистики», наличествующий в восприятии мира в целом, и объясняет эту «мистику» божественным первоначалом, в то время как позитивист ограничивается указанием на мистику, оставляя последнюю без объяснений (как это было с Витгенштейном). «В любом виде познания имеется элемент необъяснимой мистики (*mystery*). Отношение познающего — познаваемого в конечном счете является *sui generis*. Мы не можем объяснить рационально, каким образом из чувственных феноменов конституируется окружающий нас объективный физический мир; мы просто интерпретируем эти данные именно таким образом... Точно так же мы не можем объяснить, каким образом сознаем себя ответственными существами, субъектами моральных обязанностей; мы просто обнаруживаем, что именно таким образом интерпретируется наш социальный опыт... То же самое можно сказать и об осознании бога. Теистический верующий не может объяснить, каким образом ему известно, что божественное присутствие опосредствуется в его человеческом опыте... Он просто живет в присутствии бога, хотя он и не в состоянии доказать божественное существование при помощи какого-либо диалектического процесса»²³. В конечном итоге Хик приходит к выводу, что наиболее веской «земной» верификацией божественной реальности является «осознание присутствия божественного в человеческом опыте верующего». Это осознание проистекает не из умозрительного вывода, ведущего к

²³ *Hick J. Faith and knowledge. N. Y., 1957, p. 132.*

обобщающей истине, а из «божественно-человеческой встречи», «опосредованной встречи с живым богом»²⁴.

Позиция Хика является весьма типичной для всего движения анализа религиозного языка. Здесь и критика (во многом справедливая) ограниченностей неопозитивистской философии, и использование методов и идей этой философии, и спекуляция на проблемном характере философии, и попытки использовать ограниченности позитивизма в пользу теизма. Типичным является и наиболее «сильный» аргумент в пользу божественного бытия — ссылка на «личную встречу с живым богом» — традиционный аргумент протестантской теологии.

Последнее особенно примечательно. При всем том, что апелляция к «личному богу» или «личной встрече с богом» в силу своего откровенного мистицизма и иррационализма никак не может выступать общезначимым критерием достоверности «божественного бытия» или служить основанием для экстраполяции «личности личностей», тем не менее аргументы такого рода фигурируют как «решающие» в самых современных формах протестантской теологии.

Отсутствие общезначимых критериев истинности и достоверности, настаивание на специфичности логики религиозного языка, откровенный фидеизм и иррационалистический субъективизм этих теорий не только не дает им право считаться «убедительным ответом» на вызов неопозитивизма, но исключает всякий диалог со светской философией.

Теологической мысли всегда была свойственна чуткая реакция на движение светской философской мысли. Малейшие отступления последней в сторону иррационализма, мировоззренческие грехи немедленно подмечаются и немедленно используются как для критики светских форм философии, так и для обоснования религиозного миропонимания. На примере Ван-Бурена, Блэкстоуна и Хика можно видеть, каким образом религиозные мыслители использовали известное положение логических позитивистов о внетеоретичности огромной сферы духовного освоения действительности, существующей в форме «жизненных ориентаций», «ценностных предпочтений», моральных убеждений. Именно здесь они ищут критерии осмысленности религиозных высказываний, свидетельства, подтверждающие релевантность религии.

Немалую пищу для поддержания религиозных философов в их убеждении о правомерности и осмысленности религиозных высказываний дали сами неопозитивисты. Известно, что позитивистская критика религии отнюдь не носила всеокрушающего характера. Она ограничивалась показом внеположности религии и науки, теологии и теоретического знания. Вне теоретического знания, в сфере обыденной практической жизни религия рассматривалась как весьма полезная форма общественной деятельности, служащая для выражения моральных, эмоциональных чувств и ценностных предпочтений. Иначе говоря, выступая про-

²⁴ Ibid., p. 129.

тив претензий религиозной мысли на теорию, неопозитивисты соглашаются признать религию, видя в ней определенные социально-психологические и морально-эстетические достоинства²⁵.

Однако из такого отношения неопозитивистов к религии крайне неверно делать вывод о том, что неопозитивизм «оказал огромную услугу» теологии, который нередко можно встретить у самих теологов. Делая такие выводы, теологи допускают очевидные натяжки и искажения.

Весьма широко были использованы нечеткости формулировок о религии Л. Витгенштейна в его «Логико-философском трактате» и в особенности его идея «мистического». Исходя из этой идеи, были сделаны выводы о невыразимости в концептуальной форме «откровенного» смысла религии — ее главного содержания. Согласно Т. Макферсону, наиболее существенная часть религии не может быть выражена в словах, и чувство «присутствия божественного», о котором говорят религии, аналогично «мистическому» Витгенштейна²⁶. Джон Хик, взгляды которого мы разбирали выше, также ссылается на Витгенштейна. Апелляцию к Витгенштейну можно встретить и в книге У. Стейса «Мистицизм и философия» (1960). Правда, последний пытается применить идею «мистического» не столько к религии, сколько к религиозно толкуемой метафизической философии. Мистическое отождествляется им с «трансубъективным» восприятием мира как целого, в единстве его многообразия, в целостности его частей и т. д. Чувство единства мира (или чувство бога), по Стейсу, не может быть выражено ни в концептуальной манере философии, ни в теологически-метафизической форме; мистический опыт *единства* Вселенной вообще не может быть выражен при помощи логиче-

²⁵ Известно, например, что Б. Рассел, много сделавший для пропаганды науки и научных методов и сам придерживавшийся религиозного скептицизма, признавал эмоционально-чувственные достоинства религии. «Существует один аспект религиозной жизни,— писал он в книге „Религия и наука“,— который независим от открытий науки и может сохраниться независимо от наших выводов о сущности Вселенной». «Поскольку религия состоит в способе чувствований, а не в совокупности верований, наука не может затронуть ее» (р. 17). Рассел полагал также, что религия не лишена определенного общественного значения: «Мистические эмоции... могут дать нечто, обладающее очень большой ценностью,— нечто подобное тому, что в более возвышенной форме дает созерцание. Широта, спокойствие и глубина — источником всего этого может служить мистическая эмоция, в которой на какое-то время подавляется всякое эгоистическое желание и разум становится зеркалом величия Вселенной. Обладавшие этим опытом и считавшие, что он неизбежно связан с утверждениями о природе Вселенной, естественно придерживаются этих убеждений. Сам я думаю, что эти утверждения лишены смысла и что нет основания считать их истинными. Я не могу признавать какой-либо иной метод достижения истины, помимо науки, но в области эмоций я не отрицаю ценность опыта, породившего религию. Благодаря ассоциациям с ложными верованиями он приписал много зла, но давал также и добро; если же его освободить от этих ассоциаций, то можно надеяться, что тогда останется только добро» (*Russell B. Religion and science. L., 1955, p. 189*).

²⁶ См.: *McPherson T. Positivism and religion, p. 323*.

ских и лингвистических средств и форм, пригодных для выражения *многообразия*: он может быть выражен только в форме парадоксов и логических противоречий²⁷.

Такая интерпретация идей Витгенштейна, на наш взгляд, искажает суть его позиции по отношению к религии. Известно, что в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн высказал мысль, что на религиозные вопросы, так же как на философские, вообще нельзя дать ответ в словах, поэтому их также нельзя задавать в словах. Его понимание религии выражено в следующих положениях: «Решение загадки жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени...» (6. 4312). «Как есть мир — для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире» (6.432). «Мистическое не то, как мир есть, но то, что он *есть*» (6.44). «Созерцание мира... есть его созерцание как ограниченного целого. Чувствование мира как ограничено целого есть мистическое» (6.45). «Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос...» (6.5); «Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать» (6.51); «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это — мистическое» (6.522). «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (7).

Если к этим формулам присовокупить мысли, высказанные им в письмах, написанных в период подготовки «Логико-философского трактата», то идея о фидеизме Витгенштейна отпадает²⁸. Под «богом» Витгенштейн понимает «мистическое», или чувство осмысленности жизни, которое не может быть выражено, но которое проявляет себя, когда мы наблюдаем факт существования мира. Нет религиозных вопросов или проблем, но есть факт мистического опыта, в отношении которого следует оставаться молчаливым. Мнение о том, что религиозные вопросы и проблемы подлежат решению, возникает из лингвистической путаницы, из попыток сказать что-то о том, что не может быть высказано в языке. Иначе говоря, Витгенштейн отрицал правомерность формулирования «смысложизненных» вопросов в концептуальной, логически непротиворечивой форме. Его призыв к «молчанию» — это не аргумент в пользу религии, а, наоборот, критика религии. «Молчание» отрицает правомерность «слова божьего», перечеркивает все «священные книги», делает бессмысленной всякую религиозную деятельность, устраняет религию из сферы культуры.

б) Теологическая «языковая игра»: «демократия» или «асбсолютизм»?

С возникновением и распространением новой формы неопозитивистской философии — анализа обыденного языка — варианты теологического анализа религиозного языка становятся еще

²⁷ См.: Stace W. T. *Mysticism and philosophy*. N. Y., 1960.

²⁸ Под влиянием чтения Л. Толстого Л. Витгенштейн в период первой мировой войны склонялся к тому, чтобы понимать под «богом» проблемы, относящиеся к «смыслу жизни» (см.: *Letters from Ludwig Wittgenstein*.

более разнообразными. Публикация «Философских исследований» Л. Витгенштейна, а также работ его учеников и последователей, Дж. Райла, Дж. Уисдома, Д. Дж. Остина и других, существенно переориентировала направление развития аналитической философии. От анализа идеального языка науки с его акцентом на единство языковых конструкций произошел переход к анализу обычных реально функционирующих языков, при котором подчеркивается многообразие языковых типов. Если логический позитивист интересовался главным образом формально-логической структурой языка, то философ обыденного языка предпринимает исследование языковых форм, которое перерастает в культурологический анализ.

Как и предшествующая форма неопозитивизма, анализ обыденного языка сводит функцию философии к анализу языка и по своей направленности является антиметафизическим. Вместе с тем это направление предлагает более широкие теоретические рамки, позволяющие включать метафизику, теологию, религию в предмет лингвистического анализа.

Особенно широко была использована теологами концепция «языковой игры» Л. Витгенштейна, представленная им в поздней работе «Философские исследования» (1953). В этой работе он предложил понимание языка как семейства различных языков — научных, художественных, поэтических, религиозных и др., имеющих между собой определенные «фамильные сходства», но подчиняющихся каждый своим собственным правилам — правилам «языковой игры»²⁹. Подчеркивалась необходимость строгого учета характера и правил языков при их сопоставлении; принимать во внимание как подобие, так и различие и не допускать, чтобы законность одной «игры» определялась возможностью подчинения ее правилам другой игры.

Существенно изменив концепцию языка, Витгенштейн не изменил своих антиметафизических и антиэссенциалистских установок. Идея «фамильного сходства», в частности, была нацелена на то, чтобы доказать, что не существует ни одной характеристики, общей для всех явлений, и что философ должен ограничиться показом различных смыслов слова в его изображении различных феноменов. Нужно изучать столько примеров, сколько возможно, и отмечать черты «фамильного сходства». «Наблюдать, а не думать» — таков был девиз феноменалистической программы Витгенштейна.

Из концепции «языковой игры» теологами были сделаны далеко идущие выводы. Во-первых, теологию можно рассматривать как «теологическую языковую игру», подчиняющуюся ее собственным правилам, имеющую свой собственный категориальный аппарат, внутреннюю логику и последовательность и на которую неправомерно распространять правила других «языковых игр»,

Oxford, 1967, p. 75—80).

²⁹ Wittgenstein L. Philosophical investigations. N. Y., 1953, p. 31.

прежде всего науки. Во-вторых, конфликт, существующий между теологическим и естественнонаучным объяснениями мира и человека, в действительности является мнимым конфликтом, который разрешается путем ясного осознания различия целей и структур этих двух форм объяснения. Про эти объяснения можно сказать, что они различны, но нельзя говорить, что они антагонистичны. Видимость антагонизма возникает из-за обманчивого подобия в формах используемых утверждений. Тщательный анализ в контексте их «фамильного сходства» раскрывает дополнительные, а не противоположные оттенки смысла. В-третьих, нет необходимости формулировать сущностные определения религии и теологии — описание использования религиозных высказываний, фактических форм религиозного языка определяет границы религиозного анализа.

Такого рода выводы, например, были сделаны Уильямом Хорденом в книге «Говоря о боге: природа и цель теологического языка» (1964). Языковые игры, пишет Хорден, различаются по их использованию. Эмпирический язык используется при описании физических объектов и их отношений, этический язык — для выражения этических норм и оценки моральных действий. Каждая языковая игра имеет ее собственную языковую терминологию и ее собственные ключевые понятия, многие из которых могут быть определены только в специфических терминах данной игры. Отсюда «особенностью языковой игры часто является тот факт, что ее базисные термины не могут быть транслированы в термины другой игры без нарушения их смысла»³⁰. «Языковые игры» различаются между собой и по методам верификации. Верификацией религиозных утверждений являются «жизненные ориентации», «мировоззрения» и т. п.

Известно, что теория «языковой игры», утверждая нередуцируемость языков, логически ведет к плюрализму, неограниченно умножающему «языковые миры». А плюрализм фактически ставит предел исследованию: невозможно анализировать различные вещи, не имея общих критериев для сравнения, для оценки их ложности или истинности. Признание «демократии языков» закрывает путь к отысканию единства среди многообразия, общих закономерностей в функционировании различных форм культуры, к определению системы связей различных дисциплин и форм духовной деятельности. Поэтому теологи, как правило, не удовлетворяются констатацией языкового плюрализма и не останавливаются на определении теологии скромного места «одной из игр». Они настаивают на доминирующей роли теологии.

Согласно Хордену, например, приоритет теологии по сравнению со всеми другими дисциплинами определяется ее мировоззренческой ролью. В отличие от языка науки, информационно-

³⁰ Horden W. Speaking of God: the nature and purpose of theological language. N. Y., 1964, p. 82.

дескриптивная функция которого носит ограниченный характер, теологическая «языковая игра» «ориентирует верующего во всей жизни. Теологический язык имеет дело с тотальным убеждением человека»³¹. Теология выполняет интегрирующую, оценивающую функцию и «присутствует» в играх всех других языков.

Правда, Хорден оговаривает, что теология не навязывает методы и содержания другим областям культуры; скорее ее функции можно сравнить с функциями комитета Олимпийских игр: «Олимпийский комитет не устанавливает правил игры в хоккей, и еще меньше он занимается обучением хоккеистов игре. Однако хоккей занимает определенное место в общей модели Олимпийских игр, и его игроки должны отвечать олимпийским стандартам. Подобным же образом теологический язык действует в жизни любого христианина. Например, христианин, являющийся ученым и обязанный определять свое отношение к осуществлению программы ядерного оружия, будет принимать решения в согласии с христианской верой»³².

Возникает вопрос о боге — «центральной игре» теологической «языковой игры». Каким образом и откуда появляется знание о боге? И каким образом оно верифицируется? Ответы Хордена всецело находятся в традициях «персоналистического» протестантизма с изрядной долей бартовского влияния. Человек получает знание о боге не через умозрительные спекуляции или через построение метафизической картины реальности, а через «личную встречу с богом».

Очевидно, что такое решение проблемы есть просто устранение рационального решения вопроса об отношении теологии и философии, теологии и науки. Вместе с тем оно заключает в себе бездоказательную посылку о том, что философия не обладает способностью к постижению сущности реальности, не может претендовать на мировоззренческие функции и вообще не обладает самостоятельностью и независимостью. Одним словом, ей отводится традиционная роль «служанки богословия».

Нужно сказать, что несообразности и противоречия теологии, принявшей на вооружение рационалистическую технику неопозитивизма и продолжающей ориентироваться на иррационалистические схемы Барта, Нибура и других, становятся предметом критики и в самой протестантской мысли. Этому в немалой степени способствовало и общее изменение философского климата в США в 60—70-х годах.

С появлением ревизионистских форм неопозитивистской философии, реабилитирующих метафизику, происходят сдвиги и в тематике теологии. Усиливается критика субъективистских теологий, выдвигающих «религиозный опыт» в качестве абсолютного основания религиозных суждений, одновременно все чаще звучат требования объективации теологии, выработки теоретически-фило-

³¹ Ibid., p. 86.

³² Ibid., p. 87.

софских обоснований понятия бога, создания метафизики, которая включила бы «религиозный опыт» в онтологическую и космологическую картину мира. Особое значение придается выработке общезначимых критериев оценки истинности теологических суждений.

Активно обсуждается идея создания метафизики как своего рода религиозно-философского синтеза, учитывающего уроки союза теологии с неопозитивизмом и экзистенциализмом. Поэтому основные споры по поводу метафизики разворачиваются вокруг гносеологической дилеммы рационализма и иррационализма.

Дж. Мартин в книге «Новый диалог между философией и теологией» (1966) склоняется к рационалистическому варианту метафизики. Им настойчиво проводится мысль о «неизбежности» метафизики и возможности ее интеллектуального обоснования в случае «диалога» между теологией и аналитической философией, при условии усвоения идей и методов новейших форм последней — более либеральных в отношении метафизики. Мартин отмечает, что по мере того как теологи отвечали на вызов аналитической философии, обнаруживалось фундаментальное значение метафизических проблем, но вместе с признанием этого возникали новые трудности и новые разногласия «по таким вопросам, как отношение теологических и метафизических утверждений, отношение теологических и метафизических высказываний к научной истине»³³. Сам Мартин убежден, что, для того чтобы положения теистической метафизики имели общезначимый характер, она должна преодолеть дихотомию логики религиозных суждений и логики всех прочих высказываний.

Принципиальное значение проблемы отношения логики религиозного языка и логики нерелигиозного языка для построения метафизики подчеркивается и в книге Эдварда Селла «Язык, существование и бог» (1971). «Выраженный в лингвистических терминах критический вопрос состоит не в том, выполняет ли рассуждение о боге полезную функцию, а в том, выполняет ли оно функцию, существенно сходную с той, которая присуща высказываниям, имеющим место в других сферах языка»³⁴.

Селл довольно скептически относится к возможностям рационалистического варианта теистической метафизики. Высоко оценивая значение аналитической философии для религиозной мысли и приняв ее принципиальную установку на то, что предметом анализа может быть только язык (для религиозной философии — религиозный язык), Селл тем не менее считает, что теоретико-методологические установки аналитической философии не в состоянии выполнять функцию, которая предъясняется к философии современной культурой и практикой, находящимися в состоянии глубокой трансформации, и современным человеком, переживающим процесс деперсонализации, потери своего «Я»

³³ *Martin J.* The new dialogue between philosophy and theology, p. 206.

³⁴ *Sell E.* Language, existence and God, p. 281.

и т. д. Исходя из первостепенного значения мировоззренческих, личностных проблем, которые не укладываются в рамки рационалистических схем, предложенных аналитической философией, Селл предлагает дополнить аналитическую философию экзистенциализмом: «Логическую задачу прояснения и очищения мы должны сочетать с экзистенциалистской задачей „открытия человека самому себе“, помогая ему увидеть, какие из его старых верований продолжают выполнять функцию фундамента его повседневной ориентации в мире, а какие ее уже не выполняют»³⁵. По Селлу, наилучший вариант сочетания получится в том случае, если соединить аналитическую метафизику Дж. Уиздома с экзистенциалистской теологией П. Тиллиха (выбор в качестве «пары» для Тиллиха Дж. Уиздома определен, по-видимому, тем, что концепция метафизики последнего формировалась под сильным воздействием психоанализа, к идеям которого был чуток и Тиллих). Тиллиховская идея о боге как «действующем в истории», а также его установка на то, что человек осознает бога как «глубину» или как бытие, присутствующее в его наиболее личных отношениях, определяет рамки новой метафизики. Несмотря на оснащенность современной аналитической техникой, позиция Селла в целом остается в пределах характерного для протестантского экзистенциализма субъективизма. «Познавательная ценность религиозного или конечного интереса, выраженная в метафизической картине,— считает он,— будет зависеть от того, насколько этот религиозный интерес включает религиозные ожидания, которые могут либо не сбыться, либо быть реализованы действительным опытом»³⁶. Одним словом, как и у теологов-аналитиков в 50-х годах, «религиозный опыт» у Селла выступает мерилем истинности религиозных суждений и критерием их осмысленности.

На этом мы ограничим описание споров современных теологов-аналитиков. Приведенный выше материал, как нам представляется, дает основания для некоторых общих выводов.

Теологическое течение, именуемое «анализом религиозного языка», возникло как реакция на неопозитивистский «вызов» и неопозитивистскую критику, объявившую метафизику, а вместе с ней и теологию, лишенными смысла, и одновременно как попытка отстоять правомерность теологии как определенной, самостоятельной дисциплины, имеющей свой собственный предмет исследования.

Рассматривая это течение с точки зрения интересующей нас проблемы отношения теологии и философии, мы отмечали, что фокус дискуссий о метафизике здесь был смещен в сторону гносеологических проблем верификации. Это смещение определялось содержащимся в неопозитивистском «вызове» требованием представления доказательств осмысленности понятия бога, вери-

³⁵ Ibid., p. 18.

³⁶ Ibid., p. 23.

фицируемости теологических суждений, корректности теологических процедур вывода.

В этих условиях первостепенное значение приобретали проблемы методов и техники доказательств. Принятие «вызова» требовало определенных условий, и прежде всего разговора «на одном языке». Очевидная невозможность полемики с неопозитивизмом в традиционной для протестантской мысли моралистически-экзистенциалистской манере делала первостепенной задачу усвоения техники логического и лингвистического анализа, принятия определенного категориального аппарата и некоторых теоретических установок.

Обращение современных теологов к технике и методам, практикуемым в сциентистских формах философии, вполне понятно. В эпоху научно-технической революции, когда происходит широкое вторжение науки во все области культуры, сциентистское мировоззрение, отождествляющее рациональность с научной рациональностью, импонирует настроению широких кругов интеллигенции, в том числе и верующей. Испытывая неудовлетворение архаическим способом аргументации религиозных философов, она отдает предпочтение философиям, выступающим в облике модернизма, представляющим свои выводы столь же строгими и выверенными, как и выводы естественных наук. Эти сциентистские настроения верующих почувствовала и отразила теология; для «рационализации» вненаучного содержания она обращается к формам научного обоснования или к таким формам, которые по крайней мере имеют видимость научной строгости. Вряд ли можно согласиться с религиозными историками философии, считающими, что неопозитивизм «указал выход» из того идейного тупика, в котором оказалась теология в середине XX в., но несомненно то, что он явился удобным средством для придания теологии видимости объективности, научной респектабельности, убедительности.

Теологи восприняли не только «технику» неопозитивизма, но и ряд его теоретических установок, и прежде всего его антиметафизическую направленность. Такое восприятие отнюдь не было для них грехопадением. Во-первых, как видно из приведенного материала, «метафизика», против которой воюет неопозитивизм, и «метафизика», против которой выступает теология, разнятся по содержанию. Неопозитивисты (и прежде всего логические позитивисты) относили к метафизике все, что не могло быть отнесено в разряд теоретически обоснованного знания; теологи-аналитики же, воюя против метафизики, по существу, ведут старую полемику с «классическим» теизмом, с характерным для него трансцендентализмом, учением об онтологических атрибутах бога, идей о рациональном познании божественного бытия через его деяния и т. п. Что касается моральных, ценностных, смысло-жизненных и иных проблем, которые неопозитивисты также относили в разряд «метафизики», то теологами они признаются достойными предметами религиозного анализа. Как мы видели, это

различие весьма существенно для теологии. Оно давало возможность теологам расширительно и неопределенно толковать свой предмет, чтобы смазать все грани между научным и вненаучным содержанием.

Во-вторых, встав в ряды антиметафизиков, теологи-аналитики не изменяют, например, ортодоксальным установкам К. Барта о метафизическом иммунитете теологии. В антиметафизических теориях логических позитивистов и философов обыденного языка теологи ищут дополнительные аргументы в пользу изначальной и традиционной максимы протестантской теологии, согласно которой никакой системе метафизики нельзя позволить диктовать то, что христиане постигает непосредственно в откровении.

Не лишне напомнить еще одно немаловажное обстоятельство, поясняющее склонность религиозной философии к коммуникациям с иррелигиозной философией неопозитивизма. И классическая протестантская теология и неопозитивизм по своим гносеологическим установкам принадлежат к одному и тому же типу философии — субъективному идеализму. Это значит, что они усматривают конечные основания своих теоретических конструкций в опыте. Правда, в понимании самого опыта имеется существенное различие: неопозитивисты склонны толковать его узко лингвистически или узко сенсуалистически, что всегда ставило их перед угрозой солипсизма (язык оказывался конечной реальностью, выходы за которую принципиально закрыты). Теологи, занимающиеся анализом религиозного языка, включают в «опыт» иррациональные моменты — «чувство бога», «ощущение божественного присутствия», «откровение» и т. п. Именно это дает им возможность формально преодолеть языковой солипсизм и экстраполировать существование внеязыковой реальности — бога. Иначе говоря, теологи, как и «классические» теисты, постулируют трансцендентную реальность, однако доказывают и обосновывают эту реальность иррациональными способами.

Естественно, что построение теистической метафизики на иррациональной основе крайне затруднительно и сопряжено с логическими противоречиями. И хотя попытки построения метафизики на базе протестантской религии постоянно предпринимались, однако принятие в качестве ее гносеологических оснований иррационально-мистических моментов, не имеющих общезначимого характера, делает эти попытки тщетными.

Как мы уже говорили, главное требование, которое содержалось в неопозитивистском «вызове», — это требование представления доказательств осмысленности понятия бога, верифицируемости теологических суждений, корректности теологических процедур вывода. В ответ на «вызов» теологи формулируют многочисленные концепции, претендующие на предоставление доказательств осмысленности и верифицируемости религиозного языка. Ни одно из них, как мы видели, нельзя признать убедительным.

Во-первых, теологический анализ с самого начала был слобрен изрядной долей субъективизма и предвзятости. Теологи могут

спорить по поводу познавательности или непознавательности теологических суждений, о трансцендентном или имманентном источнике веры, однако утверждение о том, что суждения о боге являются осмысленными, сомнению не подвергается. Оно принимается как исходная априорная посылка, под которую подгоняются соответствующие аргументы.

Во-вторых, «референты», представленные в качестве верификационных критериев религиозного языка, отличаются крайней неопределенностью и расплывчатостью. Несмотря на их кажущийся хаос и разноречивость, в них можно заметить определенные закономерности. Все они взяты из той сферы жизнедеятельности человека и тех областей культуры, которые неопозитивисты объявили неподдающимися теоретическому анализу. Это, с одной стороны, «жизненные ориентации», «глубинные взгляды», «морально-ценностные воззрения» массового сознания, несущие определенную социальную нагрузку и выполняющие определенные прагматические функции, и, с другой — наличие в человеческой культуре, в общественном сознании «тотальных интерпретаций», «восприятия мира в целом», «видения единства в многообразии» и т. п. Иначе говоря, теологи спекулируют как на реальных мировоззренческих потребностях массового сознания, которые не находят удовлетворения в сциентистских типах философий, так и на мировоззренческих функциях, которые возлагаются на философию современной культурой, но которые также далеко не всегда выполняются ею.

Разумеется, что наличие «жизненных ориентаций», «глубинных взглядов» и т. п., так же как и их практически-прагматическое использование, отнюдь не является свидетельством в пользу осмысленности теизма. Их существование говорит только о том, что в системе общественного сознания они выполняют определенную функциональную роль регуляторов, фиксаторов моральной, мировоззренческой и т. п. жизнедеятельности индивида.

Верно, конечно, что нормы жизненной ориентации не являются объектами строгого, математически точного анализа, какими являются объекты естественных наук. Однако их «сопротивляемость» строго научным методам не есть основание в пользу изъятия их из сферы рационального мышления и превращения в референтов религиозной веры. Их природа и функции принципиально объяснимы (и по мере роста знания фактически объясняются) из закономерностей функционирования общества, из социальных и природных условий развития общественной и индивидуальной психологии, из объективно развивающихся процессов идеологии и культуры. Столь же несостоятельна попытка превратить использование религиозных положений в верификацию их осмысленности и значимости. Прагматический критерий верификации, отождествляющий значение с использованием, никак не может служить убедительным доводом в пользу истинности религии. Не говоря уже о том, что в теоретическом плане он несостоятелен, он противоречит современным наукам о культуре, под-

черкивающим относительный, исторически преходящий характер религиозных верований, тому реальному факту, что религиозные верования, используемые в одном типе культуры и кажущиеся в нем осмысленными, в других типах культуры рассматриваются как бессмысленные, невежественные предрассудки.

Столь же несостоятельна попытка использовать мировоззренческие функции философии в пользу теизма — попытка, достаточно традиционная для религии, но которая была существенно стимулирована сознательной ориентацией неопозитивизма на мировоззренческую стерильность, так же как антиметафизической направленностью англо-американской философии. Постоянно воспроизводимая культурой и общественным сознанием потребность в тотальном мировоззрении, в целостном воззрении в принципе более адекватно и последовательно осуществляется иррелигиозными формами философии, хотя сами эти формы могут быть весьма далеки от научной адекватности.

Несколько слов о проблеме «двух логик», одной из центральных в нашем рассмотрении религиозной философии. Конечным гносеологическим источником неопозитивистской философии и протестантской теологии является дихотомия научного и гуманитарного знания или различие между проблемами, поддающимися строгому и точному анализу, и мировоззренческими проблемами, которые не укладываются в рамки такого анализа. Если неопозитивисты акцентировали внимание и возвели в абсолют специфику научно-теоретического знания, религиозные философы гипертрофируют те формы духовного освоения мира, которые сопротивляются исследовательским схемам, разработанным на материале естественнонаучного знания. Но подобно тому, как позитивизм не смог найти перехода от логики научного знания к логике других сфер духовной жизни, религиозная философия замкнулась в рамках логики религиозного языка и не нашла переходов к логике научного знания, к логике рационального знания вообще.

В заключение следует подчеркнуть, что имеющиеся общие моменты гносеологических источников неопозитивизма и протестантской теологии ни в коей мере не должны заслонить от нас существенные различия между ними. Эти различия определены уже тем, что неопозитивизм является самостоятельным движением, выдвинувшим свои собственные теоретико-методологические схемы, теология же органически зависима от философии. Современные теологи не смогли предложить своего собственного концептуального багажа, все их споры ведутся вокруг идей и теорий, предложенных философской секуляристской мыслью. Без экзистенциалистских, неопозитивистских и т. п. идей теология окажется нерефлексирующим религиозным сознанием.

Другой важный отличительный момент состоит в следующем: при всех мировоззренческих ограниченностях неопозитивизма, в рамках буржуазной философии это движение — в силу ориентации на естественнонаучное и математическое знание, в котором теоретико-познавательные схемы рационального знания представ-

лены наиболее полно и последовательно,— явление относительно прогрессивное. Неопозитивисты, многие из которых сами были крупными учеными, сформулировали ряд новых идей и проблем, разработали методы логического и лингвистического анализа, сыгравшие важную роль в борьбе против откровенного идеализма и теизма. Что касается теологии, то она принципиально враждебна науке и рациональным методам познания. Спекулируя на трудностях развития науки и научно ориентированной философии, теология является иррациональным комментарием к развитию рациональности, она заполняет пробелы последней фидеизмом и мистикой.

3. «НЕОКЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА»

ЧАРЛЬЗА ХАРТСХОРНА

а) «Теистический рационализм» против теистического иррационализма

Наш анализ проблемы отношения теологии и философии в американской религиозной мысли будет существенно неполным, если мы не остановимся на религиозно-философской концепции Чарльза Хартсхорна, которая в последние два десятилетия является предметом широких дискуссий и обсуждений. Активная деятельность Хартсхорна и литературная плодовитость сделали его одной из центральных фигур религиозной мысли США 60—70-х годов XX в. Безотносительно к этой популярности философия Хартсхорна заслуживает внимания тем, что в ней предпринимается попытка — довольно редкая в современной западной философии, в англо-американской в особенности,— создания цельной метафизической системы, охватывающей гносеологически-логические, онтологически-космологические и религиозно-моральные проблемы.

И экзистенциалистская теология и теологический анализ религиозного языка при всем их «модернизме» в целом оставались в рамках традиционных для протестантской теологии канонov: их морализм, субъективизм, иррационализм одновременно означали антиметафизику, антиспекулятивность, антионтологизм. Попытки построить метафизически-онтологическую схему, опираясь на дихотомию человека и истории, науки и философии, философии и теологии, как это было у Тиллиха, сопряжены были с нескончаемыми логическими противоречиями. Хартсхорн выступил с необычной для протестантской мысли претензией на создание рационалистической метафизически-космологической системы, своего рода теистического синтеза, подобного тому, какой в свое время создал Фома Аквинский.

Ученик и последователь Уайтхеда, посвятивший свою деятельность теистической интерпретации идей своего учителя, Хартсхорн еще в 30-х годах опубликовал ряд работ, в которых изло-

жил основные принципы своей философии³⁷. Однако в течение длительного времени его идеи не получали широкого отклика. В антиметафизическом климате 30-х и 40-х годов теистически-космологические спекуляции, онтологические доказательства бога не могли пользоваться популярностью. Ситуация изменяется в 50-е и особенно в 60-е годы, когда спекулятивные философии, если и не приобретают широкого признания, то во всяком случае получают «право на внимание». Известный историк философии Джон Смит так описывает ситуацию, сложившуюся в религиозной мысли во второй половине XX в.: «По мере того как мы проходим второе пятидесятилетие, следующий факт бросается в глаза: появляются новые стимулы размышления о религиозных доктринах и вопросах. Придя к выводу о том, что ни чисто технические философии, ни сугубо фидеистическая теология не являются достаточными, философы и теологи вновь в спекулятивном духе рефлектируют о доктрине бога, онтологическом аргументе, отношении между религией и наукой, доктрине творения и других связанных с ними темах. Широко распространенное убеждение, будто такие темы находятся за пределами рационального рассуждения, уже не принимается за бесспорное. Узкий эмпиризм, выбросивший метафизические вопросы из сферы разума, все больше и больше подвергается пересмотру. Хотя сейчас больше говорят о философской теологии, чем философии религии, тем не менее многие вопросы, которые долгое время ассоциировались с отношением философии и религии, сегодня обсуждаются в новом оригинальном ракурсе»³⁸.

«Метафизический поворот» способствовал возрождению интереса к метафизическим системам прошлого и, в частности, к «классикам» американской философии — Ч. Пирсу и А. Н. Уайтхеду. Эти философы привлекают к себе внимание прежде всего потому, что первостепенное место в их системах занимали категории времени и изменения, которые рассматривались как определяющие черты реальности. Это обстоятельство импонировало различным формам «процесс-философии» — как натуралистическим, так и теистическим, — традиционным для американской философской мысли. В немалой степени возрождению интереса к Пирсу и Уайтхеду способствовал сам Хартсхорн, активно участвовавший в подготовке, редактировании и издании работ Пирса и Уайтхеда.

Свою философскую позицию Хартсхорн определяет по-разному: «процесс-философия», «естественная теология», «метафизика становления и относительности», «неоклассическая метафизика» и др. Однако лучше всего, по его мнению, ее выражает термин «философский рационализм», под которым он понимает «поиск

³⁷ См.: *Hartshorne Ch. Philosophy and psychology of sensation*. Chicago, 1934; *Idem. Beyond humanism: essays in the new philosophy of nature*. Chicago; N. Y., 1937; *Idem. Man's vision of God and the logic of theism*. N. Y., 1937.

³⁸ *Smith J. E. Themes in American philosophy: purpose, experience and community*. N. Y.; Evanston; L., 1970, p. 242.

последовательности в предположениях цивилизованной жизни», «сделавший серьезные выводы из современного эмпиризма и современной логики. Ближе всего мне Пирс, Бергсон и Уайтхед»³⁹. Главную суть своей позиции он определяет словом «логика», что означает «убеждение, что конечные категории имеют рациональную структуру, ясную и интеллектуально прекрасную»⁴⁰.

Сразу же следует уточнить, что «рационализм», о котором говорит Хартсхорн,— это теистический рационализм, вернее, это попытка подвести под теизм рациональную основу. И обращение его к Пирсу и в особенности к Уайтхеду связано со стремлением придать рациональную видимость теизму⁴¹.

Хартсхорн резко выступает против протестантских теологий, и прежде всего против неоортодоксии, апеллирующих для доказательства значимости понятия бога к морально-этическим и психологическим факторам, т. е. объявляющих бога результатом «религиозной интуиции», «личной встречи с богом» и т. д. Он не согласен с доктринами, подчеркивающими дихотомию логики религиозных и нерелигиозных суждений. Иррационализм, считает он, ставит предел человеческому интеллекту в познании бога. Склоняясь к аристотелевско-томистскому толкованию «познаваемости бога», он утверждает, что идея бога является результатом рациональной рефлексии относительно общих категорий космического процесса.

Хартсхорн везде и всюду высказывается за установление «союза с наукой», за учет и усвоение ее методов, в том числе и методов, разрабатывавшихся в научно ориентированных философиях. Задолго до появления движения «анализа религиозного языка» он подчеркивал необходимость оснащения теистической философии, в первую очередь учения о боге, современной логической техникой. Представленные в истории теистической мысли онтологические доказательства бога, по Хартсхорну, оказались неадекватными потому, что им не была придана точная и строгая форма и математически строгий язык. Это стало возможным сделать только в XX в. на основе использования аппарата математической логики.

³⁹ *Hartshorne Ch. The logic of perfection and other essays in neoclassical metaphysics.* La Salle, 1962, p. VIII.

⁴⁰ *Ibid.*, p. IX.

⁴¹ Далеко не все исследователи на Западе согласны с той интерпретацией, которую дает Хартсхорн Уайтхеду, и, в частности, не одобряют его стремление подчинить философию последнего идеям и схемам, характерным для христианской религии. Даже религиозно ориентированные историки философии отмечают, что «в то время как Уайтхед, проявляя интерес к религиозным выводам метафизики, развивал свои взгляды вне западной теологической традиции, Хартсхорн приходит к решению метафизических задач, опираясь на хорошее знание классических теологий и их проблем» (*Smith J. E. Themes in American philosophy...*, p. 232). Это следует понимать таким образом, что Хартсхорн сознательно подчиняет философский анализ «классическим» теологическим догмам.

Важно заметить, что Хартсхорн выступает против фетишизации методов, разработанных на базе математики и физики. Вслед за Уайтхедом он считает, что биология, психология, социология, поведенческие науки отражают более общие модели структуры реальности, чем науки, изучающие физические структуры.

В понимании предмета философии Хартсхорн подчеркнуто традиционен. Главный вопрос состоит в том, «каким образом интерпретировать жизнь, чтобы мудро и достойно разрешать ее дилеммы»⁴². Соответственно задача философа состоит в «исследовании концептуальных возможностей верований», а также в том, чтобы делать выводы — «во что... разумно верить и на каких основаниях»⁴³. Будучи мировоззрением, философия не является конкурентом науки. «Философская система не нуждается в том, чтобы стать разновидностью науки, ибо она содержит в себе только общие принципы, а не специфические факты. Таким образом, она не конкурирует с наукой. В равной мере наука не может подменить философию, что явствует уже из того, что научное знание не удовлетворяет человека, размышляющего о смерти»⁴⁴.

Свою мировоззренческую, гуманистическую функцию философия, по Хартсхорну, может выполнить только тогда, когда она является религиозной философией, т. е. когда она концентрируется вокруг центрального понятия — понятия бога. Философия, делающая основополагающей категорией природу, как это имеет место в натурализме, по Хартсхорну, не может претендовать на гуманизм, поскольку безличная природа не может служить объективной основой нравственно-этических решений.

б) Метафизика как анализ «неограниченных» высказываний о существовании

Логическое уяснение категориального аппарата религиозно-философской системы требует выхода к метафизике, к учению о бытии — природе, обществе, человеке и боге. Хартсхорн убежден, что без метафизики ни одна религиозно-философская система не может быть ни религиозно завершенной, ни убедительной. Для того чтобы бог стал объектом культа, морально-этические или психологические доводы должны покоиться на достаточно прочном метафизическом фундаменте, а понятие бога должно быть обосновано рационально, т. е. подтверждаться соответствующими гносеологическими и космологически-онтологическими аргументами.

⁴² *Hartshorne Ch. Reality as social process: studies in metaphysics and religion.* Boston, 1963, p. 6.

⁴³ *Hartshorne Ch. Analysis and cultural lag in philosophy.*— *South. J. of Philos.*, 1973, vol. 2, N 1/2, p. 105.

⁴⁴ *Hartshorne Ch. Reality as social process*, p. 30.

Как и другие религиозные философы, Хартсхорн был поставлен перед необходимостью отвечать на «вызов» неопозитивизма и, в частности, обосновывать осмысленность метафизических суждений и их верифицируемость. Саму постановку вопроса о подтверждаемости религиозных суждений он считает вполне разумной и заслуживающей внимания, но решительно отвергает предложенную позитивистами узко эмпирическую трактовку принципа верификации. Согласно Хартсхорну, неопозитивисты, игнорирующие проблемы бытия, существования и т. п. на том основании, что эти понятия не верифицируются эмпирически и не подтверждаются элементами опыта, резко ограничивают содержательное многообразие опыта. В действительности опыт имеет более богатое содержание, в нем всегда проявляются всеобщие черты действительности, и именно эти черты являются референтами онтологических суждений и их верификационными критериями.

Рассуждает он так: все возможные высказывания могут быть частично ограниченными, полностью ограниченными, неограниченными и абсолютно неограниченными. К частично ограниченному относятся обычные фактические суждения. Если они утверждают что-либо, они одновременно являются отрицанием чего-либо другого, если они негативны в отношении чего-либо, они также утверждают что-либо иное. К полностью ограниченному относятся высказывания, отрицающие возможность существования вообще, например предложение «ничего не существует». Однако такие высказывания лишены смысла. К неограниченному высказываниям относятся общие высказывания о существовании, например высказывание «что-либо существует» относится ко всему существованию, ничего из него не исключая. Такие высказывания являются «необходимо истинными» и «априорно достоверными», ибо ни при каких обстоятельствах они не могут быть фальсифицированы. Именно такими неограниченными, априорно достоверными и постоянно верифицируемыми высказываниями и должна заниматься метафизика. «Метафизика, как я ее понимаю,— пишет Хартсхорн,— изучает неограниченные высказывания о существовании. Она отличается от математики, которая также занимается неограниченными суждениями, тем, что математические высказывания не являются экзистенциальными... Они утверждают отношения между постулируемыми положениями, не предполагая при этом, что какое-либо из этих состояний является фактическим; метафизик пытается выразить то общее, что присуще всем возможным существованиям, исключая как невозможное пустое несуществование»⁴⁵. «Метафизика, как говорили когда-то, исследует „бытие как бытие“ или „реальность как реальность“, подразумевая под этим универсальные черты всего воз-

⁴⁵ *Hartshorne Ch. Metaphysical statements as non-restrict existential propositions.— Rev. of Metaphys., 1958, vol. 12, N 1, p. 36.*

возможного существования, которые не могут не быть воплощенными в предметах и явлениях»⁴⁶.

Хартсхорн не ограничивает предмет метафизики анализом простых высказываний типа «что-либо существует». Конкретизируя это общее положение, он находит, что к «априорно достоверным» и «необходимо истинным» следует также отнести высказывание типа «имеет место некоторый опыт». Такое высказывание не может быть ограниченным, поскольку не существует способа, доказывающего обратное. Опыт определяется им не просто как форма, в которой существование дается субъекту, а как «творческий синтез» или «соединение элементов в новое единство», что представляет собой «творческий процесс». В конце концов реальность в целом оказывается «творческим опытом или процессом, который не может не происходить, несмотря на то что все формы, в которых он протекает, являются случайными, поскольку они частично исключают друг друга или являются частично ограниченными»⁴⁷.

Опыт в метафизическом понимании не тождествен опыту субъективистов. Он включает в себя отношение субъекта к независимому от него объекту, всегда предполагает отношение воспринимающего к воспринимаемому. Однако гносеологический реализм, считает Хартсхорн, не может быть последовательным без постулата о существовании «всевключающего опыта», имеющего «нечеловеческие формы», или «божественного опыта». Лестница метафизических высказываний строится у Хартсхорна таким образом, что последнее утверждение о «существовании божественного или безошибочного опыта» оказывается высшим утверждением, суммирующим все остальные.

Таким образом, защита метафизики свелась у Хартсхорна к защите теистического принципа. Мы не будем специально останавливаться на критике теологического вывода — произвольность его очевидна, нам важно подчеркнуть те гносеологические моменты, которые послужили основой для религиозной спекуляции у Хартсхорна.

Как мы видели, Хартсхорн вполне справедливо подверг критике неопозитивизм за узко эмпирическое понимание опыта, за сведение верификации к чувственному подтверждению. Он правильно отметил, что метафизические черты реальности — бытие, существование, которые неопозитивисты не увидели в опыте и на этом основании объявили бессмысленными их лингвистические референты, присутствуют в любом фактуальном утверждении. Верно и то, что носящие характер всеобщности утверждения о существовании следует рассматривать как необходимо истинные. Строго говоря, нет произвола и в его трактовке «метафизического опыта» как включающего в себя отношение субъекта к независимому от него объекту. Теистический произ-

⁴⁶ Ibid., p. 37.

⁴⁷ Ibid., p. 38.

вол начинается там, где утверждается, что необходимым постулатом гносеологического единства субъекта и объекта в познании является существование «всевключающего опыта», или «божественного опыта».

Иначе говоря, камнем преткновения для Хартсхорна явилась проблема познания, отношение субъекта к объекту, отражение сознанием субъекта внешнего объективного мира. Как и многие идеалисты до него (в особенности идеалисты, воспитанные в духе англо-американского эмпиризма, страдавшего изрядной долей механицизма), Хартсхорн считает, что познание может быть объяснено в том случае, если будет найдена однородная основа для субъект-объектного отношения. В качестве такой однородной основы идеалисты избирали либо ощущение, либо сознание, либо мысль, выраженную в языке. Хартсхорна не устраивает субъективизм. Он стремится объективировать континуум, в котором происходит познание. С этой целью он постулирует существование «божественного опыта», который включает в себя субъект-объектное отношение и ликвидирует трансцендентность объекта к субъекту. Очевидно, что такое решение является и произвольным и спекулятивным, оно не может быть верифицировано никакими «метафизическими чертами реальности». Налицо обычная для идеализма, и в особенности для религиозного идеализма, спекуляция на проблемах знания и познания.

Наряду с традиционными чертами, характерными для всякого идеализма, в философии Хартсхорна нельзя не видеть ряд моментов, свидетельствующих о новых формах идеалистической спекуляции. Речь идет о его трактовке опыта как «творческого процесса», понимании реальности как «творческого опыта», имеющего божественное происхождение. Для того чтобы понять суть этих новых моментов, мы должны обратиться к содержательной стороне его «неоклассической метафизики», к онтологически-космологическим идеям «процесс-философии».

в) «Процесс-философия» и панпсихизм

Строго говоря, идеи «процесс-философии» не являются для американской мысли второй половины XX в. ни новыми, ни оригинальными. Еще в конце XIX в. Пирс под влиянием эволюционных и исторических идей науки своего времени в концепции реальности выдвинул на первый план категории времени и изменения. В противовес старым «субстративистским» воззрениям, подчеркивавшим первичность завершеного над становящимся, фиксированного над изменяющимся, прагматисты, реалисты и в особенности Уайтхед считали «процесс» основополагающей характеристикой реальности. Но уже тогда наметилась тенденция противопоставлять идеалистически истолкованный «процесс» как материалистически понимаемой реальности, так и диалектически понимаемому развитию. Эта тенденция «процесс-философии» была зафиксирована и использована религиозной мыслью. Она

стала центральной в «неоклассической метафизике» Ч. Хартсхорна⁴⁸.

Современное религиозно-философское мышление, считает Хартсхорн, нуждается в принципиально иной метафизике, чем та, которая создавалась в рамках «классической» аристотелевско-томистской традиции. «Классическая метафизика,— пишет он,— это метафизика бытия, субстанции, абсолюта и необходимости, неоклассическая метафизика считает эти категории вторичными абстракциями; ее первичными категориями являются творческое становление, событие, относительность и возможность»⁴⁹.

Заявка на преодоление классической метафизики и создание неоклассической метафизики с принципиально новым соотношением категорий обязывает ко многому. Она требует объяснения (или снятия) традиционных дилемм философии — единства и многообразия, сознания и материи, сущности и явления, свободы и необходимости и др. Она требует также определения источника изменения и становления, причин законосообразной связи явлений.

Забегая вперед, следует сказать, что эта заявка осталась нереализованной. Выступив с претензией на создание принципиально новой метафизики, Хартсхорн тем не менее «разрешает» проблемы и дилеммы, над которыми бились философы, достаточно традиционно, при помощи «всемогущего» принципа — бога.

Возьмем, например, вопрос об определении источника движения и становления. Согласно Хартсхорну, «классическая метафизика» принципиально не могла решить вопрос об источнике движения и появления нового, поскольку, акцентируя внимание на субстанции, она так или иначе фиксировала абсолютное, неизменное, статичное. При этом источник движения оказывался внешним для субстанции и для реальности в целом. Субстанциализм, подчеркивает он, несовместим с идеей развития. «Неоклассическая метафизика», порывающая с идеей субстанциализма и делающая категории «процесса», «времени», «изменения», «становления», «относительности» определяющими категориями реальности, отождествляет реальность с «процессом», «становлением», «изменением» и т. п.

Особые возражения Хартсхорна вызывает гегелевская философия, «абсолютная идея» которой, считает он, несовместима с идеей развития, поскольку покоится на концепции «нереальности времени». «Абсолют» Гегеля представляется ему выражением «лености вечного» и, подобно «неподвижному двигателю Аристотеля» или «чистому акту Фомы Аквинского», препятствием на пути развития западной мысли.

⁴⁸ «Если спекулятивная философия все еще существует,— пишет К. Бауман,— она почти всегда тождественна „процесс-философии“. Системы Гегеля, Брэдли, Мактаггарта и Ройса остаются историческими курьезами» (*Bowman C. Time and religious consciousness.— South. J. Philos., 1972, vol. 11, N 1—2, p. 77*).

⁴⁹ *Hartshorne Ch. The logic of perfection and other essays in neoclassical metaphysics, p. XIII.*

Критика абсолютизма и субстанциализма не мешает Хартсхорну заявлять, что «метафизика ищет существенную природу становления, которая сама не подвержена становлению и исчезновению; иными словами, она ищет универсальный принцип относительности, чья достоверность является абсолютной»⁵⁰. Иначе говоря, поиск абсолютной природы относительности идет у Хартсхорна по вполне проторенному пути, указанному христианской религией, и заканчивается этот путь «обнаружением» бога как универсального принципа относительности. Правда, самого бога Хартсхорн пытается толковать нетрадиционно, в духе панентеизма, однако это не исключает его абсолютности.

Это говорит о неправомерности претензий Хартсхорна на преодоление абсолютизма. Несмотря на выдвижение на первый план категорий «процесса», «изменения», «времени», Хартсхорн не смог логически обосновать «процесс-философию» прежде всего потому, что рационально не обосновал источник движения и развития (очевидно, что помещение источника возникновения нового, движения и изменения в бога есть уход от рационального решения проблемы).

Следует признать, что гегелевская концепция источника изменения и развития, несмотря на ее спекулятивные формы, содержала больше рациональных моментов, чем та, которую предложил Хартсхорн. И хотя Гегель действительно в «Философии природы» признавал нереальность времени (что дало полное основание Энгельсу сказать, что в этой области Гегель оказался далеко позади докритического Канта⁵¹), однако предложенная им диалектическая концепция развития, внесшая изменение, развитие в сами категории и понятия человеческого мышления, в большей мере дает право его философии именоваться «процесс-философией», чем концепция Хартсхорна, основная задача которой сводится к подтягиванию философских теорий для обоснования традиционных христианских представлений о боге как «совершенстве», «всезнании», «всемогуществе», «всеблагодати».

Столь же традиционно и в соответствии с канонами христианской религии решается Хартсхорном вопрос о всеобщей связи явлений, качественном многообразии мира, отношении материи и сознания, физического и психического. Согласно Хартсхорну, «метафизика становления и относительности» является одновременно «метафизикой социальности». Принципу «социальности» приписывается особый смысл, и он рассматривается как универсальный принцип бытия; он в равной мере выражает отношения и связи как социальных, так и природных и духовных явлений. Вслед за Уайтхедом социальность определяется им как «опыт», или «feeling of feeling», или «призыв жизни к жизни, опыта к опыту»⁵². Это общий опыт. В христианских категориях прин-

⁵⁰ *Hartshorne Ch.* Present prospect for metaphysics.— *Monist*, 1963, vol. 17, p. 192.

⁵¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 12.

⁵² *Hartshorne Ch.* Reality as social process..., p. 34.

цип «социальности» или всеобщей связи «опытов» именуется принципом «божественной любви». Расширение принципа «любви» от человеческого «я» до бога ведет Хартсхорна к спекулятивному выводу о том, что бог в его самолюбовании ощущает чувства всех существ и «любит» их⁵³. «Социальная философия содержит в себе аргументы, показывающие, что единственно мыслимый бог есть социальное бытие, чьи творения также должны быть насквозь социальными»⁵⁴.

Социальность опыта включает в себя панпсихизм, утверждающий, что «все выраженные единицы материи являются живыми»⁵⁵.

Хартсхорн объявляет «несовременными» все философии, экстраполирующие на реальность понятия физики. В особенности он воюет против материализма и натурализма, апеллирующих «к мертвой статичной материи физики» и рисующих пространственно-временную концепцию реальности. Настаивая на приоритете биолого-психологического объяснения, он предлагает заменить атомистическую концепцию реальности «органицистской», изображающей реальность как сообщество внутренне связанных между собой живых клеток или «монад». Континуум абсолютно недифференцированных смутных чувств, присущих всему существующему, становится дифференцированным, качественно разнообразным, объективируясь в специфически чувственные качества в результате процесса «эмержентности». Законосообразность появления новых качеств определена их эволюцией из одного источника, носящего божественный характер⁵⁶. Только панпсихическая органицистская теория, считает Хартсхорн, ликвидирует раскол реальности на физическое и психическое, субъективное и объективное и дает основу для объяснения полярностей единства и многообразия, свободы и необходимости, универсального и индивидуального, актуального и потенциального. И только панпсихизм предоставляет убедительную онтологическую основу для эпистемологического реализма, утверждающего независимость объекта от познающего субъекта.

В философии науки панпсихизм означает единство наук. Однако это единство Хартсхорн толкует таким образом, что оно оказывается открыто идеалистическим принципом. «Панпсихизм представляет собой доктрину, согласно которой сравнительная психология, так же как и психофизиология... в конечном счете включают в себя физику как их элементарную дисциплину»⁵⁷. «Физика является только бихевиористическим аспектом низшей ветви сравнительной психологии», с другой стороны, «конечной эмпирической наукой будет психология»⁵⁸. Бытие рассматрива-

⁵³ Ibid., p. 4.

⁵⁴ Ibid., p. 33.

⁵⁵ Hartshorne Ch. Beyond humanism: Essays in the new philosophy of nature, p. 166.

⁵⁶ Hartshorne Ch. Philosophy and psychology of sensation, p. 207—208.

⁵⁷ Hartshorne Ch. Beyond humanism..., p. 179.

⁵⁸ Hartshorne Ch. Man's vision of God and the logic of theism, p. 160.

ется как бесконечное разнообразие качественно определенных «событий», которые описываются при помощи психологических категорий «чувства», «воли», «мышления», «памяти»⁵⁹.

г) Доктрина панентеизма

Доктрина панентеизма занимает центральное место в религиозно-философской системе Хартсхорна. Теории панпсихизма, органицизма, космологические идеи служат у него средствами для обоснования новой концепции бога. Идея панентеизма была сформулирована уже в ранних работах Хартсхорна, но в развернутой форме она представлена в книгах «Логика совершенства и другие очерки по неоклассической метафизике» (1961), «Божественная относительность: социальная концепция бога» (1948), «Реальность как социальный процесс: исследования метафизики и религии» (1953). В нашу задачу не входит анализ собственно религиозно-теологической концепции бога Хартсхорна; мы коснемся только ее метафизически-философской части.

По Хартсхорну, существует пять главных вопросов, относящихся к понятию бога: «Вечен ли бог? Существует ли он во времени? Мыслим ли он? Включает ли он в себя мир? Познает ли он мир?»⁶⁰. На эти вопросы теистическая мысль прошлого сформулировала противоположные, но в равной мере неудовлетворительные ответы в форме классического теизма и пантеизма. И та и другая формы теизма рассматривали бога в монополярных категориях. Классический теизм, тяготевший к философиям субстанции, рисовал бога как бытие абсолютное, вездесущее и всемогущее, диктующее свои законы миру и управляющее с высоты своей трансцендентности делами и судьбами людей. В абсолютности и трансцендентности бога усматривалась гарантия его свободы от изменчивости, случайности, временности мира. Пантеизму была присуща другая крайность: он отождествлял бога с тотальностью временных, изменчивых, случайных вещей, полностью отнимая у бога характер трансцендентности, абсолютности, суверенности. В рамках этих вариантов теизма не могла получить адекватного решения одна из центральных проблем религиозного мировоззрения — проблема совершенства бога. В классическом теизме она подрывалась тем, что понятие космоса оказывалось более широким по объему, чем понятие бога. Что касается пантеизма, то он не мог выразить идею совершенства божественного, поскольку не в состоянии объяснить независимость совершенства от случайностей становления.

И «классический теизм» и пантеизм гипертрофировали полярные атрибуты бога, в то время как истина лежит в панентеизме — диполярной теории, или теории «божественной относитель-

⁵⁹ Ibid., p. 115—118.

⁶⁰ Philosophers speak of God. Chicago, 1953, p. 16.

ности». Согласно теории «божественной относительности», бог является совершенным не в силу своей абсолютности и трансцендентности миру, времени и изменению, а в силу своего «отношения» (или «соотношения») со всеми случайными событиями мира, которые получают свою реализацию через его интерес и познание. Бог есть «процесс», который являет собой совершенство его потенций и возможностей реализации (ибо невозможно мыслить большую реальность, чем бог), сам бог может превосходить себя в том смысле, что его актуальность в каждый данный момент находится в процессе развития и творчества и не является его высшей возможностью. Например, согласно христианской религии бог мыслился как «всеведение», но согласно «божественной относительности» он одновременно представляет собой изменчивое знание, изменяющееся по мере трансформации самого мира и «эмердженции» новых качеств. Бог знает события в их возможности, но реализация событий в действительности требует божественного познания. Иначе говоря, бог познает свое собственное становление⁶¹.

Суть пантеизма Хартсхорна состоит в совместимости предикатов бога, которые прежним теизмом полагались как противоположные. Именно в этом контрасте противоположностей и заключается «божественная относительность». Согласно доктрине пантеизма, «конечные противоположности являются коррелятивными, внутренне взаимозависимыми»⁶². В боге воссоединяются полярности совершенства и изменчивости, потенциального и актуального, активного и пассивного, случайного и необходимого, имманентного и трансцендентного, личного и социального и т. д. Более того, «все противоположности внутри бога снимаются (поскольку в одном аспекте его реальности он представляет собой всевключающее бытие), хотя каждая противоположность реализуется в боге ее собственным специфическим образом»⁶³.

Как нетрудно видеть, при конструировании доктрины пантеизма, как, впрочем, и всей системы «неоклассической метафизики», Хартсхорн явно и откровенно заимствует идеи Гегеля. Сам этот факт во многих отношениях знаменателен. Известно, что вся англо-американская философия, возникшая как реакция на неогегельянство, была настроена в высшей степени критично по отношению к Гегелю. Гегеля упрекали за спекулятивность, за абсолютизм, диалектику, рационализм, за расхождение его «философии природы» с развитием естествознания, за недооценку значимости эмпирических методов и т. д. В этой атмосфере формировал и развивал свои взгляды Уайтхед, который, будучи убежденным в отсутствии чего-либо рационального у Гегеля, не считал нужным знакомиться с его трудами (это не помешало ему повторять некоторые гегелевские схемы, заимствованные из

⁶¹ Ibid., p. 16—17.

⁶² Ibid., p. 2.

⁶³ Hartshorne Ch. The Divine relativity: a social conception of God. New Haven, 1948, p. 15a.

«вторых рук», чаще всего из работ английских неогегельянцев Мак-Таггарта, Брэдли и др.).

Развиваясь в русле идей Уайтхеда, Хартсхорн также отвергает Гегеля. Критикуя гегелевский абсолютизм, он, однако, широко использует гегелевские идеи. Правда, как это было в свое время с Уайтхедом, эти идеи чаще всего заимствуются в духе англо-американского неогегельянства, подвергнувшего Гегеля религиозной интерпретации и сделавшего акцент в диалектике на единстве и примирении противоположностей. Бог у Хартсхорна примиряет все противоположности и разрешает все философские дилеммы.

Такая позиция не может претендовать на последовательно проведенный рационализм — а именно такова была главная претензия Хартсхорна. Концепция, прибегающая к богу как всемогущему принципу, разрешающему все проблемы и противоречия, является в действительности иррационалистической концепцией с характерным для всякого теистического иррационализма скачком от рациональных форм доказательства к иррациональным выводам, сочетанием бездоказательных исходных постулатов с формально доказательными частными выводами, с извечной дихотомией веры и разума.

Поэтому следует признать бесосновательной претензию Хартсхорна на создание рационалистического варианта протестантской метафизики. Хартсхорн был несомненно прав, утверждая в противовес неоортодоксии, что без придания богу онтологически-космологических оснований никакая теология не может претендовать на универсализм. Прав он и в том отношении, что морально-этическое и психологическое обоснование делает бога совершенно произвольной и субъективной конструкцией. Однако представленные им онтологически-космологические аргументы в пользу доктрины панентеизма тоже нельзя считать убедительными. Они представляют собой спекулятивные построения с произвольно принятыми посылками.

Наконец, следует сказать и о том, что сама идея философской теологии является порочной. Объединение двух дисциплин с принципиально различными регулятивами с неизбежностью должно вести к деформации философии. Хотя Хартсхорн высоко оценивает значимость философии, в системе философской теологии она занимает подчиненное положение. Философия здесь несвободна и несамодостаточна. Она — средство, инструмент для обоснования произвольно принятых догм. Такой статус противоречит самой сути философии как рационального мышления, не ставящего себе пределы исследования, не ограничивающего себя никакими границами, кроме тех, которые вытекают из сущности исследуемого предмета.

В ситуации 70—80-х годов процессуальные идеи А. Уайтхеда и Ч. Хартсхорна получают дальнейшее развитие и новую интерпретацию. Существенную роль в этом сыграла активная организаторская и печатная деятельность учеников и почитателей Хартсхорна Дж. Кобба, С. Огдена, Д. Гриффина и др. Создается центр по изучению философии процесса, с 1971 г. издается журнал «Процессуальные исследования», который объединил вокруг себя как протестантских, так и католических мыслителей, а также философов, тяготеющих к спекулятивно-эволюционистскому типу мышления, выступающих против «научного материализма», физикалистского редукционизма, формализации философской деятельности. Расширяется база философии процесса. Наряду с идеями Уайтхеда и Хартсхорна используются идеи Тейяра де Шардена, Гегеля, Бергсона, Дьюи, Александера, представителей современной «эволюционной эпистемологии». Укреплению позиций «процесс-философии» в немалой степени способствовало то, что ее представители обращаются к широким проблемам мировоззренческого порядка. Если у Уайтхеда и Хартсхорна превалировала метафизическая проблематика, их последователи все больше обращаются к проблемам актуальной идеологической значимости — глобальным, экологическим, социально-политическим, проблемам женщин и т. д.

В рамках «процесс-философии» центральное место занимает «процесс-теология». Ее представители продолжили линию Хартсхорна на своего рода канонизацию его философии. Ставится задача создания «естественной теологии», в рамках которой проясняется «диполярная» сущность бога, доказываемся объективистский и реалистический характер теологии, обосновывается открытость теологии как для новых веяний мысли, так и для актуальных проблем современности.

Реализации этих задач посвящена книга Дж. Кобба и Д. Гриффина (Вермонтский университет) «Процесс-теология». Поддержав идею Хартсхорна о необходимости возрождения в современных условиях «естественной теологии», авторы исходят из того, что все теистические системы, опровергавшие эту идею, не справились с задачей объяснения отношения человека, мира и бога. У них реальность оказалась расколотой на разные виды бытия, противостоящие друг другу. Небесное противопоставлялось земному, духовное телесному, человеческое природному, субъективное объективному. Противопоставление откровенного постижения бога рациональному, тенденция теологии говорить на ее собственном эзотерическом языке явились следствием такого раскола.

Поэтому одну из главных задач «естественной теологии» они видят в том, чтобы освободить понятие бога от устаревших стереотипов, приписываемых ему традиционным теизмом. Одновременно очистить его от того содержания, которое приписывается ему современными субъективистскими формами теологии — тил-

лихианцами, «теологами смерти бога» и другими. Вторая задача состоит в том, чтобы сделать теологию объективистской, реалистической, эволюционистской, говорящей на том же языке, на котором говорят другие дисциплины, в том числе и наука. В современную эпоху, пишут они, бессмысленно бороться с наукой, выискивая для теологии особую сферу, неподвластную научным методам, необходимо научиться говорить на языке объективизма. Убежденные в плодотворности союза геологии и философии, они продолжили линию Хартсхорна на теологизацию философии Уайтхеда. Она импонирует им тем, что дает возможность говорить о боге и мире в их единстве и взаимодействии и одновременно как о существующих независимо от субъективных восприятий и представлений⁶⁴. Третья задача состоит в том, чтобы сделать теологию процессуальной, что в их понимании означает открытой для новизны в мире, для проблем, возникающих перед современным человечеством.

Какие же характеристики бога, с точки зрения Кобба и Гриффина, являются неподлинными и подлежащими элиминации, а какие подлинными, рисующими «живого» бога?

Односторонним и искажающим они считают традиционное моральное понятие бога, бога как космического моралиста, небесного законодателя и судьи, предписывающего людям систему моральных правил, поддерживающего правых и карающего неправых. Моральная концепция оказывается ложной в свете современных эволюционных теорий; трудно представить, что 99% истории нашей планеты было только подготовительным этапом для появления творений, наделенных моральным сознанием, единственной вещи, которая интересует бога. Ими отвергается также концепция бога-абсолюта, рисующая его как неизменное, бесстрастное бытие, как совершенство, противостоящее миру. Неадекватным объявляется описание бога в терминах космической мощи, детерминирующей все события мира, санкционирующей природный и социальный порядок.

Все эти характеристики, говорят они, не учитывают главного — того, что взаимодействие бога и мира является творческим процессом, в котором имеет место двоякое отношение — бога к миру и мира к богу. Божественную реальность, считают они, лучше всего описывать словом «любовь»: «бог есть любовь». Но это любовь не абсолютного господина, а «взаимная любовь» или «божественная относительность», словами Хартсхорна, понимая под этим отклик бога на мир и одновременно его восприимчивость к актуализациям мира. «Бог наслаждается нашими наслажде-

⁶⁴ «Потребность в космологической философии,— пишут Кобб и Гриффин,— подтверждается неискоренимым реализмом человеческих существ... Он показывает, что мы прямым образом осознаем существование в мире других вещей, действительность которых независима от нашего восприятия их... Это предполагает, что естественные науки говорят нам что-то о реальности, а не просто о человеческом опыте» (Cobb J., Griffin D. *Process theology*. Philadelphia, 1976, p. 161).

ниями и страдает нашими страданиями»⁶⁵. Божественная любовь носит творческий характер, она стимулирует новизну и наслаждение во всех созданиях мира, а не только у человека, одновременно бог обогащается новизной и наслаждается наслаждениями своих созданий.

Такое понимание бога, полагают Кобб и Гриффин, соответствует современному научному знанию, описывающему мир в эволюции и взаимодействии всех процессов. Оно учитывает также изменения, произошедшие в современном сознании и восприятии действительности. Например, растущее самосознание женщин справедливо поставило вопрос о неадекватности языка христианства, в особенности языка описания бога. Было верно подмечено, что в христианской традиции мысли бог наделялся явно маскулянистскими чертами; его мыслили как господина, морального судью, суверенного правителя, мощь, непреклонность, бесстрашность и т. д. Такой образ, явно созданный по типу отношения феодала с его вассалами, не имел ни одной женской черты — эмоциональности, чувствительности, импульсивности, заботы, чуткости, терпения, эстетизма.

Христианская церковь и теология, считают Кобб и Гриффин, должны признать, что в теологических образах, идеях и языке продолжает господствовать мужская доминанта, как она продолжает господствовать в религии, церкви и всех институтах современного общества. В силу этого женщины, несмотря на предоставление им формальных юридических прав, остаются угнетенным сословием. В свете этих упреков следует по-новому посмотреть на фигуру Христа, восстановить долгое время игнорируемую истину, что в нем нет ни мужского, ни женского начала, оба эти начала выступают в единстве. Более существенной ревизии требует понятие бога. Образ бога требует переосмысления не только с точки зрения выявления его более глубокого процессуального содержания, но и с точки зрения сбалансирования мужских и женских характеристик. Концепция Уайтхеда, рисовавшая бога в виде статичного порядка вечных возможностей, здесь мало поможет. Больше стимулирующих идей христианская теология может извлечь из буддизма, в частности таоизма. В понятии Тао маскулянистское и феминистское измерения реальности (инь и янь) выступают в единстве.

Таким образом мы видим, что приспособительный императив является у «процесс-теологов» главным. Не практика подтягивается к традиционному понятию бога, а понятие бога адаптируется к современной социально-идеологической практике. При этом они не боятся преступать границы христианского вероисповедания, обращаться к идеям и образам восточных религий.

Аналогичную приспособительную тенденцию мы увидим, если обратимся к трактовке понятия зла.

⁶⁵ Ibid., p. 48.

Вопрос о зле, как известно, во все времена был критическим для христианской мысли. Он стал предельно острым в XX в., когда зло переросло рамки отдельных индивидов и относительно замкнутых общин и обрело глобальные масштабы. Традиционно-теизму было свойственно следующее противоречие: бог описывался в терминах «любви», «совершенства», «всемилости», «всеблагодати» и в то же время ему приписывалось «всемогущество», «господство», «всевидение», т. е. контролирующие и детерминирующие функции. Однако факт наличия зла на земле делал взаимоисключающими «благодатные» и «всемогущие» характеристики бога. Попытки разрешения этого противоречия склоняли религиозную мысль к объяснению зла земными причинно-следственными отношениями, к тому, чтобы передать всю ответственность за земные дела самим людям (доктрина «первородного греха» — одна из таких концепций). Но такая позиция имплицитно подразумевала «немоощь» бога, известный разрыв небесного и земного.

Как же решается вопрос о зле, если исходить из понимания «взаимной любви бога и мира»? Согласно Коббу и Гриффину, бог снабжает каждую актуальность как бы «первичной целью», представляющей собой импульс к актуализации наилучших возможностей, открытых для нее в данной конкретной ситуации. Но эта «первичная цель» не становится автоматически ее собственной целью. Последняя представляет собой результат ее собственного решения. Субъект может выбрать актуализацию первичной цели; но он может остановить свой выбор и на других актуальных возможностях. Другими словами, бог стремится убедить каждое событие выбрать наилучшие возможности его собственного существования, но он не в состоянии контролировать окончательную самоактуализацию события. Отсюда делается вывод, что «поскольку бог не осуществляет полного контроля за событиями, появление подлинного зла не противоречит благорасположению бога по отношению ко всем его творениям»⁶⁶.

Кобб и Гриффин настойчиво подчеркивают «убеждающий», а не принуждающий характер бога. Они поясняют это тем, что многие из трагедий в человеческой истории происходили из того, что в своих отношениях они имитировали божественную волю, которая трактовалась как принудительно-вездесущий контроль. Понимание отношения бога к миру как отношения, основанного на любви и убеждении, считают они, может способствовать существенной переориентации отношений людей, начиная с отношения «я—ты» до международных отношений.

Понимание бога в категориях «любви» и «убеждения», «наслаждения» и «страдания» имеет тот смысл, что бог стоит на стороне угнетенных и христианская теология должна быть «теологией освобождения». Христианское послание всегда было адресовано прежде всего к бедным и бесправным людям. Но для

⁶⁶ Ibid., p. 53.

современного теолога недостаточно провозглашать эту универсальную истину христианства, он должен обратить внимание на конкретные виды угнетения, ибо «бог действует не вообще, а только в определенном времени и месте»⁶⁷. «Теология освобождения», считает Гриффин, должна иметь более широкий смысл, чем тот, который она приобрела в борьбе народов третьего мира за свободу. Она должна обратить внимание на судьбу обездоленных и бесправных в самих Соединенных Штатах. Но здесь «теология освобождения» одновременно должна стать «теологией отказа». «Во имя простой справедливости и законных интересов других наций и фактически во имя сохранения жизни на этой планете нам необходимо резко сократить наше использование энергии и невозобновляемых ресурсов; мы также должны отказаться от контроля над другими нациями посредством экономического и политического насилия. Нам нужно отказаться от многого такого, что в нашей стране принято считать существом „хорошей жизни“. Теологи освобождения в США должны показать, каким образом этого требует библейская вера с ее приверженностью к богу всего мира»⁶⁸.

Одно из самых больших зол, совершаемых на земле, это зло по отношению к природе, выразившееся в экологическом дисбалансе. К осмыслению корней этого зла и отысканию выхода из кризиса, считают Кобб и Гриффин, должны подключиться не только ученые, но и теологи. «Процесс-теология», соединяющая в себе нормы эволюционного и экологических подходов, полагают они, в наибольшей мере отвечает требованиям современного экологического мышления.

Понятие «творческой любви бога» предполагает, что любовь бога распространяется на все творения — и на человека и на природу. Определяющий импульс бога — способствовать тому, чтобы все творения наслаждались собственным существованием. Преступление против природы, нарушение экологического баланса представляет собой зло, противоречащее импульсу бога и заставляющее его страдать. Бог становится ущербнее от всех неполадок на земле. «Бог становится беднее, когда богатство и сложность биосферы сокращаются» и богаче от полноты жизни на земле. «Чем больше живых существ наслаждается жизнью, тем богаче становится бог»⁶⁹.

Поэтому борьба за сохранение природы и восстановление нарушенного баланса должна стать императивом для религиозных людей и их церквей.

Теологи, подчеркивают Кобб и Гриффин, разделяют оптимистическую веру в науку и ее возможности для рационального отыскания решений. Однако, помимо научных рецептов, требуются более глубокие изменения, они должны охватить ценност-

⁶⁷ Griffin D. Values, evil and liberation theology.— In: Process philosophy and social thought. Chicago, 1981, p. 183.

⁶⁸ Ibid., p. 184.

⁶⁹ Cobb J., Griffin D. Process theology, p. 151.

ные ориентации, жизненные стили, формы социальной организации. В своем анализе причин хищнического отношения к природе Кобб и Гриффин приходят к выводу об ответственности за это зло характерной для западных стран идеологии индивидуализма, психологии потребительства, безудержной погони за богатством. Поэтому среди предлагаемых ими рецептов — христианские идеалы бедности, умеренность потребления, коммунальный образ жизни, отношения людей, основанные на любви и убеждении, уважение ко всем живым существам.

В новых ценностных ориентациях людей Кобб и Гриффин видят средство избежать самое большое зло на земле — глобальную катастрофу. Жизни на земле, представляющей собой результат миллионов лет деятельности эволюционного принципа — бога, угрожает тотальное разрушение. И нет никаких оснований думать, что после этого разрушения жизнь может вновь возродиться. Деятельность бога уникальна и неповторима.

Сейчас многие люди на земле впадают в отчаяние, думая о будущем планеты. В этом отчаянии в значительной мере повинна традиционная христианская мысль. Она внушала людям, что бог полностью контролирует мир и распоряжается судьбой людей. Это обрекало людей на пассивность. Другая христианская установка объявляла человека полностью свободным и ответственным за свои поступки и тем самым возлагала слишком большое бремя на людей, не оставляя места для христианской надежды. «Процесс-теологи» считают отчаяние «нехристианским принципом» и призывают к активному участию в исправлении зла на планете. Они исходят из того, что «божественное действие не существует в отрыве от действий его творений... Деятельность бога лучше всего видна в наиболее свободных и ответственных человеческих действиях»⁷⁰. Считая принцип надежды центральным для христианства, «теологи процесса» вместе с тем не считают возможным строить его на традиционной религиозной вере в то, что бог не допустит самого худшего зла — самоуничтожения. «Бог, который „допустил“ Освенцим, допустит все, что его творения вывернут делать. Бог не является другим агентом наряду с творениями. Бог действует только в них и через них»⁷¹. Признание открытости будущего для позитивного решения глобальных проблем означает, что творческая любовь бога к миру представляет возможности для их решения. «То, чего никогда не было, может быть»⁷². Задача людей состоит в том, чтобы верить в мудрость бога и не упускать шанс, предоставляемый богом для спасения мира. А для этого они должны действовать активно, разумно и ответственно.

Оценивая «процесс-философию» в целом, следует признать, что она является вариантом современного пантеизма. Бог здесь имеет мало общего с фидеистическим богом откровенных рели-

⁷⁰ Ibid., p. 157.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

гий. Это скорее философско-идеалистический бог, выполняющий функции объяснительного универсально-метафизического принципа. Ему дается столь расширительное толкование, что его содержание сливается с самотворчеством Вселенной. Фактически под «богом», если отбросить специфически теологический язык, понимается материальная реальность в ее природном и социальном проявлении. Это — творческая сила, своего рода «естественный отбор», жизненный принцип космического организма (склонность «процесс-теологии» к биолого-эволюционистской парадигме совершенно явна). Но очевидно, что для описания процессов развития и эволюции мира только язык науки и рационалистической философии является адекватным.

В «процесс-теологии» теряется различие между религиозным и нерелигиозным человеком, ибо в деятельности любого человека, как верующего, так и неверующего, проявляется божественный замысел⁷³. Более того, нерелигиозный, но активно действующий, ответственный и разумный человек реализует его лучше, чем религиозный, но пассивный и недействительный. Усмотрение назначения человека не в особом «религиозном опыте», «личной встрече с богом», а в реализации заложенных в нем творческих возможностей, в «наслаждении» своим существованием и существованием других существ не оставляет места для особого «религиозного чувства».

Пантеизм и рационализм «процесс-теологии» определены приспособительной интенцией современной теологии, ее стремлением подтянуть теологию к современной науке и практике. Отбрасываются многие существенные атрибуты бога с тем, чтобы сохранить само понятие бога.

Для того чтобы объяснить зло и наличие деструктивных явлений в современной жизни и одновременно сохранить «благодатные» и «любящие» характеристики бога, «процесс-теологи» согласны признать «немошь» и ограниченность бога, допустить, что события могут развиваться благодаря их собственной самоактуализации. Но в этом случае идея бога как «конечной мощи» становится самопротиворечивой.

Если отбросить религиозные и уайтхедовские категории, в терминах которых трактуется зло, то без труда можно обнаружить, что «процесс-теологи» рассуждают о реальном факте возможности зла в силу неверно сделанного выбора. Они связывают зло с выбором возможности, не являющейся оптимальной для данной конкретной ситуации, с объективным характером случайности, с наличием множества факторов, субъективными причинами и т. д. Вместе с тем нельзя не признать, что облачение

⁷³ В. И. Добреньков совершенно справедливо отметил по этому поводу, что при пантеистической трактовке бога в «процесс-теологии» специфика религиозной веры утрачивается. Религиозная вера оказывается соотносимой с той действительностью, в которой живет и действует человек (см.: *Добреньков В. И.* Современный протестантский теологический модернизм. М., 1980, с. 179).

этого факта в религиозные одежды не является безобидным. «Процесс-теологи» делают проблему выбора непосильным бременем для человека, поскольку он должен угадать «подсказку» бога. Для него ложный шаг — это не просто ошибочность расчетов, а «нечуткость» к этой подсказке, упущение единственно оптимальной возможности. Перед лицом серьезнейших проблем современности выбор превращается в трагичный акт.

Из приведенного выше материала можно судить, что «процесс-теологи» унаследовали от Уайтхеда не только его философско-идеалистические идеи, но и либерально-демократические установки. Занимаемую ими позицию вряд ли можно назвать радикальной, а тем более антикапиталистической, вместе с тем она далека от консерватизма и защиты статус кво. Видя истоки многих современных уродливых и опасных явлений в индивидуализме, психологии потребительства, погоне за материальными благами и предлагая в качестве рецептов изменение ценностных ориентиров, они разделяют многие установки «альтернативного сознания», объективно выступающего с критикой буржуазной системы отношений.

Под влиянием реалий социально-политической и идеологической практики западного мира в 70—80-е годы они нарушают академическую стерильность университетской теологии. Они обращаются к осмыслению расизма, нищеты, женского неравенства в их стране, поворачиваются к проблематике «теологии освобождения», к насущным вопросам, волнующим радикальное духовенство «третьего мира», к экологическим и глобальным проблемам, проблемам сохранения мира. И хотя их теистические установки несомненно ложны, важно то, что эти вопросы они стремятся решать с позиций демократизма и гуманизма.

5. ТЕОЛОГИИ СЕКУЛЯРИЗМА. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИ-ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ХАРВЕЯ КОКСА

В историю религиозной мысли США перпод с начала 60-х до середины 70-х годов вошел как период «восстания против ортодоксии», новаций и радикализма. Обобщенно его именуют периодом «теологии смерти бога» (death-of-God-theology). Одна за другой выходят работы, в каждой из которых содержится вызов прежнему теизму. Это «Система и Евангелие» К. Гамильтона (1963), «О секулярном смысле Евангелия» П. Ван-Бурена (1963), «Секуляристский город» Х. Кокса (1965), «Евангелие христианского атеизма» Т. Альтицера (1966), «Смерть бога» Г. Ваханяна (1966)⁷⁴. Претендуя на революцию в теологии, сравнимую по

⁷⁴ См.: *Hamilton K. The system and the Gospel. N. Y., 1963; Van-Buren P. The secular meaning of the Gospel. N. Y., 1963; Cox H. The secular city: secularization and urbanization in theological perspective. N. Y., 1965; Altizer T. The Gospel of christian atheism. Philadelphia, 1966; Vahanian G. The death of God. N. Y., 1966.*

значимости с лютеровской реформацией, авторы этих книг подвергают ревизии понятия бога, Христа, религии и церкви, предлагают варианты «христианства без бога», «атеистического христианства», «секулярного христианства».

Появление на сцене религиозной мысли «секулярных теологий» имеет свои внутритеологические причины. Сыграли свою роль продолжающиеся дискуссии вокруг «протестантского наследия», оспаривание принципов неортодоксии, влияние европейского протестантского модернизма, продолжающаяся полемика с католической философией.

Теология множеством нитей связана со всем спектром общественного сознания, на своем языке она отражает его и одновременно приспосабливается к его изменяющемуся настрою. Приспособительный характер религиозной мысли, разумеется, явление не новое. У теологов этой группы приспособительный принцип превращается в главную установку (вот почему ее часто называют «теологией приспособления»).

Хронологически появление секуляристских теологий «смерти бога» совпало с насыщенным острыми социальными и идейными конфликтами временем в истории США. Это был период, когда все общественное сознание пришло в движение. Идеино-политический кризис буржуазного общества и связанный с ним кризис либерально-демократической идеологии вызвал переоценку ценностей во всех сферах культуры, эрозию старых и формирование новых ценностей⁷⁵. Именно в этот период элитарно-технократическая идеология выдвигается на первый план и занимает доминирующее положение. Резко дифференцируется леворадикальное и праворадикальное сознание, появляются всевозможные теории контркультуры, неоконсервативные концепции, оформляется «сознание черных», делает первые шаги феминистское движение. Переоценка ценностей затронула и религиозную сферу.

Название «теология смерти бога» говорит о том, что главным здесь является судьба понятия «бог» и соответственно судьба предмета теологии. Но не менее, а может быть, и более критическим является другой вопрос — что такое религия? Религия — это социально-эмпирическая база теологии, ее главное оправдание. Для того чтобы соотноситься с религией, развитая теология должна базироваться на каком-то более или менее ясном представлении о том, что такое религия. Но суть дела такова, что ни в теологии, ни в социологии и психологии религии мы не найдем устойчивого и ясного представления. Реальная религиозная практика постоянно опрокидывает теоретические схемы,

⁷⁵ Авторы исследования «Современное политическое сознание в США» (М., 1980) констатируют, что «в Америке 60—70-х годов сложился новый спектр типологических состояний политического сознания, существенно отличающийся от того, который существовал в 40—50-е годы» (с. 436). В конгломерате различных «сознаний» они выделяют четыре традиции: либеральную, консервативную, праворадикальную, леворадикальную.

всякий раз оказывается сложнее, многограннее, противоречивее. Все исследователи религиозной жизни в США отмечают, что она отличается не только многообразием, но и мобильностью, постоянным экспериментированием с религиозными формами, спадом и подъемом религиозных настроений.

После религиозного бума 50-х годов в 60-е годы в значительной мере под влиянием политизации сознания происходит спад религиозности. Сокращается посещаемость церквей, падает интерес к религиозной литературе, нивелируется специфика вероисповеданий, церковная деятельность подменяется социально-культурной и политической практикой. И в социальной области и в сфере мировоззрения религии перестали играть ориентирующую роль.

Своеобразие секуляризационных процессов состояло в том, что религиозный индифферентизм и антиклерикализм отнюдь не означали вымывания религии из американского образа жизни. Достаточно сказать, что общее количество прихожан за это время не уменьшилось, а скорее увеличилось⁷⁶. Не потерял своей значимости евангелический фундаментализм. Во всех вновь появившихся формах политического сознания — леворадикальных, праворадикальных, в умонастроениях хиппи, в «негритянском сознании», в утопиях контркультуры — религиозный компонент остается весьма сильным. В конце 60-х и в особенности в 70-е годы возникает феномен «новой религиозности», появляются всевозможные «популярные религии», квазирелигиозные общины, культы, подпольные церкви с сильным мистическим и одновременно антиклерикальным настроением. Некоторые социологи-религиоведы заговорили о религиозном консенсусе, возникновении на базе традиционных конфессий некоей «гражданской религии» Америки, включающей в себя комплекс религиознополитических символов, относящихся к образу жизни, национальным целям, миллениаристскому и мессиянистскому видению Америки. Другие социологи, имея в виду дробление вероисповеданий и отпочкование от них религиозноподобных сект, считают, что в действительности имеет место диссенсус, распад «американской гражданской религии»⁷⁷.

Правильнее, вероятно, будет сказать, что в США имеет место противоречивый процесс усиления секуляризации при растущей религиозности. Развитие науки и вся научно-техническая цивилизация вымывают религию из жизни, вместе с тем социальные антагонизмы буржуазного общества постоянно ее воспроизводят.

Многообразный, сложный, изменчивый, противоречивый характер религиозности в США является причиной разноречивых его толкований как в светской, так и в религиозной мысли. Он является источником противоречивых тенденций в теологической

⁷⁶ См. об этом: *Великович Л. Н.* Религия и церковь в США. М., 1978. В книге содержится хорошо информированный анализ состояния религиозности в США.

⁷⁷ См.: *In Gods we trust: new patterns of religious pluralism in America.* New Brunswick, 1981, p. 9—10.

мысли. Мы можем это видеть на примере «теологии смерти бога» или «секулярной теологии».

Впервые идея «секулярной теологии» была выдвинута лютеранским священником и активным деятелем церковной оппозиции в гитлеровской Германии Дитрихом Бонхёффером (1906—1945). В англоязычном мире она стала известна после опубликования его «Писем и заметок из тюрьмы» (1953)⁷⁸. У Бонхёффера не было теологически цельной системы, но ряд сформулированных им тезисов оказался созвучен настроению нового поколения протестантских теологов, пришедших на смену неоортодоксам Барту, Брюннеру, Тиллиху, Нибуру. Утверждение Бонхёффера о том, что современный человек стал «совершеннолетним» и не нуждается в религиозных поводах, что теология должна стать политически релевантной, его призыв к «безрелигиозному» толкованию христианства был подхвачен Гамильтоном, Коксом, Ван-Буреном, Гилки, Ваханяном, стремившимися реформировать теологию применительно к новому стилю жизни. Вслед за английским теологом Дж. Робинсоном, опубликовавшим в 1963 г. книгу «Честность перед богом»⁷⁹, они заявляют, что теология должна стать интеллектуально честной и открыто признать, что тот бог, о котором говорила христианская религия, «мертв», религиозные символы потеряли сакральный характер, а теология стала «теологией для теологов».

Смерть бога не означает отсутствия бога в мире, это означает только, что на том языке, на котором говорила религия и теология о боге, его присутствие в мире невозможно было обнаружить. Для того чтобы преодолеть кризис доверия к христианству, теология должна говорить о боге на языке, на котором говорят как христиане, так и нехристиане, т. е. на языке секулярной культуры. Признавая значимость идей Бонхёффера, американские теологи тем не менее считают, что европейская и американская теологии «трудятся на разных виноградниках» (Кокс), поэтому идеи Бонхёффера следует прочитывать исходя из американской практики.

В фразу «бог умер» различные теологи-модернисты вкладывают различный смысл и раскрывают его при помощи аргументации с неодинаковой философской нагрузкой. К. Гамильтон, продолжая этические и антиметафизические традиции «социального евангелия», делает основной акцент на межчеловеческом толковании бога. Евангельский Христос-богочеловек заменяется у него Христом-человеком, который и предлагается в качестве объекта веры. Характер мирских отношений людей оказывается мерой реализации христианского идеала. Для Ваханяна «смерть бога» — это смерть определенной социокультурной концепции бога. Образы бога всегда историчны, они искажают подлинный лик «живого» бога библейской традиции. В отличие от Гамильто-

⁷⁸ См.: *Bonhoeffer D. Letters and papers from prison. L., 1953.*

⁷⁹ См.: *Robinson J. Honest to God. Philadelphia, 1963.*

на и Ваханияна Альтицер осознает невозможность дать новое понимание бога и секулярного христианства, или, в его терминологии, «а-теистического христианства» без определенного философского обоснования. Используя идеи Гегеля, Кьеркегора, Ницше, он усматривает в современной фазе секуляризации христианства диалектику самодвижения бога путем самоотрицания. Смерть бога — это не исчезновение его, а переход в другую ипостась — самоотчуждение в форме воплощения в истории. Одновременно это и искупительное событие, освобождающее человечество от над ним стоящего «господа». Причина современного кризиса состоит в том, что человек продолжает искать трансцендентного бога, в то время как он находится среди людей. Имманентность бога миру проявляется в воплощении в нем Христа, направляющего людей к будущему «царству божьему».

Различаясь в толковании смысла фразы «бог умер», в определении предмета теологии и сущности религии, в оценках значимости философской аргументации, теологи-секуляристы сходятся в главном: бог есть, его присутствие в мире олицетворяется фигурой Христа. Образ Христа становится символом воплощенности божественного в мире, утверждения человеческих отношений как отношений «человек — бог», принятия бога как личной ответственности за дела на земле.

Христоцентризм определил и общий идеологический настрой; возрождаются идеи «социального евангелия» с его традициями социал-реформизма и миллениаризма. Поэтому писания теологов-секуляристов начала 60-х годов можно рассматривать как специфические документы, отразившие эпоху, когда в социальной мысли США доминировала оптимистическая религиоподобная вера в благотворность научно-технического прогресса, в возможность переустройства мира на разумных началах и совершенствования как межличностных, так и международных отношений. Потребовалось множество разочарований, вызванных вьетнамской войной, уотергейтским скандалом, социальным и энергетическим кризисом, экологическим кризисом, кризисом больших городов, ростом преступности и нарастающей угрозой ядерной катастрофы, для того, чтобы американская либерально-теологическая мысль распрощалась с миллениаристскими иллюзиями.

Типичным примером теологических исканий и разочарований американской либеральной мысли является культурологически-прагматическая концепция Харвея Кокса, или, как он сам ее называет, «радикальная теология».

Популярности концепции Кокса способствовала книга «Секуляристский город. Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе». Написанная в парадоксальной манере, на необычном для теологии политико-социологическом языке, с претензией на беспощадную критику всех традиционных форм религии и теологии и даже революцию в теологии, эта книга приковала к себе внимание не только профессиональных теологов, но и широкой нерелигиозной публики, породив волну споров и критических

откликов⁸⁰. В течение последующих 12 лет Кокс публикует еще три книги: «Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии» (1969), «Использование и злоупотребление народной религией» (1973), «Искаженный Восток: надежды и опасности нового ориентализма» (1977). Всем этим книгам присущи яркий художественно-образный стиль, широкое привлечение материалов из литературы и искусства, иллюстрация теоретических тезисов непосредственными наблюдениями религиозной жизни в странах Азии, Африки, Латинской Америки, автобиографические отступления. Вот почему они неизменно оказываются среди бестселлеров американской религиозной литературы. Популярности работ Кокса в немалой степени способствовало то, что они всегда повернуты на животрепещущие проблемы американской жизни, чутко реагируют на ее «вибрации», смену политического и идеологического настроения. А поскольку контекст социокультурной жизни США за это время существенно трансформировался, каждая книга Кокса оказывалась «сюрпризом» не только в смысле изменения принципиальных положений по отношению к религии и теологии.

Как бы ни различались эти работы по своей тематике и какие бы переоценки ценностей ни производились в них, все они нацелены на то, чтобы приблизить теологию к современной жизни, сделать ее идеи и построения близкими к насущным проблемам людей. С этим связана и другая особенность его работ — резко отрицательное отношение к ортодоксально-догматическому толкованию религии и теологии. Кокс убежден, что всякая попытка толковать религию и бога, как это делали Барт, Брюннер, Тиллих, т. е. при помощи сложных богословских и философских построений, обречена на неудачу, с неизбежностью «умерщвляет» бога. Только поиски религии и бога в социальной и духовной деятельности человека позволяют увидеть «живой лик бога».

Вслед за Бонхёффером Кокс заявил, что в современных условиях «теологическая честность» требует признания тезиса «бог мертв». Аналитики были правы, отказываясь видеть значащий смысл в высказывании «бог существует», однако они заблуждались, усматривая бессмысленность этого высказывания в теоретических причинах — его несинтетичности, в отсутствии эмпирических референтов и т. п. Теологический принцип «бог существует» потерял смысл прежде всего в силу социальных причин; он исчерпал себя, стал излишним в современной социокультурной практике.

Современная эпоха, говорит Кокс, это эпоха секуляристского города, растущей урбанизации, глобальных коммуникаций, непрерывных социальных и научных трансформаций, революций в культуре, стилях жизни, психологии. Для своего развития и регуляции она не нуждается ни в каком сверхприродном бытии. Практика современного индустриального общества требует не мо-

⁸⁰ См.: The Secular city debate. N. Y., 1966.

литвы и благочестия, а деятельного участия человека во всех проявлениях социальной жизни, достижения практически осязаемых результатов, рационализации социальных институтов.

Причина девальвации теологии и религии, по Коксу, — опустошение понятия бога. Представление о боге, как оно сформулировано в Библии, Евангелии и других «священных книгах», возникло в исторически специфическом синтезе культур, называемом «христианским миром», и утвердилось потому, что в социокультурных условиях того времени оно выполняло важную функциональную нагрузку — социальную, моральную, духовную, эстетическую и др. Все понятия религии, в том числе и понятие «бог», отмечены печатью историчности, историчность определила язык классического теизма — язык метафизики и космологии, трансцендентного «совершенного» бытия и религиозного мифа.

В современном обществе, руководствующемся наукой и точной информацией, ориентирующемся на практически осязаемые результаты, метафизический язык стал анахронизмом. «С появлением историцизма, с осознанием значимости социокультурных условий, в которых имеет место всякая философская спекуляция, классическая деятельность метафизики, которая осуществлялась Аристотелем и Святым Фомой, — говорит Кокс, — безусловно пришла к концу. Для осуществления интеграции культуры своего времени эти мыслители создали интеллектуальные системы, обладавшие достаточной символической мощью и сложностью. Но никак нельзя ожидать, чтобы эту функцию в XX в. продолжали осуществлять метафизики»⁸¹.

Вслед за позитивистами Кокс заявляет, что в XX в. вся информация о бытии сосредоточивается в науке и последняя вырабатывает собственные теоретические средства для осуществления интеграции знания. Вторя экзистенциалистам, он считает ошибкой претензию философии на «философию природы». Но ни та ни другая позиция, по Коксу, не была достаточно радикальной в своей критике метафизики. Несмотря на антиметафизический пафос экзистенциализма, он так и не смог преодолеть традиционные структуры теистически-метафизического мышления. По своей сущности эта философия принадлежит прошлому, это «кривое зеркало метафизики».

Еще более критично настроен Кокс против онтологизма П. Тиллиха. Вся теология Тиллиха, считает он, исходит из допущения, что человек по своей природе должен задавать экзистенциальные или «конечные» вопросы о смысле, значимости, подлинности бытия, что сами эти вопросы вытекают из структуры человеческого существования, а между тем современного прагматического человека интересуют в действительности проблемы совершенно иного порядка — политические, экономические, социальные, экологические. Метафизические «конечные» вопросы, делает вывод Кокс, возникают не из структуры существования

⁸¹ The Secular city debate, p. 185.

(неважно, понимается ли оно как природное существование или «самость» человека), а из эрозии культуры западной цивилизации, «из осознания человеком западного мира той истины, что гегелевский синтез не имеет оснований в реальности, что христианская цивилизация исчезла, а ее бог мертв...»⁸² Поэтому «и философский экзистенциализм и теология Пауля Тиллиха представляют собой не выражение духа новой эпохи, а символы исчезновения старого мира»⁸³.

Итак, в современной урбанистско-секуляристской культуре бог умер, христианская религия превратилась в пустой ритуал или в лучшем случае в хобби, теология стала бессмысленной, а все попытки ее модернизации неизменно оказываются тщетными.

Возникает вопрос, а не лучше ли в этом случае считать признаком современной культуры атеизм, используя более четкий и определенный термин, нежели «секуляризация»? Против этого Кокс решительно возражает. В христианской религии, считает он, остался жизнеспособный смысл, который может быть сохранен и сделаться главным, если его освободить от устаревших форм религиозных проявлений и архаических культурных наслоений. Этот смысл — в ответе религии на непосредственные потребности людей и служении ее земным социальным целям. Христианская религия, настойчиво подчеркивает Кокс, для того чтобы сохранить и упрочить свое жизнеспособное начало, должна принять идеологию «секуляристского города», культуру «технополиси», психологию прагматического человека. Суть религии не в молитве, направленной на трансцендентное бытие; ее истина — в создании царства божьего на земле. В эпоху технополиси церковь тоже не потеряла своей значимости. Правда, в той форме, в какой она сегодня существует, — разделенная по признакам деноминации, национальной и социальной принадлежности — она институт архаический. Но церковь — это не только институт, это народ. Церковь бога — это человечество. Освобожденная от архаики прошлых веков, она может стать «авангардом бога» в осуществлении миссии Христа⁸⁴.

Парадокс современного религиозного человека состоит в том, что чем меньше он думает о религии и обращает свой взор к непосредственностям практики, тем более религиозным он становится, ибо религия состоит в участии в «деятельности бога», а не в спекуляции о нем. «Пытаясь сделать человека религиозным, мы зовем его не к богу, а наоборот, чтобы он отбросил наивности и стал вполне зрелым»⁸⁵. «Слово божье» носит не абстрактно-метафизический характер, а вовлечено в живую непосредственную реальность современной жизни. «Если это слово

⁸² *Cox H. The secular city.* N. Y., 1966, p. 69.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 223.

не возникло из конкретного участия человека в этих реальностях, тогда это не слово бога вообще, а пустая болтовня»⁸⁶.

Такой же секуляризации должна подвергнуться и теология, если она хочет остаться значащей в современной культуре. Это означает прежде всего, что она должна отказаться говорить на языке метафизики и космологии, на языке трансцендентного бытия, характерного для провинциальных обществ, и начать рассуждать на языке урбанизма и прагматизма. Аргументы в пользу метафизики, а вместе с ней и вездесущего и всезнающего бога теизма на том основании, что они выполняют функции интеграции знания, в настоящее время, считает Кокс, не работают. Объединение огромного массива информации, которым завален современный мир, осуществляется иным способом. «Способ, каким мы объединяем сегодня истину, состоит не в подведении ее под какую-либо метафизическую систему; объединение происходит в использовании ее при решении специфически человеческих проблем. Истина унифицируется прагматически»⁸⁷.

Возникает вопрос, а осталось ли место в «хорошей» религии богу? Если религию понимать как практическую и прагматическую деятельность, тогда идея бога становится излишней. Религия без бога вообще не есть религия. Однако Кокс не намерен делать такой вывод. «Вопрос о том, существует ли бог или нет,— говорит он,— в высшей степени серьезный вопрос. Все разговоры в терминах „существование“ и „бытие“ и все софистичные внутригрупповые установки на необъективизированный язык не могут скрыть того факта, что вопрос, после которого все концептуальные построения должны стать ясными, остается нерешенным... этот вопрос перекрывает все другие вопросы: одинок человек во Вселенной или нет?»⁸⁸. На этот вопрос Кокс отвечает однозначно: бог есть, человек не одинок во Вселенной, вера в бога необходима. Более того, бог «скрывается» как от умопостигаемого созерцания, так и непосредственного осознания в личном опыте верующего. Бог являет себя миру в парадоксальной манере: «Он не „появляется“, но показывает, что в его сокровысти он действует в человеческой истории»⁸⁹. Он имманентен практически-прагматической деятельности и в то же время трансцендентен ей. Опыт трансценденции имеют все люди — как теисты, так и нетеисты,— но верующий в Библию дает имя «бог» этой трансцендентности, в то время как нетеист может именовать ее по-другому.

Кокс полагает, что функционально-прагматический подход к пониманию бога больше соответствует библейской традиции, нежели изображение его в виде «вездесущности» или «всезнания». В «Ветхом завете» дается функциональное, а не онтологическое

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., p. 57—58.

⁸⁸ Ibid., p. 212.

⁸⁹ Ibid., p. 258.

определение бога. Превращение «Единого» древнего Израиля в «благое» Платона, «перводвигатель» Аристотеля и метафизического бога схоластики было фатальным для европейской традиции мысли. «Бог» превратился в «господа», лишаящего человека свободы и ограничивающего его активизм.

Иначе говоря, роль верификационного критерия в обосновании божественной трансцендентности в системе Кокса призвана играть реальная историческая и социально-прагматическая деятельность. Такой вывод симптоматичен для теологии, выступившей с претензией на преодоление всех предшествующих систем теологии и радикальный отказ от их метафизически-гносеологических предпосылок. Мы знаем, что для обоснования теизма теология обычно апеллировала либо к космологически-метафизическим аргументам, либо к имманентно-личностным свидетельствам «присутствия бога». Кокс отверг обе эти классические позиции. Он попытался сформулировать третью, которая преодолевала бы пороки как теистического онтологического объективизма, так и теистического экзистенциалистского субъективизма, позицию, в которой божественное было бы засвидетельствовано самим фактом существования человеческой истории, развитием цивилизации, научно-технической революции, урбанизма. Он хотел бы, чтобы сама секуляризация, освобождение общественного сознания от религии выполняли роль доказательства необходимости и неизбежности религии. Аргумент, любопытный по своей парадоксальности, но неубедительный.

Неубедительными оказались и антиметафизические аргументы. Разделаться с метафизикой религиозному мыслителю не такто просто. Протестуя против засилья метафизики и философии, Кокс, в сущности, только поменял философские ориентации; онтологизм он подменяет прагматическим инструментализмом, прежде всего контекстуалистским методом Джона Дьюи, прочно вошедшим в плоть американского социального мышления. Нормы и ценности предлагаемой им секуляристской теологии удостоверяются их использованием в «секуляристском городе». Но подобно тому как инструменталисту Дьюи не удалось избежать метафизики (придав прагматическому опыту космологический характер, он фактически субстанциализировал его)⁹⁰, не удалось это сделать и Коксу. Секуляризационные процессы выполняют у него ту же роль и функции, которые в классическом теизме выполняла метафизика. Но, как известно, «скрытая» метафизика всегда хуже открытой⁹¹.

⁹⁰ См. об этом: *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978, с. 59—70.

⁹¹ Правда, после выхода в свет «Секуляристского города» Кокс несколько смягчил свое отношение к метафизике. «Подобно мифу,— говорит он,— метафизика — часть прошлого человечества, а поэтому часть каждого из нас. И в том случае, когда мы позволим ей организовывать нашу сложную символическую Вселенную, и в том, когда мы выбросим ее как ненужный хлам, мы объединим себя» (*The Secular city debate*, p. 186).

Очевидно, что никакая теология не может уйти от постановки метафизических — онтологических и космологических — проблем. Как бы имманентно она ни толковала бога, растворяя его в человеке, морали, истории, социуме, она постулирует особую реальность — бога, которая не тождественна конкретным реальным людям, моральным актам или фактам истории. Одним словом, постоянно возникает проблема трансцендентности бога, а вместе с тем и необходимость онтологически-метафизического его обоснования.

Не случайно, что после выхода в свет «Секуляристского города» наиболее острые вопросы были связаны с решением им проблемы трансцендентного и имманентного. Как можно говорить о боге, который одновременно и воплощен в секулярной истории, и не тождествен ей? Как может проявляться «живой» бог в мире, который не верит в него?

Нужно отдать должное Коксу, который честно признает, что на эти вопросы у него нет ответа (как нет его, замечает он, и у его теологических критиков)⁹². Попытавшись найти третий путь в решении проблемы трансцендентного и имманентного, он не увидел, каким он должен быть. Не исключено, говорил он, что выход может быть найден в постановке проблемы бога как проблемы человека в той его трактовке, которая получила развитие в «философии надежды» Э. Блоха, т. е. как непрерывного саморазвития и самополагания в истории, субъективной надежды и исторической возможности. В конечном счете Кокса не удовлетворила перспектива теологической антропологии, которая вовлекла бы его в обсуждение философских проблем. Не устраивает его и то, что у европейских приверженцев «теологии надежды» (И. Метц, Ю. Мольтман, Г. Заутер) упор сделан на эсхатологическом видении будущего. Из поля зрения выпадает настоящее. А Кокс хочет видеть бога в настоящем, в реальной практике и духовных исканиях людей.

Подведем итоги «Секуляристскому городу». Очевидно, что концепция Кокса — это не отказ от религии и бога, а модернизация представлений о них. И Бонхёффер, и его европейские последователи, и Кокс, обеспокоенные всеубыстряющим процессом устранения религии из современной жизни, ищут способы вдохнуть в религию новую жизнь, сделать ее приемлемой для современного человека. Отвлекаясь от социальных мотивов такого стремления (вполне очевидных и тривиальных), следует признать, что «теология без бога» является симптомом серьезнейшего кризиса христианской религии. В «теологии без бога» происходит отказ от важнейшего содержания и важнейших понятий христианского вероучения, с которыми веками ассоциировалась христианская религия, — «библейского» бога, сверхприродного бытия, «первородного греха», «воздаяния», «спасения», от всей той огромной сферы представлений, фундаментом которых служило

⁹² См.: The Secular city debate, p. 197.

«откровение». Радикализм «теологии без бога» выражается не только в разрыве с основами вероучения, но и в сомнении в необходимости института церкви. Наконец, «теология без бога» — это резкая и во многом справедливая критика всех предшествующих и современных теологических направлений. «Теология без бога» — не случайное явление в развитии западной религиозной мысли, она была подготовлена всем ее предшествующим этапом. В гипертрофированной форме в ней выразились тенденции, которые дали о себе знать уже в начале XX в. Строго говоря, бог начал «умирать» уже у либеральных теологов, лишивших его метафизических прерогатив и превративших его в этический принцип движения «социального евангелия». Неортодоксы потратили титанические усилия на восстановление «исконного» содержания и прежнего статуса религии, однако понятие бога, а вместе с ним и понятие религии становится у них еще менее содержательным; демифологизация христианства, признание исторической относительности религиозных и церковных установлений, превращение религиозных понятий в символы подготавливали почву для «теологии без бога». Софистичные философские построения Тиллиха, рассчитанные на спасение бога ценой лишения его существования, не смогли приостановить этот процесс. Приписав богу бытие *sui generis*, ничего общего не имеющее с существованием земного мира, а следовательно, с его законами, знанием, логикой, Тиллих сделал пустым это понятие. «Теология без бога» была логически следующим этапом на пути развенчания бога.

В заключение следует сказать, что книга Кокса «Секуляристский город» — это не только произведение, отразившее противоречия, парадоксы современной теистической мысли, но и идеологический документ, зафиксировавший умонастроения определенных слоев американского общества (преимущественно технократической интеллигенции) периода 50—60 годов. Мы знаем, что в этот период буржуазная мысль США породила немало различного рода технократических теорий. Как правило, авторы этих теорий — секуляристски настроенные мыслители. Книга Кокса явилась одним из первых произведений, в котором идеи технократизма были поданы в религиозном ключе. В этом отношении она может служить ярким примером приспособления религиозной мысли к господствующим настроениям и течениям буржуазной идеологии.

Как всегда, религия не просто приспособляется к господствующей идеологии, она санкционирует эту идеологию, придает ей статус объективности, общезначимости. Характерные для буржуазного общества процессы урбанизации, принятия прагматически-функциональных методов в качестве мировоззренческих установок, психология активизма и реформизма возводятся в ранг отличительных признаков нашей эпохи и одновременно означают «мировоззрение», «способ жизни». Иначе говоря, Кокс хотел доказать, что американская прагматически-технократиче-

ская идеология адекватна движению всего исторического процесса, совпадает с объективной необходимостью.

Но Кокс не перестает всматриваться в реалии современной ему социально-культурной практики, стремясь не пропустить здесь «знак божественного». А реалии в конце 60-х годов в США были таковы, что они привлекли к себе внимание и заставили заговорить о себе не только теолога Кокса, но и социологов, философов, политиков: леворадикальное движение молодежи, движение хиппи, феномен контркультуры и возникновение различных форм альтернативного сознания, в которых резкой критике, вплоть до отрицания, подверглись все устоявшиеся ценности американского образа жизни, в том числе и установки технократического сознания. Существенную часть духовных поисков «альтернативщиков» составляли, как известно, гедонистские мотивы, эстетизация политической и социальной жизни, рассмотрение их как игровых моментов. Эти события и духовные поиски молодежи оставили неизгладимый след в буржуазном, в том числе и религиозном, сознании. Огромное воздействие они оказали и на Кокса, вызвав основательную ревизию многих установок «Секуляристского города».

В 1969 г. в самый разгар леворадикального движения молодежи выходит следующая книга Кокса «Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии»⁹³. Рассматривая эту книгу как «теологический вариант контркультуры», Кокс стремится в этом ключе посмотреть на проявления божественного в жизни. Современный человек, говорит он, не просто должен верить в бога, а должен «встречать» и «переживать» его. Рационально-теоретическое мышление отдаляет человека от полноты жизни и от «встречи с богом». Утрата современным человеком бога — это симптом болезни культуры, в которой работа, успех, прагматически-аналитическая деятельность, подавив эмоционально жизненные силы человека, наложила рамки на его образное фантазийное мышление, с помощью которого только и возможна такая «встреча». «Встреча» с богом мыслится им не как мистический акт, а как праздник, экстаз, наслаждение жизнью. Свой вариант радикальной теологии — «праздничное» толкование христианства — Кокс представляет не только как возможный способ толкования христианства, но и освобождающий способ мировосприятия, предвещающий новый стиль жизни.

По-видимому, под влиянием критики, а еще больше под влиянием изменившейся социально-идеологической ситуации Кокс снова меняет свои взгляды. Посещение им стран Азии, Африки и Латинской Америки и знакомство с существующими здесь религиями, культами, традициями, а еще больше увиденные здесь нищета, голод, бесправие, национальные распри заставили его во многом изменить его оптимистический пафос. В книге «Совращение духа. Использование и злоупотребление народной религией»

⁹³ См.: Cox H. The feast of fools. Cambridge, 1969.

(1973)⁹⁴ Кокс ищет проявление божественного в универсальности человеческой духовности, в неистребимости человеческой потребности выразить свою духовную самость, которая наиболее полно проявляется в религиозности людей. Он признает, что его отношение к религии в «Секуляристском городе» было «надменным», что для многих людей, задавленных бездуховностью технической цивилизации и бесчеловечными социальными условиями, религия и религиозные институты являются способами проявления протеста и сохранения духовности. Наиболее полно душа народа, считает он, выражается в «народных религиях», которые он определяет как чувство сообщества, ощущение принадлежности к истории. Поэтому быть теологом сегодня — это значит откликаться на те проявления духовности, которые существуют в мире. Быть радикальным теологом — значит вслушиваться в песни и плач, заключенные в религиях бедняков.

Тему духовности и рождаемой этой духовностью религиозности Кокс продолжает развивать и в книге «Искаженный Восток: надежды и опасности нового ориентализма» (1977). Эта тема рассматривается им в связи с феноменом увлечения американцев всевозможными восточными культурами. Он приходит к выводу, что духовность восточных культов, выросшая на почве восточной культуры и практики, преломившись через призму американской культуры потребительства и индивидуализма, приобретает искаженные черты. Тот духовный голод и та пустота, которые американцы стремились удовлетворить с помощью восточных культов, остаются. Оставаясь верным идее экуменизма и универсальности духовности, Кокс вновь обращает свои взоры на Запад к христианству, призывая через его призму искать в западных формах жизни ростки духовности, которые могут оказаться ростками подлинной религиозности и проявлением «живого» бога.

Подведем некоторые итоги нашему рассмотрению «радикальной теологии» Харвея Кокса.

При всей необычности, а порой экстравагантности защищаемых в ней идей она представляет собой довольно типичное явление для современной протестантской мысли, в которой процесс модернизации затронул самые сакральные стороны христианства. Как бы ни различались между собой модернистские концепции — «смерти бога», «теологии надежды», «теологии революции», «теологии практики» и т. д., всем им присущи два общих момента: во-первых, ревизия, вплоть до ниспровержения, центральных принципов неоортодоксии, составлявших пафос «классических» учений К. Барта, Х. Брюннера, П. Тиллиха, Р. Нибура, и, во-вторых, попытка дать обоснование религии и религиозным объектам, используя те или иные стороны идеологии и практики современного капиталистического общества.

⁹⁴ См.: Cox H. The seduction of the spirit: the use and misuse of peoples religion. N. Y., 1973.

Ниспровержение «классики» идет по разным направлениям, но основной удар критики направлен против резкой дихотомии «небесного» и «земного», бога и человеческого бытия. Кокс отвергает тезис о том, что бог есть абсолютное самодовлеющее начало, никак не связанное с миром, что христианская истина недоступна в земной жизни, а религия принципиально отличается от всех других мирских занятий. Он не согласен с тем, что бытие человека в обществе, в культуре, вся его практически-духовная деятельность есть сфера «неподлинного» бытия, отчуждающая человека от бога. Трансцендентный бог — это «мертвый бог», это абстракция. «Живой бог» может присутствовать в любой человеческой деятельности — в деятельности героев-святых, в народном празднике и фантазии, в творении человеком своей собственной истории и «коллективной автобиографии». Таким образом, если прежняя установка христианской теологии состояла в том, чтобы подтягивать мир к принципам Евангелия, Кокс исходит из противоположной перспективы: приблизить Евангелие к миру и сделать его ответственным за мир. Как нетрудно видеть, последняя установка, растворяющая бога и религию в земной практике, в сущности является пантеистической. У Кокса это особый пантеизм, в котором бог получает не космологическую, а социокультурную интерпретацию.

Трезво отдавая себе отчет в том, что «абсолюты» христианской религии — трансцендентный бог, вечность христианских норм, институциональная сторона религии — опустошаются, становятся недействительными в современной урбанистской и технократической культуре, Кокс пытается спасти христианство, отождествив религию с разнообразными культурно-идеологическими и социально-психологическими феноменами, которые носят печать «духовности». Замысел его «радикальной теологии», в сущности, состоит в том, чтобы придать «земным» — идеологическим и духовным — исканиям людей религиозный смысл.

Известно, что в 60–70-е годы эти искания в США приняли особенно активный, а порою и болезненный характер. Происходит подъем и спад леворадикального движения молодежи, неолиберализм сменяется неоконсерватизмом, за популярностью концепций контркультуры последовало разочарование в них, после повсеместного увлечения «народными религиями» — спад энтузиазма, восторги вокруг восточных культов и разочарование в них. Кокс, вслушивающийся в «вибрации» времени и фиксирующий эти «вибрации» на теологическом языке, тоже совершает резкие повороты. От религиозной апологетики урбанистско-технократической культуры он приходит к обличению «электронной иконы», от воспевания гедонизма в радикалистских идеологиях и контркультуре он поворачивается к «народным религиям», от веры в то, что ориенталистские культы помогут найти опору перед натиском бездуховной потребительской культуры, он возвращается к христианству с надеждой найти в земной христианской практике «живую душу» бога.

Важно подчеркнуть, что какой бы зигзагообразный характер ни носили искания Кокса, все они осуществляются в рамках его общих демократических и гуманистических устремлений.

Нет сомнения, что феномен Кокса — тот факт, что ведущий теолог богословского факультета Гарвардского университета, откуда правящие круги всегда черпали свои охранительные силы, развивает резко критические взгляды, — может быть понят только на фоне той особой ситуации, которая возникла в США в середине 60-х и первую половину 70-х годов. Эта ситуация отмечена резким подъемом волны контркультуры, которая не просто посеяла сомнения в незыблемости императивов буржуазной культуры, но расшатала принципиальные установки буржуазного, в том числе и религиозного, сознания. Дух радикализма в эти годы захватывает и те слои буржуазной интеллигенции, которые всегда были оплотом буржуазной идеологии. И хотя эти слои неустойчивы, подвержены резким конъюнктурным колебаниям (шарахаясь нередко от левацких идей контркультуры к право-консервативным взглядам), тем не менее это наиболее ищущая часть американского населения, болезненно переживающая потерю своей духовности под нажимом потребительской культуры и бюрократической организации общества и поэтому всегда содержащая в себе сильный критический заряд.

6. ОТ «ТЕОЛОГИИ СМЕРТИ БОГА» К «ТЕОЛОГИИ КОНЦА ТЕОЛОГИИ»

В заключительном разделе нашей работы мы предлагаем вниманию читателя анализ еще одной — «новейшей и радикальнейшей» позиции по проблеме отношения теологии и философии, представленной теологией деконструктивизма или, как еще ее именуют ее сторонники, «теологией смерти теологии».

В 1982 г. группа нового поколения университетских теологов, куда вошли К. Рашке, Ч. Уинквист, М. Тейлор, Р. Шарлеман, М. Майерс, идейно возглавляемая Т. Альтицером, одним из первых американских адептов «теологии смерти бога», опубликовала книгу «Деконструкция и теология»⁹⁵. По замыслу авторов этой книге надлежало стать манифестом не просто нового течения в протестантской теологии, но «завершающего апокалиптического движения внутри западной мысли и рассуждения»⁹⁶. Признавая идейную связь с «теологией смерти бога», они заявляют о своем желании идти дальше в радикализме критики теизма; они нигилистически относятся к самой идее построения теологии.

Забегая вперед, следует сказать, что этот манифест не что иное, как еще одно теологическое экспериментирование с идеями культур-критицизма, цель которого состоит в том, чтобы придать теологии «новое дыхание», сообщить ей новый импульс и

⁹⁵ См.: Deconstruction and theology. N. Y., 1982.

⁹⁶ Ibid., p. VIII.

создать видимость теоретического движения. «Ни перед чем не останавливающаяся критика» в конечном счете имеет смысл оживить теологию, перевести ее дискуссии в плоскость, недостижимую для рациональной критики.

С точки зрения интересующей нас темы данное теологическое направление интересно в двух отношениях. Во-первых, в силу его явной философичности. «Закваской» для него послужили идеи и проблемы, обсуждающиеся в западной философии наших дней. Во-вторых, это теологическое течение, на наш взгляд, чутко уловило кризисные симптомы (или признаки назревающей смены парадигм) в господствующем типе англоязычной философии, прежде всего в аналитической философии. Как это нередко бывало в истории религиозной мысли, современная теология, раздувая и гипертрофируя логические неудачи философии, спекулируя на ее идеалистических зигзагах, во многом довольно верно диагностирует порочность ее исходных посылок.

Деконструктивистская теология внешне не связана с каким-либо определенным массовым религиозным движением. Мало звучна она и господствующим настроениям американской теологии. Конечно, религиозное сознание в США в последнее десятилетие, как и прежде, отмечено плюрализмом, многообразием всевозможных религиозных и псевдорелигиозных учений. Тем не менее в пестроте религиозной жизни пробивают себе дорогу некоторые тенденции, которые уже зафиксированы и исследователями религии, и самими теологами.

Одна из тенденций — поворот к «практике». Слово «практика» становится ключевым в дискуссиях о предмете и функциях теологии, ее перспективах. Термин «практика» толкуется по-разному, чаще всего под ним понимается «социальная практика». Огромное количество появившихся в последнее десятилетие теологических концепций выступает в форме «социальных теологий». Это — всевозможные, сориентированные на решение насущных проблем различных социальных групп, разновидности теологии вроде «политической теологии», «теологии труда», «теологии образования», «теологии черных», «теологии женщин» и т. п. «Социальные теологии», как правило, мало озабочены основательностью их исходных теистических принципов (которые чаще всего представляют собой социальный пантеизм). Практически-утилитарные цели ставятся выше собственно теологических⁹⁷. Катаклизмы и острейшие противоречия социальной и политической жизни, в которые втянуты массы верующих и церковь, докатываются до башен «североатлантической теологии» (этим термином обозначают философствующую академическую теологию), втягивают ее в обсуждение актуальных проблем современности. Характерно, что процесс политизации захватил даже «процесс-теологию», когда-то не выходившую за рамки теологически-метафизической проблематики⁹⁸.

⁹⁷ См.: *Theology to-day*, 1985, vol. 42, N 1.

⁹⁸ См.: *Process philosophy and social thought*. Chicago, 1981.

Другая характерная для последнего времени тенденция, тесно связанная с поворотом к практике,— растущая непопулярность философски-теологической деятельности, враждебность к теологическому модернизму и всякому интеллектуализму в теологии. Она связана с общим укреплением правоконсервативной идеологии, распространением ее во всех сферах общественного сознания в США. Характерно также, что фундаменталистское христианство, находившееся в течение долгого времени на периферии религиозной мысли, в 70—80-е годы становится одним из главных и популярных движений в США⁹⁹. Характерная для фундаментализма шовинистическая идея «американского превосходства» обставляется теистическими и идеологическими подпорками, острее которых направлено против либеральных форм теологии и либерализма вообще. Все это говорит о том, что религия и теология, всегда игравшие важную роль в американском обществе, и в наше время не сдают свои позиции. Более того, религия стала существеннейшей политической силой. К ней прибегают как правореакционные консервативные силы, так и силы, борющиеся за сохранение буржуазно-либеральных традиций, за права угнетенных групп и народов¹⁰⁰.

В условиях девальвации либерального мировоззрения, общего роста консервативных настроений, поворота религиозного сознания к ортодоксии выход книги «Деконструкция и теология» прозвучал диссонансом. Претензия ее авторов на «постмодернизм», на то, чтобы быть глашатаем «посттеистической эры», их бесконечные разговоры о «конце бога», «конце теизма», «конце истории» и т. д. можно рассматривать как вызов не только религиозной ортодоксии, но и религиозному модернизму.

а) Деконструктивизм: давняя традиция или современный вызов рационализму?

Деконструкция, говорят авторы этой книги,— это не ярлык для еще одного модного течения в религиозной мысли или философии. Это — название для процесса, давно вызревавшего в недрах европейской мысли и только ко второй половине XX в.

⁹⁹ В 1984 г. Х. Коке опубликовал книгу «Религия в секуляристском городе: к постмодернистской теологии». Обозревая историю религиозной мысли в США после 1965 г., т. е. со времени выхода в свет его первой книги «Секуляристский город», он не без пессимизма констатирует, что главные религиозные движения наших дней — фундаменталистское христианство в США и «теологию освобождения» в Латинской Америке — при разнице целей объединяет враждебность к модернизму и секуляризации религии. Он полагает, что и фундаментализм, и «теология освобождения» являются главными претендентами на «постмодернистскую теологию», несмотря на чрезвычайную скудость их теологически-теоретического багажа. Оставшись верен вульгарно-социологическому пониманию связи между религиозной практикой и религиозной мыслью, он видит их преимущество в связи с реальным религиозным движением (см.: *Cox H. Religion in the secular city: Toward a postmodern theology.* N. Y., 1984).

¹⁰⁰ См.: *Neo-conservatism: social and religious phenomenon.* Edinburgh; N. Y., 1981.

вылившегося в четко осознанное требование радикального пересмотра всех установок западного мировоззрения. Происходя в сердцевине западного мировоззрения, он естественно захватывает пласты проблем, имеющих философско-теологическую значимость.

Уже этимология слова показывает, что термин «деконструкция» включает в себя негативное содержание. Деконструкцию, говорит Р. Шарлеман, можно толковать как регрессивный анализ, повернутый в прошлое человеческой мысли, прежде всего философско-теологическое прошлое. Этот анализ не тождествен разрушению, полному отбрасыванию или радикальному нигилизму. Он означает разборку западного мировоззрения до основания, до конечных элементов, до истоков¹⁰¹. Но не для того только, чтобы переложить кирпичи для придания большей жесткости конструкции, а для того, чтобы снять конструкцию вовсе и посмотреть, что было «забыто», «упущено», «погребено» под ее нагромождениями, состоящими в своей значительной части из всевозможных «логий». Собственно «разборке» должен подвергнуться «Логос» или, еще точнее, онто-тео-логическая традиция, вокруг которой центрировались и классический теизм и метафизика.

Американские теологи усиленно подчеркивают, что столь грандиозный проект не является только их изобретением, что он давно вызревал в рамках европейской мысли и сейчас о нем можно говорить как о традиции. Деконструктивистская традиция обозначена именами Гегеля, Маркса, Ницше, Хайдеггера, Гадамера, Деррида, Рорти. Собственно свою задачу они видят в том, чтобы распространить принципы деконструкции на теологию.

Разумеется, каждое претендующее на новизну течение, для того чтобы придать весомость своим новациям, стремится опереться на прошлое, найти своих классиков, присоединиться к традиции. Но традиции традициям рознь. Традиции могут и изобретаться по произвольно выбранным признакам. Прежде всего настораживает объединение столь разных мыслителей единой традицией: великих рационалистов Гегеля и Маркса поставили в один ряд с антилогицистами и иррационалистами Ницше и Деррида.

Посмотрим конкретно, какой же содержательной нитью пытаются теологи-деконструктивисты связать этих столь разных мыслителей.

Начало этой традиции, считают они, положил Гегель. Его философия одновременно была и кульминацией онто-тео-логической традиции и началом регрессивного анализа. Введя в философию категории бытия—небытия, отрицания отрицания, самосознания, самозавершения, Гегель создал первые инструменты для «разборки» европейского мировоззрения.

Продолжил «разборку» европейского мировоззрения Маркс. Американские теологи видят вклад Маркса в деконструктивизм в показе извращенного характера буржуазного общества, пре-

¹⁰¹ См.: Deconstruction and theology, p. 81.

вращающего человека в орудие производства товаров, в разработке им концепции отчуждения, в критике традиционной религии как господства над человеком его родового бытия и сущностных сил. Но Маркс, говорят они, «не дотянул» до того, чтобы стать пророком нового мировоззрения. Вместо того чтобы обратить внимание на диалогичную сущность человека, он склонился к «позитивистской» его трактовке, отождествив деятельность человека с инструментальной активностью¹⁰².

Пророком деконструктивизма стал Ницше. Ницше превозносится теологами за то, что он объявил мифами понятия истины, реализма, объективизма. Провозгласив «смерть бога», он высказал то, что было «тайным секретом» европейского мировоззрения. Не устраивает их в Ницше трактовка человека. Высказав верную идею о сознании как сети знаковых коммуникаций между людьми, он не сделал следующего шага к пониманию диалогического характера человека. Отождествив человека с волей к власти, он превратно понял субъективность.

Первым философом, сознательно использовавшим принцип деконструктивизма, американские теологи считают Хайдеггера. Он применил его по отношению к истории философии и истории онтологии. Показав, что, создавая концепции бытия, философы-метафизики забывали главное — смысл бытия, Хайдеггер предпринял деконструктивный, т. е. до самого основания, пересмотр метафизической традиции с тем, чтобы обнаружить, где было забыто это главное и восстановить его центральную значимость. Ценность проведенного Хайдеггером пересмотра, считают теологи, состоит не в позитивном утверждении новой экзистенциалистской онтологии, а в том, что он обнаружил «провалы», «отсутствия», «умалчивания», предъязыковую глубину в существовавших до этого теориях бытия. Его заслуга состоит в переводе проблемы бытия в план языка, в подчеркивании значимости герменевтического понимания в связи со смыслотворческой ролью языка, проблемы, которая получила новое развитие и обоснование у Гадамера.

Но и Хайдеггера американские теологи не считают в полном смысле деконструктивистом. Философом, который целенаправленно и сознательно применил принцип деконструктивизма по отношению к основаниям европейского мировоззрения, стал Деррида. Они полагают, что в его руках деконструкция стала эффективным средством «разборки» греко-христианской метафизической традиции с ее главной осью — логоцентризмом, с ее неизменными понятиями объективного бытия, субстанции, бога, или, на языке Деррида, «трансцендентально обозначенного». Им были отброшены как гносеологические подпорки этой конструкции, так и ценностная система, обрамлявшая ее. Его главная заслуга состоит не только в новой концепции языка и сознания; переведя разговор о философских проблемах в семантический

¹⁰² Ibid., p. 120—121, 126—127.

план языка, он обнажил глубинные пласты религиозного опыта и открыл горизонты для подлинного теизма.

Важно иметь в виду, что замысел американских теологов представить концепции Ницше, Хайдеггера, Гадамера, Деррида не в виде отдельных теорий, а как новую мощную философскую традицию, идущую на смену старой — логицистской, метафизической и объективистской, продиктован не только тем, что в этих концепциях содержится изрядный теологический потенциал. Главное состоит в том, чтобы, опираясь на «солидную» традицию, бросить вызов рационализму аналитической философии. Однако этот вызов мог быть брошен только тогда, когда в здании аналитической философии появились серьезные трещины.

Конечно, концепции Ницше и Хайдеггера, Деррида и герменевтиков были известны в Америке давно, но интерес к ним был скорее историческим, нежели позитивным. Вся атмосфера пост-позитивистской философии, характеризующаяся оптимизмом философов-аналитиков относительно действительности аналитических методов, их уверенностью в возможности позитивно-рационального решения философских проблем, отодвигала профетические, спекулятивные, иррационалистические теории на периферию философской жизни¹⁰³. Начиная с 60-х годов все теологические течения так или иначе вынуждены были заниматься проблемами, заданными господством аналитической философии. Это — проблемы осмысленности теологического языка, достоверности теологических суждений, правомерности предмета теологии¹⁰⁴.

Атмосфера почтения к аналитическим методам была нарушена выходом в свет книги Ричарда Рорти «Философия и зеркало природы» (1979)¹⁰⁵. Написанная философом-аналитиком (учеником У. Куайна), она стала своего рода сигналом о том, что не все обстоит благополучно в аналитической, а еще шире, в рационалистической традиции. В ней говорится о том, что логические неудачи неопозитивистов и современных аналитиков в доказательстве референциальной природы языка и обоснованности реализма являются не частными трудностями, а неразрешимыми противоречиями, порожденными претензиями философии на то, чтобы быть «зеркалом природы». Продолжая утверждать, как и все аналитики, что философия не может выйти за рамки языка, Рорти, апеллируя к идеям Витгенштейна, Дьюи и Хай-

¹⁰³ Это утверждение не следует понимать таким образом, что все американские философы, а тем более теологи, являются аналитиками. Речь идет о господстве аналитического стиля мышления и диктуемых им нормах интеллектуальной деятельности.

¹⁰⁴ В 1969 г. Л. Гилки писал, что современным теологам приходится ломать голову над существенно иным вопросом, нежели их либеральным или неортодоксальным учителям: «Существует ли в опыте какое-либо трансцендентальное измерение, для которого требуется религиозный или теологический язык и по отношению к которому он является осмысленным?» (*Gilkey L. Naming the whirlwind: the reneal of God-language. Indianapolis, 1969, p. 13*).

¹⁰⁵ См.: *Rorty R. Philosophy and the mirror of nature. Princeton, 1979.*

деггера, предлагает понимать язык как *диалогический разговор*, из которого выводятся философские принципы, а не наоборот. Причем не может существовать никаких внешних критериев для оценки правильности разговора, критерии могут быть только внутренними и только для данного разговора. Общій вывод Рорти гласит, что если философия хочет сохранить себя, она должна стать социальной герменевтикой, должна рассматриваться как диалог, как писанье, а не как рефлексия о порядке природы.

Нужно сказать, что книга Рорти, во многом меткая в своем диагнозе болезней современной буржуазной философии и одновременно очень спорная по своим аргументам и выводам, была воспринята теологами-деконструктивистами как своего рода знамение времени. Ее автор — Р. Рорти был помещен среди палладинов нового мировоззрения — Ницше, Хайдеггера, Фуко, Деррида¹⁰⁶. Выводы для теологии были сделаны вполне определенные. Если видный философ-аналитик свидетельствует о бессилии философии доказать референциальный характер ее утверждений, тогда теология тем более должна отказаться от бессмысленной деятельности опытной верификации ее языка и должна довериться своему собственному языку и в нем самом, в писании и тексте искать ее собственный предмет.

Итак, замысел американских теологов состоит в том, чтобы представить, что в западной культуре сформировалась мощная философская традиция, которая ляжет в основу нового «европейского» мировоззрения. Эта традиция выстраивается по вполне определенному направлению, заданному вариантом современного иррационализма — лингвистическим иррационализмом. В рамках последнего отвергаются объективность философского мышления, познавательная значимость философских построений, деятельная сущность человека. Объективность редуцируется к языку, к до-рефлексивным слоям или герменевтическим переливам значений. Совершенно очевидно, что включение Гегеля и Маркса в такую традицию не на чем не основано. (Что касается Маркса, то для современных теологов самых различных мастей стало своего рода правилом делать из него союзника, использовать авторитет марксизма в свою пользу. Многие из них руководствуются благими мотивами противопоставления гуманистической сути марксизма буржуазной индивидуалистической идеологии. Но независимо от мотивов атеистическое учение Маркса подвергается религиозному истолкованию, извращающему его суть.)

Есть все основания думать, что замысел американских теологов-деконструктивистов представить Ницше, Хайдеггера, Деррида, Рорти глашатаями нового мировоззрения останется нереализованным. Хотя в современной буржуазной философии действительно есть тенденция к усилению лингвистического иррационализма, ожидать, что в современной научно-технической цивилизации, в которой наука все более выдвигается на положение доминант-

¹⁰⁶ Deconstruction and theology, p. VIII.

ной формы культуры, философия с теистически-иррационалистической направленностью может стать определяющей, — значит впадать в иллюзию. Такого рода философию следует оценивать не как предвещицу нового, а как рецидив старого мировоззрения, когда религия занимала доминантное место в культуре.

б) «Смерть бога», «воскрешение Слова» и предмет теологии

Для любого теистического учения и любой теологии главной и определяющей является проблема бога. От ее решения зависит и предмет теологии и ее самооправдание. Как же решается этот извечный вопрос религиозной мысли в исследуемом нами течении?

Все теологи-деконструктивисты разделяют тезис о том, что все традиционные понятия, представления, учения о боге являются несостоятельными. Боги Аристотеля и Фомы, Августина и Лютера — в равной мере мифы. Бог «теологии смерти бога» тоже был «фарсом и уловкой», поскольку он слился с историей. Весь теизм был построен на посылке о существовании за знаками, текстами, письмом, значениями «иного», «потустороннего», «трансцендентного». И вся его история — это попытка привести в соответствие знак и «другое», постичь Истину. Между тем это была бесплодная погоня за тенью самих же людей. Сейчас, когда это стало ясно, можно говорить о конце эры теизма.

Согласны они и в том, что разговор о боге следует вывести из онтологического или гносеологического плана и перевести в план семантический. Меньше согласия у них в том, как вести разговор о боге и чем конкретно должна заниматься теология.

По мнению Макса Майерса (университет св. Бонавентуры), западная метафизика оказалась возведенной на ложных конструкциях в силу того, что находящийся в ее центре эпистемологический субъект был наделен инструментальной активностью. Понятие такого субъекта стало центром не только метафизики, но и религии. Бог стал субъектом, отчужденным от людей и активно манипулирующим миром; он перестал быть партнером, диалог с которым объединял землю, небо и смертных.

Герменевтика, деконструируя субъект-объектное отношение, делает центром диалогическую деятельность. Первичным становится отношение между самостью и самостью, самостью и другими самостями, самостью и миром, в котором время выступает способом реализации этого отношения, его расширяющимся горизонтом. Эпистемологический субъект в этом случае окажется следствием этой деятельности, а не фундаментальной основой достоверности. Исходя из первичности диалогичной деятельности, бога следует понимать как напряжение или ритм между различными смыслами, как переход одних смыслов в другие, как резерв нереализованных смыслов.

В отличие от других участников книги «Деконструкция и теология» Майерс считает, что теология не должна оставаться

на поэтико-метафорическом уровне, она обязана входить в области этики, политики, практики. Герменевтический принцип диалогичности, предполагающий взаимную критику и взаимное уважение сторон, участвующих в разговоре, может стать принципом подлинной демократии. Логоцентристское мышление с его абсолютистскими принципами блокировало разговор, делало неслышным голос тех, кто не причастен к власти. «Только тогда, когда голосу угнетенных позволят звучать, цель диалога — понимание — может проявиться»¹⁰⁷. Диалогичность — это и способ взаимодействия различных идеологий, и средство достижения понимания между различными религиями. Через диалог традиций и их деконструкцию будет происходить движение к «единому религиозному сознанию»¹⁰⁸.

Роберт Шарлеман (Виргинский университет) строит концепцию бога, основываясь на хайдеггеровской философии бытия и времени. Подобно тому как Хайдеггер показал, как в философии за онтологическими построениями был забыт смысл бытия, в теологической традиции, говорит он, необходимо проделать деконструктивистскую работу с тем, чтобы показать, как был забыт вопрос об инаковости бога. Этот последний вопрос есть вопрос о «бытии бога, когда оно не есть бытие бога, или свобода бога как быть, так и не быть»¹⁰⁹. В отличие от традиционной креационистской картины мир следует мыслить как момент бытия бога; он является бытием бога, когда тот не является богом¹¹⁰.

Деконструктивистский анализ, говорит он, переводит разговор о боге в иную плоскость, чем все предшествующие дискуссии, которые разворачивались вокруг проблемы референции понятия «бог». И не потому, что теологическое рассуждение не имеет референтов, а потому, «что существует смысл, в каком слово „бог“ относится к слову „слово“, а слово „слово“ относится к слову „бог“, а он таков, что язык выступает реальностью, на которую указывают все смыслы языка; бог есть то, что означает язык, а язык есть то, что означает бог»¹¹¹.

В свете такого понимания, считает Шарлеман, вопрос об экстралингвистическом референте теологического рассуждения оказывается несущественным, поскольку референт теологического значения уже дан в языке и является языком. «Отпадает необходимость знать, к какой метафизической реальности относится картина»¹¹². Существеннейшую роль в изъятии из теологии вопроса об экстралингвистическом референте, продолжает мысль Шарлемана Чарльз Уинквист (Калифорнийский университет), сыграла герменевтика. После того как философами был снят с пьедестала критерий осмысленности, роковой для теологии,

¹⁰⁷ Ibid., p. 137.

¹⁰⁸ Ibid., p. 140.

¹⁰⁹ Ibid., p. 88.

¹¹⁰ Ibid., p. 90.

¹¹¹ Ibid., p. 102.

¹¹² Ibid., p. 104.

державный ее в напряжении на протяжении многих лет, заставлявший заниматься чуждой для нее деятельностью, теология, наконец, получила возможность отдаться стихии ее собственного языка. А этот язык всегда был и остается метафорическим. «Бог должен создаваться семантически через метафорическое приращение. Мы могли бы также сказать, что понятие бога является теологической реализацией метафорического потенциала рассуждения. „Бог“ — это вопрошание о боге»¹¹³.

Убежденный в том, что новая теология должна стать «герменевтикой текста», Уинквист вместе с тем далек от оптимизма относительно того, как делать теологию на этой основе, как реально осуществлять конструктивную работу. Он признает, что у теологов на этот счет еще очень смутные представления.

Не меньше ясности относительно того, как делать теологию, и у религиозных мыслителей, следующих за Деррида. Карл Рашке (Денверский университет) видит смысл теологии не в том, чтобы исследовать природу бога, его атрибуты или дискурсивные функции святого имени, а в «медитации внутри рассуждения о рассуждении». Святое слово, говорит он, достигает своей инаковости в теологии, которая есть не что иное, как «писание о теологии». Однако писание не сводится к изображению на бумаге. «Это непрерывно происходящее воплощение и вытеснение — а может быть, можно сказать „распятие“? — вечного Слова путем растворения его во времени и сквозь время»¹¹⁴. Вывод Рашке таков: бог традиционной теологии «умер», но, пока остается искусство теологического писания, даже писания о деконструкции, теология обновляется, а «слово божье» воскресает.

Марк Тейлор в терминах Деррида следующим образом описывает теологические объекты. Теология имеет не только семантическое пространство, но и материальную плоть — «тексты». Последнее это не только то, что буквально записано. «Тексты» следует рассматривать как «следы», оставляемые божественным словом в культуре, его «инкарнацию». «Тексты» — это «тело Христа», принесенное богом в жертву человечеству. Вот почему «теология смерти бога, которая на деле является радикальной христологией, находит свое завершение в распятии индивидуальной самости и воскрешении универсального человечества. Этот конец (или начало) реализуется через распространение Слова»¹¹⁵.

Как мы видим, у всех теологов этой группы четко обозначилось стремление обнаружить бога в некоем мистическом пространстве языка, недостижимом для рациональной рефлексии. Наиболее явно эта мистическая тенденция проявилась у Томаса Альтицера (Нью-Йоркский университет), идейного вдохновителя деконструктивистской теологии¹¹⁶. Один из первых адептов «теологии

¹¹³ Ibid., p. 53.

¹¹⁴ Ibid., p. 15.

¹¹⁵ Ibid., p. 73.

¹¹⁶ См.: Altizer T. The Gospel of christian atheism. Philadelphia, 1966; *Idem*. The sacred and profane: the dialectical understanding of christianity.—

смерти бога» и «а-теистического» христианства, Альтицер в свое время черпал идеи у Гегеля, Ницше, поэта Блейка. В 60-е годы, сделав центральным понятие «смерти бога», Альтицер вкладывал в него тот смысл, что диалектическое развитие христианства привело к концу понятие потустороннего и противостоящего человеку бога. В результате его собственного самоотрицания произошло полное слияние бога с миром и историей. Таким образом, в то время Альтицер занимал христоцентричную и по существу пантеистическую позицию.

Знакомство с философией Деррида привело к резкому разрыву с секуляризмом. Как и прежде, он отрицает традиционного трансцендентного бога теизма. Но аргументация у него уже иная. «Смерть бога» произошла не в результате его собственного диалектического процесса самоотрицания, растворения в мире и истории, а потому, что бог традиционного теизма был ничем, идолом, созданным людьми, привыкшими соотносить слово с неким «объективно существующим бытием».

Теологически не будет заблуждением, пишет он, отождествлять деконструктивистское движение со стремлением современного сознания освободить себя от мифа центрированности всего сущего вокруг «Логоса» или бога, демонстрирующих себя в истории. Деятельность Деррида, считает он, имеет поворотное значение для современного христианства не только в смысле отрезвления, но и с точки зрения нового понимания религиозного опыта. Деррида обратил внимание на древнейшие пласты, на перво-первоначала, изначальные до всякого наименования вообще, на «отсутствие», которое являет себя в «различении». «Различение» древнее, чем бытие, и поэтому не существует имени для этого абсолютного происхождения. Даже термин «различение» (difference) — это не имя, ибо не может существовать имени для безымянного.

Альтицеру в особенности импонирует мистический фон рассуждения Деррида о добытийном, лишенном всякой абсолютности и невыразимом в языке первоначале. Основы этого учения, говорит он, Деррида заимствовал из «люрианистического каббализма — наиболее современного и постмодернистского из всех форм мистического мышления»¹¹⁷.

Это не должно смущать христианских мыслителей. Подобно тому как Филон Александрийский и Спиноза оказали гораздо больше влияния на христианскую мысль, нежели иудаизм, может случиться, что постмодернистская каббалистическая версия бога (бога как сжатия и самоизгнания), лежащая в основе учения Деррида, «окажется абсолютно необходимой и существенной для выживания христианства», а может быть, ставит он вопрос, «это

In: *Radical theology and the death of God/* By Altizer T., Hamilton W. N. Y., 1966; Анализ концепции Альтицера в 60-е годы см. в кн.: Добреньков В. И. Современный протестантский теологический модернизм в США. М., 1980, с. 94—107.

¹¹⁷ Deconstruction and theology, p. 148.

приведет всю традицию современного христианства к концу, а поэтому делает возможным новое христианское начинание?»¹¹⁸.

Понятие «смерти бога» в этом контексте может получить совершенно иной смысл. «Смерть бога» является условием возвращения «самого-различения», чистого различения, которое было потеряно в истории и в сознании людей. Это будет подлинный бог. «Тот, который мог быть известен в метафизической и библейской теологии как Ничто, может стать известен благодаря „новой каббале“ как абсолютно не имеющий имени и абсолютно неизменчивый, поскольку он „старше“, чем язык»¹¹⁹. Таким образом, именование бога изгоняет бога из бога, а смерть бога оказывается торжеством его вездесущности. И эта «вездесущность неотличима от сознания и речи»¹²⁰.

У Альтицера «смерть бога» становится условием воскрешения тождества бога как бога. Поэтому «смерть бога» не должна смущать; его исчезновение из сознания и из истории является признаком того, что «тотальная вездесущность бога становится явной и реальной»¹²¹.

Такую же «диалектику бытия и небытия» Альтицер применяет к истории. Смерть бога и конец эры тензема, говорит он, следует понимать апокалиптически. Это одновременно и конец истории. «Та ночь или бесконечное ничто, в котором мы находимся, мифологически могли бы быть именованы как хаос до творения. Именно по этой причине нам уже, говоря мифологически, нельзя именовать бога»¹²². Конец истории — это потеря людьми своей самотождественности. Но это не значит невозможности обретения нового тождества. «История обретает новую тождественность только в результате потери предыдущей исторической тождественности, и если сейчас этот конец истории произошел, само это завершение впервые делает возможным тождество истории... Только эсхатологическая или апокалиптическая смерть или исчезновение бога, который есть бог, может раскрыть вездесущность бога в истории...»¹²³

Подведем итоги нашему рассмотрению деконструктивистской теологии и посмотрим, каков философский и идеологический смысл этой еще одной разновидности протестантской мысли.

Рассчитанный на то, чтобы сказать новое слово в теологии и, не без рекламных целей, эпатировать религиозную публику, деконструктивизм вполне укладывается в общее русло протестантского модернизма, разделяет его кризисную ситуацию и судьбу.

Если попытаться охарактеризовать главную заботу современной религиозной мысли, то в общей форме ее можно было бы определить как *искание места для бога*. Это значит поместить его в такие срезы бытия или такие глубины, которые недоступ-

¹¹⁸ Ibid., p. 151.

¹¹⁹ Ibid., p. 155.

¹²⁰ Ibid., p. 157.

¹²¹ Ibid., p. 160.

¹²² Ibid., p. 170.

¹²³ Ibid., p. 174.

ны для философско-рациональной и научной критики. Одновременно показать бога как «жизнь», деятельность, обладающую таким характером глубины и всеобщности, который гарантирует ему непосредственную связь с бытием человека.

Всю историю теологии в XX в. можно уподобить истории смены места для бога. «Живой» бог одной теологической версии «убивался» другой теологической версией, чей «подлинный» бог, в свою очередь, смещался следующей. Историки религии, да и сами теологи, характеризуют этот процесс как «перемещение» или «вытеснение» бога.

В предшествующих главах мы могли видеть, как конкретно происходило перемещение бога из одной сферы реальности в другую, его «похороны» и «воскрешение». Либеральное христианство отвергло трансцендентно-метафизический образ бога и на его место поставило бога-мораль. Неоортодоксы П. Тиллих и Р. Нибур поместили его в экзистенциальные глубины человеческой личности. «Процесс-теологи» и Ч. Хартсхорн попытались восстановить метафизический статус бога, отождествив его с творческим потенциалом Вселенной и истории, а теологи, анализировавшие религиозный язык, стремились верифицировать бытие бога самим существованием религии. Х. Кокс, отвергнув метафизические параметры бога, ввел его в практику «секуляристского города».

Теологи-деконструктивисты продолжили поиск места для «живого» бога.

Выше мы говорили, что специфика каждого теологического направления определяется выбором пространства культуры, где ищется местоположение «живого бога». Выбор этот, как показывает история религиозной мысли, отнюдь не произволен и не является результатом поиска наугад по всему полю культуры. Чаще всего он локализуется в той сфере, где ведет свою работу философия, и сосредоточивается в тех узловых точках, где ее исследовательские усилия носят особенно интенсивный характер. В современной буржуазной философии одной из таких узловых точек является проблематика языка. Различные варианты «анализа религиозного языка» были первой реакцией теистической мысли на «лингвистический поворот» современной буржуазной философии, на тот специфический ракурс в постановке проблем языка, который характерен был для неопозитивизма и для философии лингвистического анализа.

Теологи-деконструктивисты тоже обращаются к языку, но к тем его срезам, которые стали предметом рассмотрения в герменевтических и структуралистских теориях. Поиски «божественного объекта» и предмета теологии переносятся ими в семантическую сферу, которая оказывается единственным жизненным горизонтом теологической деятельности. В неопределенности и переливах смысловых значений, в их взаимопереходах и отталкиваниях, в диалогическом разговоре и понимающей деятельности сознания ищется «источник всех смыслов», «изначально всеобщее», порождающее «Слово». Бог оказывается тем, что «означает

язык» (Шарлеман), «напряжением, существующим между смыслами» (Майерс), «медитацией внутри рассуждения о рассуждении» (Рашке), «метафорическим вопрошанием о боге» (Уинквист), «смыслом смыслов» или «Словом» (Тейлор).

Дальше всех в экспликации иррационалистического и мистического содержания европейских философских учений пошел Т. Альтцер. Обеспокоенный отысканием для бога места, недостижимого для рационалистической критики, он выбрал древний, существовавший еще до христианства способ постулирования «Единого», соединив его с протестантским догматом откровения. У бога нет имени, именовать его нельзя, ибо всякое именование лишает бытие бога свободы, превращает его в «мертвого бога». Поэтому бог принципиально закрыт для всякого понятийного способа его постижения.

Логично предположить, что постулат невыразимости бога в языке должен обречь теологию на молчание, а религию превратить в тайный культ, поскольку вообразить религиозную практику без языка трудно. Альтцер полагает, что он обходит это предположение тем, что прямое именование бога заменяется индифферентным разговором о нем. Разговор о боге можно вести только в форме разговора о «смерти бога», его «небытии», «конце» и т. д. Такой игровой прием в духе герменевтики может быть и решает внутритеологические задачи, но он не спасает от угрозы, которая сопровождала протестантскую теологию с самого ее возникновения, — угрозы потери связи с миром.

Можно сделать вывод, что теологам-деконструктивистам не удалось обезопасить свой предмет от рациональной критики. Мысль об обнаружении в языке, этой «материальной действительности мысли» (Маркс) особого слоя, недостижимого для рефлексивного мышления, столь же ложна, как и мысль обнаружить бога в естественном ходе истории. Эта мысль основывается на посылке о доказанности идеалистических и иррационалистических идей герменевтических и структуралистских теорий, которые в действительности не были доказаны. Принимаются за истину идеи о редукции материальной действительности к языковой объективности, о самостоятельной смыслопорождающей природе языка, о наличии в нем глубинных слоев, не поддающихся рационализации, о полной непригодности объективистского мышления для понимания языковой практики. Между тем прогресс в области лингвистики, семиотики и других наук о языке, так же как в философско-рациональном исследовании языка, опровергает такого рода идеи. Несостоятельной оказалась и претензия на преодоление метафизичности европейского мышления. На самом деле произошла смена форм метафизики: логоцентричные формы метафизики подменяются лингвоцентричными¹²⁴.

¹²⁴ В книге Н. С. Автономовой «Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках» (М., 1977) убедительно показано, что лингвистический фетишизм, характерный для Деррида, приводит к тому, что

Не удалась им и попытка представить свои новации как «теологию смерти теологии», окончательно преодолевающую изъяны классического теизма.

Термин «теология конца теологии» у представителей этого течения имеет два смысла. Первый относится к критически-деконструктивной деятельности. С помощью разбора «европейского мировоззрения» ставится задача показать производный характер его посылок и тем самым подорвать абсолютистские претензии развивавшегося в его рамках старого теизма. Общий вердикт таков, что метафизические формы теизма в силу их логоцентризма, трансцендентализма, наивного доверия к разуму пришли к концу. Второй смысл вытекает из антирационалистического характера деконструкции. Если теология не должна центрироваться вокруг трансцендентного понятия бога-бытия, не насаживаться на логическую ось, тогда она не обязана быть «логией», «учением» и вообще придерживаться канонов систематичности, логичности, доказательности.

Есть все основания утверждать, что теология с таким предметом и таким пониманием своего главного объекта представляет собой шаг назад по сравнению с «классической» теологией (например, системой Фомы Аквинского). Стремясь примирить веру и знание, последняя обставляла себя системой философских аргументов, выходящих за рамки постулатов откровения. В рамках такой теологии было поставлено не мало рациональных философских проблем. Деконструктивизм повернул к откровенному иррационализму. Внешне выступая против ортодоксии, он на другом языке восстанавливает эту ортодоксию. В нем вновь появляются исходные догматы религии, и прежде всего догмат откровения. У рассматриваемого нами варианта протестантского модернизма есть еще один зигзаг, весьма характерный для современной религиозной жизни США. Для того чтобы спасти и возродить ядро протестантского вероучения — идею откровенности бога, его защитники не чужаются обращаться за аргументами к философам, которые черпают свое вдохновение в идеях и таинствах каббалистических учений (Деррида).

Выше мы говорили, что теология деконструктивизма внешне не связана с каким-либо религиозным движением. Это не значит, что у нее нет контактов с религиозной практикой. Контакт выразился в том, что она чутко отозвалась на особенности религиозной атмосферы США последних десятилетий. Широкое распространение всевозможных эзотерических культов и религиозных общин, повсеместно возникающие общины, замешанные на раннехристианской мистике и мистике восточных религий, укрепление христианского фундаментализма с его возвратом к ортодоксии

логоцентричная метафизика оборачивается лингвоцентричной метафизикой (с. 161). См. об этом также: Филиппов Л. П. Грамматология Жака Деррида. — *Вопр. философии*, 1978, № 1, с. 157—164.

«священного писания» — все это послужило питательной почвой для возникновения этого варианта протестантской теологии.

Рост иррационалистических настроений характеризует не только религиозную мысль, но и общественное сознание США в целом. Озабоченность результатами научно-технической цивилизации и угрозой экологического кризиса, страх перед тем, что противостояние капитализма и социализма может обернуться ядерной катастрофой, сомнение в контролируемости научно-технических нововведений размыли почву для исторического оптимизма. В литературе и искусстве нарастают упадочнические настроения, неверие в разумность человеческого поведения. Социально-философская мысль проникается апокалиптическим видением будущего.

Отсюда повсеместное обращение к прошлому и попытки понять из него истоки современного кризиса. Правоконсервативные идеологи склонны искать истоки в сравнительно недалекой истории, в появлении коммунистической идеологии и социалистического общества, видя в них «козны дьявола». Многие склоняются к мысли, что истоки коренятся в самой «ошибочности» европейской цивилизации и культуры. Эта мысль, например, прочно вошла в арсенал теоретиков контркультуры. Широкое хождение получил взгляд, что когда-то давно, в самом начале формирования греко-христианского мировоззрения, произошел сбой, который породил «когнитивную патологию» западной культуры с ее болезненными симптомами метафизики, отождествлением человека с активностью, направленной на установление его господства над природой и миром. Принятие этого взгляда нередко сопряжено с пессимизмом относительно возможности исправления положения. Считается, что история, наука и техника обрели свою собственную логику развития и вышли из-под контроля человеческого разума.

Разделяя этот последний взгляд относительно истоков современного кризиса, теологи-деконструктивисты рисуют пессимистическую картину современного состояния духа. В 80-е годы они уже не могут разделять прогрессивистских и активистских иллюзий радикальных теологов 60-х годов, усматривавших бога в личной истории и веривших в миссию теологин раскрывать глаза человечеству на его присутствие в реформаторско-активистской деятельности. Они не верят в разумность практической деятельности человека. Но вместе с тем они не отказываются от надежды (без чего немислима религия). Полагая, что современная эпоха уже «апокалипсис», «конец истории», «конец европейского сознания», они лелеют надежду на то, что путем распространения некоей новой религиозности, диалогического общения между культурами и религиями мир может быть спасен и наступит бескризисная эпоха. При всем утопизме этой позиции она свидетельствует о живучести в современном американском сознании идей «социального евангелия», а следовательно, либеральной идеологии, мифологии которой играют важную практическую роль в социальной и духовной жизни США.

Заключение

В начале XX в. скептически настроенным по отношению к религии мыслителям казалось, что прогресс науки, секуляризация, развитие светских форм культуры, в том числе философии, вытеснит теологию. Последующая история развития религиозной мысли в США не подтвердила этого просветительского прогноза. Парадокс состоит в том, что в стране развитой науки теология отнюдь не сдает своих позиций. На рынке религиозной литературы наших дней фигурируют самые разнообразные варианты теологии — «секулярные теологии», «социальные теологии», «политические теологии», «процесс-теологии», «теологии надежды», «теологии черных», «теологии смерти бога», «теологии смерти теологии» и множество других. Все это говорит о том, что религиозному сознанию США, как и общественному сознанию в целом, присущи острые коллизии, в нем происходят разнонаправленные и неоднозначные в идеологическом отношении процессы. Рассмотренные в нашей работе варианты протестантской философско-модернистской либеральной теологии — это сравнительно небольшая часть из того, что здесь именуется «теологией».

Реальная практика религии и теологии в США XX в. подтвердила правоту марксистского взгляда на религию и теологию, связывающего феномен религиозного сознания не с невежеством или тягой к вере в сверхприродное, а с процессами отчуждения, присущими классово-антагонистическому обществу. Именно характер современного общества США и способ его идеологического усвоения мира требуют религиозно-иллюзорных форм для регулирования социальных отношений и поддержания морально-политических принципов. А последнее, в свою очередь, требует теоретического санкционирования и оправдания. Этой цели служит теология.

В «религиозном обществе» теология выполняет множество разнообразных (не всегда осознаваемых самими теологами) функций. Перед ней стоят задачи интеграции нового светского содержания религии с традициями и «преданиями» христианства, снятия противоречия между зреющими в рамках религии оппозиционными идейными движениями и официальной идеологией, ликвидации конфронтации между научным и религиозным мировоззрением. В реализации последней задачи теология испытывает особую нужду в философии. Теология, как правило, не входит в прямую конфронтацию с наукой, это для нее опасно. Чаще всего она осуществляет эту задачу в пласте культуры, в котором функционирует философия. Именно через философию, опо-

средованно, теология на свой лад приспособливается к смене научных парадигм, истолковывая в теистическом духе их мировоззренческое содержание.

В современном американском обществе, где происходит постоянное экспериментирование с религиозными формами, где секуляризационные процессы парадоксально совмещаются с религиозным «ревайвализмом», а научный прогресс — с идеологической архаикой, свои многообразные функции может выполнять (я быть конкурентоспособной) только теология с развитыми приспособительными механизмами. Иначе говоря, только такая теология, которая адаптирует ядро христианства — понятия бога и религии — к потребностям идеологической практики, постоянно обновляет и модернизирует свой арсенал, не останавливаясь перед ревизией традиционного языка христианства и его существенных догм.

Главная цель приспособительно-модернизаторской деятельности современной теологии — показать бога как имманентную миру «жизнь», обладающую таким характером всеобщности, которая гарантирует его связь с бытием человека. Одновременно, не впадая в трансцендентность, поместить бога в такие срезы бытия, которые недоступны для философско-рациональной и научной критики.

Для обоснования своей версии «живого» бога и его «подлинного» места каждое теологическое течение прибегает к идеям и концепциям, в данный момент фигурирующим на авансцене философии, адаптируя философский материал применительно к теологическим нуждам. Либеральное христианство, руководствуясь идеями неокантов, отвергло трансцендентно-метафизический образ бога и на его место поставило бога-мораль; неоортодоксы Р. Нибур и П. Тиллих, апеллируя к экзистенциализму, поместили его в глубины человеческой личности, в смысл истории; «процесс-теологи» и Ч. Хартсхорн, опираясь на философию А. Уайтхеда, отождествили бога с творческим потенциалом Вселенной и истории; религиозные аналитики, используя идеи неопозитивизма, стремились верифицировать существование бога существованием религиозного языка; Х. Кокс ввел бога в прагматистскую практику «секулярного города»; теологи-деконструктивисты, базируясь на структурализме и герменевтике, отождествили бога со «смыслом смыслов» языка. Вся историю теологической мысли в XX в. можно представить как историю предположений о «подлинном боге» и одновременно как историю опровержений; бог одной теологической версии опровергался богом другой версии, чей «подлинный» бог смещался богом следующей.

Приведенный в книге материал по истории отношения протестантской теологии и философии позволяет сделать следующие выводы. 1. Теология использует любые формы философии, не только откровенно идеалистические (например, философия Уайтхеда), и не только являющиеся религиозными по своему типу (например, экзистенциализм), но также рационалистические и

сциентистские формы философии. Теологическому истолкованию подвергаются даже положения марксистской философии. 2. Теология может тяготеть к любым типам философии — метафизическим и антиметафизическим, антропо- и космоцентристским, лингво- и эмпириоцентристским. Она может ориентироваться не на философские, а культурологические и социологические концепции. Для нее главное в выборе теоретического ориентира — его влияние, авторитетность, респектабельность. 3. Механизм усвоения теологией философии достаточно традиционен — это заимствование отдельных идей и положений, но самое главное — спекуляция на философских трудностях и ошибках. Проблемный характер философского знания, неоднозначность философских понятий, антиномии и логические тупики, сознательный или бессознательный уход от смысложизненных проблем, а также сильная струя идеализма служат питательной почвой для произрастания теизма. 4. Тактика теологии состоит в том, чтобы представить любую философскую теорию частичной, неполной, ограниченной, а теологию с ее предельным понятием — понятием бога — завершающей, придающей конечный смысл, заполняющей пробелы и разрешающей неразрешимые для философии проблемы. Иначе говоря, современная теология, как и прежде, не ограничивается вероучением; она посягает на мировоззренческие, т. е. философские по своей сути, функции и в этом отношении не отказывается от попыток занять приоритетное положение в культуре. 5. Претензии теологии на мировоззренческий приоритет должны стать объектом более интенсивной критики со стороны марксистских философов. Необходимо показывать не только идеологические, но и социально-политические опасности, таящиеся в ориентации людей современного мира на иллюзорные формы миропонимания.

Мы показали, что, в сущности, предметы теологии и философии не перекрещиваются, они лежат в разных плоскостях. По своей сути философия есть бескомпромиссное, самокритичное, не связанное никакими запретами, полагающееся только на разум исследование действительности, как того требует сама действительность. Теология же есть в первую очередь оправдание и апологетика религиозной веры. Узурпация теологией функций и проблематики философии во многом зависит от характера и типа доминантных форм философии в данный период.

Сложившаяся в философии США ситуация объективно способствует самоутверждению и активизации религиозной мысли. Влияние неопозитивизма, утвердившееся господство аналитических форм философии с их подчеркнутой нейтральностью к религии и теологии, отрицанием, под флагом борьбы со спекулятивной философией, широких мировоззренческих проблем, их установка на то, что если философия и должна заниматься мировоззренческими проблемами, то только такими, которые волнуют ученых и связаны с осмыслением научного знания, объективно расчистили почву для того, чтобы мировоззренческие

проблемы были взяты на откуп представителями религиозной мысли. Таким образом, в «религиозном обществе», каким являются современные США, сциентистско-рационалистический и религиозный типы мировоззрения уравнивают и дополняют друг друга.

Идейный и социальный смысл каждого религиозного учения можно понять только в контексте религиозных и идеологически-политических конфликтов в стране. Современная ситуация в США характеризуется резкой поляризацией религиозного сознания. Все большее влияние (и реальное воздействие на сознание широких масс верующих) оказывают фундаменталистские и правохристианские формы религиозной идеологии. Их отличает отрицательное отношение ко всякому модернизму, интеллектуализму и всякому философствованию в сфере религиозной мысли, буквалистское толкование Библии, религиозный догматизм и нетерпимость. Широкое распространение получили всевозможные мистические и иррационалистические разновидности «популярной теологии». В свете этого рассмотренные нами модернистские варианты протестантской теологии с их философски-рациональным обоснованием религиозных положений, экуменизмом, терпимостью к другим религиям и идеологиям, верностью традициям «социального евангелия», а нередко и симпатией к леворадикальным идеям следует оценивать как религиозный вариант либерально-демократической идеологии. Дальнейшее развитие этих идеологически разнородных тенденций религиозного сознания будет зависеть от состояния общественного сознания и соотношения идеологических, политических и социальных сил внутри страны.

Оглавление

Предисловие	3
ГЛАВА I	
Отношение теологии и философии: исторические корни и современное состояние	
1. Становление проблемы	14
2. Секуляризационные процессы и теология	29
3. Религиозные традиции в США, теология и философия	38
ГЛАВА II	
Теологические течения первой половины XX века	
1. Либеральная теология — этически-прагматический вариант антиметафизики	49
2. Неоортодоксия — экзистенциалистский вариант теологии	52
а) Р. Нибур: история против метафизики	57
б) Антропологическая онтология П. Тиллиха	62
ГЛАВА III	
Вторая половина XX века: модернизация и радикализация теологии	
1. «Религиозное возрождение», секуляризм и парадоксы осмысления религии	76
2. Неопозитивистский «вызов» и теологический анализ религиозного языка	85
а) Проблема «осмысленности» и «верифицируемости» религиозного языка	85
б) Теологическая «языковая игра»: «демократия» или «абсолютизм»?	96
3. «Неоклассическая метафизика» Ч. Хартсхорна	106
а) «Теистический рационализм» против теистического иррационализма	106
б) Метафизика как анализ «неограниченных» высказываний о существовании	109
в) «Процесс-философия» и панпсихизм	112
г) Доктрина панентеизма	116
4. «Процесс-теология» и проблема зла	119
5. Теологии секуляризма. Культурологически-прагматическая теология Х. Кокса	126
6. От «теологии смерти бога» к «теологии конца теологии»	141
а) Деконструктивизм: давняя традиция или современный вызов рационализму?	143
б) «Смерть бога», «воскрешение Слова» и предмет теологии	148
Заключение	157

.....

12 12 12

.....

13 13 13

.....

14 14 14

.....

15 15 15

.....

16 16 16

.....

17 17 17

.....

18 18 18

.....

19 19 19

.....

20 20 20

.....

21 21 21

.....

22 22 22

.....

23 23 23

.....

24 24 24

.....

25 25 25

.....

26 26 26

.....

27 27 27

.....

28 28 28

.....

29 29 29

.....

30 30 30

.....