

С. В. Никоненко

доктор философских наук,
профессор
Санкт-Петербургского
государственного
университета

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Copyright © 2014, С. В. Никоненко

Аналитической философии религии уже сто лет, а она до сих пор загадочна и неизвестна в России. В течение двадцати лет внимание занимают немецкие и французские философы; по англоязычным концепциям можно встретить редкие переводы и практически полное отсутствие статей. Открыть аналитическую философию религии полезно; ведь она существенно отличается от континентальной философии религии. Быть может, она менее репрезентативна, менее шокирует своими выводами, нежели теология смерти или экзистенциализм. Однако аналитическая философия религии глубоко укоренена в традиции (она не стремится к какой-то радикальной новизне) и базируется на четырех источниках: английская схоластическая традиция, классический эмпиризм, позитивизм и абсолютный идеализм. Но в задачи статьи не входит сопоставление аналитической философии религии с другими традициями, а рассмотрение ее собственной сущности.

Термин «философия религии» введен в оборот в системе Гегеля. В Англии этот термин прижился не сразу, ближе к концу XIX в. На протяжении второй половины этого столетия происходила идейная борьба между позитивистами и гегельянцами, которая велась с переменным успехом. Нам сложно оценить степень и глубину этой полемики по причине завесы таинственности над традицией абсолютного идеализма. Главные труды Брэдли почти неизвестны в России; а ведь Брэдли — это фигура, с которой «косвенно», через критику его идей, начинается аналитическая философия. Именно по поводу этой философии (в то время основы образования в Оксфорде и Кембридже) были высказаны первые положения возникающей аналитической традиции. Брэдли построил метафизическую систему, в рамках которой его философия религии считается классической. Брэдли умышленно употребляет категорию «Реальность» с большой буквы, для того, чтобы подчеркнуть ее неразрывную связь с Абсолютом. Реальность — идеальная форма, абсолют, содержащий в себе все актуальные и потенциальные вещи и события. Можно ли, по Брэдли, считать абсолютную реальность Божественной? Признавая абстрактно-всеобщий, диалектический и идеальный характер Реальности, Брэдли находится под влиянием эмпиризма относительно видимого мира и критикует Гегеля за преувеличение гегемонии идеального начала. Брэдли интересуется вопросом о видимых проявлениях Божества в мире.

По этому вопросу Брэдли (как все англичане и Кант) впадает в определенный скепсис, потому что находится под влиянием идей Д. Юма. Можно допустить, что все аналитические философы религии — юмисты, независимо от прочих взглядов. Юмизм — наиболее характерная черта англоязычной философии религии: от страстно верующих мыслителей типа Эмерсона, Честертона или Льюиса до сциентистски настроенных Рассела, Уайтхеда или Суинберна. Поэтому Брэдли утверждает так: с точки зрения абсолютной Бог творит мир и его законы и знает обо всех сущностях с точки зрения абсолютной. Но с эмпирической точки зрения тезис о тождестве Абсолюта и Бога ошибочен.

В зарождающейся аналитической философии господствует принцип крайней толерантности в решении теологических проблем. Они выводятся за пределы логики и эпистемологии, формируют особую специальную сферу (в Оксфорде даже есть отдельный пост профессора философии религии). Откровенный атеизм или пренебрежение к религиозным проблемам крайне редки в аналитической традиции. За исключением редких случаев (некоторые фрагменты из Рассела и Айера), аналитические философы считали теологические проблемы достойными серьезного теоретического анализа. Своеобразие аналитической философии религии заключается в том, что религиозные вопросы рассматриваются именно с позиции аналитического метода, в результате чего они претерпевают серьезную трансформацию. Но, в свою очередь, и сам аналитический метод (а универсального метода не существует) трансформируется и приобретает специфические черты под влиянием раздела, в котором он применяется. Наряду с эпистемологическим, логическим, лингвистическим анализом, можно говорить о религиозно-философском анализе как методе.

Первая и наиболее важная характеристика аналитической философии религии заключается в том, что «логика» теологических суждений признается крайне «слабой» (в отличие от «сильных» суждений наблюдения или математики). К теологическим положениям невозможно приложить большинство формально-логических критериев достоверности; но это не влечет за собой их недостоверности; просто это иная достоверность. Конечно, в универсалистской картине мира неопозитивизма можно «пожертвовать» суждениями теологии ради истинных суждений науки, но уже Рассел и Витгенштейн отмечают, что тео-

логия относится к области не знания, а «веры» (очень важное пояснение: в смысле «belief» — убеждения, а не «faith» — того, что эмпирики называли «религиозным чувством»). Логика и обращение к фактам «не справляется» с верой и ее суждениями. В принципе можно проследить, как после лингвистического поворота, в ходе эволюции аналитической философии, вообще ослабляется грани между суждениями знания и суждениями веры, вплоть до допущения знания как «обоснованной» веры.

Вторая важнейшая черта аналитической философии религии — тесная связь проблем религии и этики (этика часто понимается как «моральная философия», включает в себя социальные и психологические проблемы; в России этика — более узкий по содержанию предмет). Этические и религиозные суждения рассматриваются как суждения одного вида. Основоположник аналитической философии Дж. Мур утверждает исключительную специфичность этических и религиозных суждений, невозможность «перевести» их в суждения других типов и форм, субстанциональность, замкнутость морального и теологического языков вне их контекстов. Этика и теология в аналитической философии — особые холистически организованные языковые миры. За пределами этих контекстов те же теологические суждения могут тоже иметь смысл, но это будет смысл тех контекстов, в который они попали. Анализируя Мура, Ч. Д. Бродд предложил термин «специфически моральный смысл». Можно развить идею Мура и Бродда, допустив существование «специфически теологического смысла».

Без понимания сути неореализма, учения о фактах трудно понять суть аналитической философии религии. Мир фактов существует совершенно независимо от любого представления; он просто наличествует, а в языке только описывается. Но, если мир фактов не зависит от нашего сознания, можно ли то же самое утверждать о сознании Божественном? Витгенштейн, полагая, что «Бог не проявляется» в мире, вовсе не имеет в виду, что Бога нет. Просто Бога нельзя изучать по аналогии с высказываниями о фактах; Бог не есть предмет чувственной данности и сказываемого. Вообще, есть такие вопросы, которые лучше не задавать. Эти вопросы лежат за пределами сферы «осмысленного», то есть того, что можно точно и строго высказать. Витгенштейн во многих чертах своего учения — философ эзотерический. Он склоняется к исключительно мистической форме общения с Богом; но это совершенно «вне логики». Бог есть вещь в себе. Вне всякого сомнения, каждый крупный аналитический философ имеет собственные представления о Боге; они разнятся в деталях. Но я склонен допустить, что Витгенштейн выразил типичное умонастроение аналитических философов.

Перейдем к третьей характерной черте аналитической философии религии. Ее можно определить как признание особого статуса священной истории, к которой неприменимы эпистемологические принципы, прилагаемые к истории деяний людей. Уайт-

хед рассматривает религию как «особую историю» человечества. Без сомнения, все положения теологии являются не дескриптивными, даже если имеют подобную форму; их невозможно верифицировать. Эти положения можно понять только символически и метафорически. Положение «Бог явился Моисею на горе Синай» нельзя считать подобным положению «Александр покорил Грецию» и тем более подобным положению: «Сегодня нет дождя». Положение священного текста можно понять только в рамках догматически утвержденных и символически откомментированных установлений религии. По Расселу, можно допустить так: мы можем верить, что сюжет на картине Дирка Баутса на самом деле происходил в действительности, потому что это вполне согласуется с текстом Писания. Рассел хорошо понимает не только специфичность религиозного языка, но и психологию религиозного человека, который свято верит и не пытается сомневаться. Это, однако, не помешало Расселу развить вольтеровскую тему «Микромегаса» в сатирическом рассказе «Кошмар богослова», в котором богослов попадает в другую галактику, а инопланетяне с огромным трудом разыскивают планету Земля. Спор Рассела и Коплстона вышел не только по вопросам существования Бога. Коплстон рассуждает догматически, как теолог; Рассел же не разделяет догматов и рассуждает с позиций философии и здравого смысла.

Если сущность аналитической философии религии сложна и неоднозначна, то ее центральная теоретическая проблема выражена четко: что же стоит в центре всего религиозного опыта человечества? Какая проблема объединит все мировые религии? Уайтхед, первым поставивший ее с позиций аналитической философии, определяет ее как проблему теизма. Можно ли доказать, что мир создан Божеством по определенному плану, по определенным законам?

Для ответа на этот вопрос обратимся к творчеству крупнейшего представителя аналитической философии религии последних десятилетий Р. Суинберна. По Суинберну, Бог допускает зло, потому что у Него есть Свой взгляд на мир и человека. Он мог бы и не допустить зла, но он дает знание, что это такое. Бог мог бы «водить человека на помочах». Но раз так вышло, что человек своевольное существо, то Бог дает возможность человеку иметь свой опыт, ясное понимание грани между добром и злом. Теизм — это гипотеза, которая наиболее удачно объясняет отношение Бога и мира с позиции мировых религий. Теистическая гипотеза учит о том, что законы мира вне рационального понимания и вне методов философии. Но она не может быть отброшена на основе того, что мы ее не понимаем. В аналитической философии человек — это юмистский человек: существо конечное, историчное, зависимое от многих социальных факторов и т. п. Это не романтик из «Гипериона», у которого присутствует особый «высший» опыт, в котором помещается вся история человечества от халдеев и греков (даже романтик Байрон как англичанин наиболее «скептичен» среди романтиков).

Отвлеченные мечтания и идеалы неизбежно гибнут при столкновении с реальностью. В аналитической философии религии также невозможно представить себе схему а-ля Бонхёффер; все обобщения носят вероятностный, предположительный характер. Также не возможно принять всерьез дискурс воображения типа «Имени розы».

Хочется спросить: почему так? Вероятно, вследствие пристрастия аналитических философов к точности и доказательности, что налагает узду как на нарочитую неортодоксальность, так и на излишне смелый полет воображения. Но при этом есть иные достоинства. Следует отметить высокий уровень религиоведческих исследований в Англии и США, которые, не ставя целью создать самостоятельную доктрину, отличаются высоким уровнем анализа и комментирования источников. К примеру, труды Коплстона по Средневековью отличаются чрезвычайной добротностью, имея значительные преимущества перед Жильсоном в концептуальном отношении, создании целостного представления о теологии, логике развития идей Аквината. Среди таких ученых следует отметить А. Платингу, Т. Лейна, Д. З. Филиппса, Р. Хепберна и др.

Некоторые авторы (Мак-Киннон) сближаются с континентальной философией, доказывая невозможность отстраненной веры; однако это характерно для протестантизма в целом. По Мак-Киннону, вера Христа личная, в отличие от веры фарисеев, которая скорее «по традиции». По Оукшотту, вообще, христианство — это вопрос традиционализма, предания, освященные двумя тысячами лет. Поэтому подлинный анализ обязательно затрагивает и вопрос о субъективной вере. Христианство — это прежде всего личная вера во Христа; поэтому именно ее следует исследовать прежде всего. Однако, с долей осторожности и здравого смысла, аналитические философы (тот же Суинберн) подчеркивают ложность экзистенциального подхода, сводящего веру к индивидуальным актам; выводящего верующего за пределы церковности и традиции.

Как анализировать теологические суждения? С точки зрения фактов? Они, без сомнения, легендарные. С точки зрения опытов пророков? А откуда мы знаем этот опыт? Это внутренний опыт. Будучи высказанным, он не обязательно таков сам по себе, до его фиксации в языке.

Суинберн — лидер аналитической философии религии последних десятилетий — отличается неангажированной позицией, в отличие от многих философов религии (Фейербах, Ренан, Штраус, Рассел). (Но это свойственно большинству таких философов; Броуд, к примеру, считает, что в вопросах философии он нейтрален к личным религиозным и антирелигиозным убеждениям.) Суинберн пытается рационально представить, что именно в религиозных представлениях можно допустить с позиции здравого смысла. К примеру, вполне можно допустить, что Бог есть

дух, личность, абсолют. Важно, чтобы отвлеченные теологические вопросы стали более простыми и ясными. Для Суинберна важны и эпистемологические подтверждения существования сферы Божественного, его наблюдаемость; наличие у человека нравственного начала, совести, веры, через которые проявляется Бог.

С точки зрения логического анализа религиозные высказывания не верифицируемы. С точки зрения лингвистического анализа эти высказывания более убедительны, поскольку помещены в традиционную и историческую матрицу общества и культуры. В настоящий момент главная тема мировой философии — анализ исторического опыта («коммуникативный поворот»). Господство антиреализма сменяется новым реализмом, в центре которого стоит идея реальности содержания исторического опыта. Здесь важен метод реконструкции исторического языка. В аналитической философии религии история религии не представляется как закономерно развивающаяся сущность, по аналогии с историей философии или науки. Религия скорее в отношении динамики своего развития ближе к политике и искусству. Именно так религию понимал М. Оукшотт.

Методы аналитической философии религии следуют схоластическим традициям (в области анализа текстов) и эмпирическим традициям (в эпистемологических вопросах), но вносят новые методы логического и лингвистического анализа, доказывают теснейшую связь этического и религиозного языка. К примеру, терминология Боэция должна анализироваться исходя из его языка и эпохи; но не обязательно следует «вживаться» в Боэция, тем более желать реставрировать дискуссии его времени (Т. Оден отмечает тенденцию к реставрации традиционного богословия в американских университетах). Современное человечество воспринимает религиозные истины иначе, чем в древности: через образное мышление посредством литературы, фильмов, проповедей-шоу и т. п., а не через книжную традицию. Подлинники же — удел «компетентных специалистов», предмет отвлеченной религиоведческой науки.

Методы аналитической философии религии могут сделать нас более скептическими, менее догматичными, неспособными на универсалистские обобщения. В определенном смысле, скептицизм граничит с пессимизмом, даже безверием. Но при умеренном применении он крайне полезен для любого, кто не просто верит, но изучает предмет своей веры. Аналитическая философия религии имеет одно достоинство: она не стремится переделать ортодоксальные формы, не стремится к обновленчеству. Она — «философия религии» в подлинном смысле слова и скромно не смешивает себя с теологией. Она всего лишь строит светские, метафизические нарративы по поводу события священной истории. По большому счету, слово Бога — это символ, который можно бесконечно постигать и интерпретировать.