

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ.

Статья вторая. Теология, философия религии и религиозная философия*

А.А. Хамидов

АННОТАЦИЯ

В статье произведено сопоставление таких феноменов, как религия, теология, философия как таковая и религиозная философия. Показано, что религия, теология и философия вырастают из разных мироотношенческих модальностей, а потому непосредственно несопоставимы и несоизмеримы. Специфика религиозной философии состоит, согласно позиции автора статьи, в том, что она есть преимущественно философия, но ставящая и решающая сугубо философские (то есть мировоззренческо-мироотношенческие) проблемы с опорой на религиозную догматику. Утверждается, что та или иная конкретная религиозная философия может быть в большей или в меньшей степени зависима от религиозной догматики. Но свободной от неё она не бывает.

Ключевые слова: религия, теология, философия, философия религии, религиозная философия, мироотношенческая модальность.

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, Алматы, Казахстан

Автор-корреспондент:
А.А. Хамидов, smiriti@list.ru

Ссылка на данную статью:
Хамидов А.А. Феномен религиозной философии. Статья вторая. Теология, философия религии и религиозная философия // Адам әлемі. – 2021. – № 3 (89). – С. 154-165.

Это исследование проводилось в рамках финансирования КН МОН РК (Грант AP08855962 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и практика»)

Діни философия феномені.

Екінші бап. Теология, дін философиясы және діни философия

Аннотация. Мақалада дін, теология, философия сияқты құбылыстар және діни философия салыстырылады. Діннің, теологияның және философияның әлемге деген көзқарастың әр түрлі модальдылығынан өсетіндігі, сондықтан оларды тікелей салыстыруға болмайтындығы және салыстыруға келмейтіндігі көрсетілген. Діни философияның ерекшелігі, мақала авторының ұстанымына сәйкес, ол негізінен философия болып табылады, бірақ ол діни догмаларға негізделген таза философиялық (яғни дүниетаным мен көзқарас) мәселелерді тудырады және шешеді. Белгілі бір діни философия діни догмаларға азды-көпті тәуелді болуы мүмкін деген пікір бар. Бірақ ол одан ешқашан бос болмайды.

Түйін сөздер: дін, теология, философия, дін философиясы, діни философия, дүниетанымдық модальділік.

Phenomenon of Religious Philosophy.

Article two. Theology, Philosophy of Religion and Religious Philosophy

Abstract. The article compares such phenomena as religion, theology, philosophy and religious philosophy. It is shown that religion, theology and philosophy grow out of different world-attitude

* Статью первую см. в журнале: Адам әлемі, 2021. - №2 (88). - С. 132-142.

modalities, and therefore are directly incomparable and incommensurable. The specificity of religious philosophy, according to the position of the author of the article, is that it is primarily philosophy, but it poses and solves purely philosophical (that is, worldview and attitude) problems based on religious dogma. It is argued that a particular religious philosophy may be more or less dependent on religious dogma. But it is never free from it.

Keywords: religion, theology, philosophy, philosophy of religion, religious philosophy, world-attitude modality.

Введение

В первой статье был проанализирован феномен религии. Было выяснено, что она как социокультурный феномен вырастает из развитой религарной мироотношенческой модальности. Но в теистических религиях (а на сегодня это – ставшие мировыми религиями, т. е. христианство и ислам – вырабатывается такая форма духовного производства, как теология, центральной проблемой которой является учение о Боге, как он представлен в соответствующей религии. На одном из этапов истории сформировался такой феномен, как *религиозная философия*. Возникает вопрос: как соотносится этот феномен с религией, теологией и собственно философией. Ответом на данный вопрос и является настоящая статья.

Методология исследования

В статье применена диалектическая методология. В частности, применены принцип целостности, принцип конкретности, принцип культурно-историзма и некоторые другие. Применены метод компарации, а также предложенный М. М. Бахтиным принцип вне-находимости.

1. Религия и теология

Религия как социокультурный феномен вырастает из религарной мироотношенческой модальности. По своей сути в своей целостности она и есть социокультурно оформленная и развитая данная модальность. Первые примитивные религии, как правило, родоплеменные. Как правило, они политеистические, в которых их пантеон социоморфен, т. е.

представляет собой спроецированную на некий трансцендентный фон патриархальную общину. Таковыми были и пантеоны многих постархаических религий – древнегреческой, древнеиндийской и других. В Индии, например, с древних времён до сего времени большинством населения исповедуется индуизм (название ввели британцы в конце XVIII – начале XIX вв.), который сам представляет собой группу местных религий. Ведущее место в нём занимает культ Тримурти (на санскрите trimūrti – «три формы», или «три образа»), представляющий единство трёх высших богов – Брахмы, Вишну и Шивы. Индуизм тесно связан с ведической традицией: в нём почитается идея «Упанишад» о сочетании Брахмана, дислоцированного в не проявленном измерении Универсума, и Атмана, дислоцированного в проявленном измерении последнего. Воплощением Тримурти считается священный слог Ом:



В начале второго тысячелетия на территории Ближнего Востока на базе иудаизма (генотеистической религии) сформировались монотеистические религии – сначала христианство, а позже и ислам. Формальным основателем первого считается Йеошуа из Назарета (на иврите: Нацрат), проповедовавший ряд этических максим и императивов. В своих проповедях он апеллировал к некоему Отцу Небесному. Содержание его проповедей не было отклонением от иудаизма, но лишь имело мягкую форму последнего.

Христианство и ислам – не просто теистические, но *монотеистические* религии. А вот в середине I тысячелетия до н. э. в Индии возникла *не-теистическая* религия – буддизм. Её основателем стал Сиддхартха Гаутама, получивший титул «Будда Шакьямуни» (624 – 543 (544) гг. до н. э.). Как и Иешуа, он учил этически-космическим нормам и императивам. Он провозгласил «Четыре благородных истины» (на санскрите – *catvari ārya satyāni*) и «Восьмеричный путь» (на санскрите – *aṣṭāṅgika-mārga*) освобождения (мокша) от круга сансары и действия закона кармы и тем самым достижения нирваны (на санскрите – *nirvāṇa*). Хотя буддизм отнесён к *дършанам* группы *настика*, то есть не признающих авторитет Вед, он, тем не менее, имеет общее с ними: нирвана и особенно паринирвана – это выход за пределы проявленного мира в мир непроявленный. Впоследствии буддизм разделился на два относительно самостоятельных направления – на религию с её культом и другими атрибутами и на философию.

С христианством дело обстояло несколько иначе. Прежде всего необходимо отметить, что фарисей Савл, сначала бывший яростным гонителем и преследователем последователей учения Иешуа, а впоследствии – скорее всего, по заданию Синедриона – сменивший имя на «Павел», объявил себя ревностным последователем учения Иешуа и стал его проповедовать в изменённой форме. Он самозванно узурпировал себе звание апостола (он не был непосредственным учеником Иешуа) и провозгласил *слепую, нерerefлектированную* веру (в смысле *faith-веры*) выше разума и знания¹⁾ как приличествующий христианину способ отношения к миру. Христианство и ислам со временем превратились в мировые религии, приобрели институционализацию и т. д. Эти религии, как и иудаизм, базировались на *пассивной* форме *антропоцентризма*. Если активный антропоцентризм является, так сказать, феноменом экстравертированным, то

есть таким, посредством которого человек-человечество самоутверждается, отыгрываясь на покорении-разрушении внешней Природы, то пассивный антропоцентризм самоутверждается иначе. «Пассивный антропоцентризм, – пишет Г.С. Батищев, – утверждает себя в форме *инакоцентризма*, в частности – *теоцентризма*. Это – своемерное признание Высших Сфер, включённое *внутри* той же *самой* самозамкнутой жизни, того же *самого* ограниченного кругозора. Такова *потребительская* религиозность: она не зовёт человека преодолевать своё несовершенство и слепоту, не обяывает его преобразовывать своё бытие во всех сторонах. Она включается в ограниченное бытие и ставится рядом с прочими его сторонами как пристройка, как придаток, как их санкция, “священный” инструмент и облачение» [1, с. 407, прав. стбц]²⁾.

Появившиеся после смерти Иешуа «Евангелия» (из которых потом были объявленными каноническими всего четыре), послания апостолов и другие документы породили у паствы непонимание некоторых «истин» новой религии (сотворение мира Богом из ничего, непорочное зачатие Иешуа, его воскресение из мёртвых и т. п.). Так возникла потребность, а из неё – необходимость *рационального* (хотя бы на уровне рассудка) их разъяснения, истолкования. Удовлетворение данной потребности породило особую деятельность католических иерархов, получившую название *теологии*. Понятие «теология» происходит от греческих слов *θεός* – «бог» и *λόγος* – «слово», «учение». Теология есть разработка доктрин, прежде всего, о Боге, его соотношении с Миром и Человеком *на основе* так называемых священных текстов, которые воспринимаются как божественное откровение. Если религия вырастает из *религарной* мироотношенческой модальности, то теология является разновидностью *знания* и потому вырастает из *когнитивной* мироотношенческой модальности. Свою аргументацию теология черпает

из своеобразно (тенденциозно) истолкованной наличной науки или (и) философии, которая является *рефлексивной* мироотношенческой модальностью. «Хотя теология, – пишет С.С. Аверинцев, – не может обойтись без философского понятийного аппарата..., она по сути своей отлична от философии, в т<ом> ч<исле> и от религиозной философии. В пределах теологии как таковой философское мышление подчинено гетерономным основаниям; разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательская) роль, он только принимает и разъясняет слово Божие. Теология авторитарна; в этом смысле она отлична от всякой автономной мысли, в т<ом> ч<исле> философии» [2, с. 32, прав. стбц]. «Теология, – отмечает Н. А. Бердяев, – не есть откровение, она есть вполне человеческое, а не божественное» [3, с. 231]. «Вся теология учителей церкви, – добавляет он, – заключала в себе огромную долю философии» [3, с. 231].

Одной из важных проблем христианской теологии является проблема доказательства бытия Бога и его атрибутов. В истории католичества предлагались разные доказательства. Так, Ансельм Кентерберийский (1033 – 1109) представил так называемое онтологическое доказательство (см.: [4, с. 128 – 130]), а Фома Аквинский (ок. 1225 – 1274) считает, что «существование Бога может быть доказано пятью путями» [5, с. 25]³. Что касается второго аспекта, то в католичестве сложилось две традиции – катафатическая, приписывающая Богу всевозможные положительные атрибуты, и апофатическая, утверждающая, что его атрибуты не могут быть постигнуты человеческим разумом. Ещё одной особенностью западного христианства было то, что в нём существовало два типа теологии – 1) теология *воли* и 2) теология *разума*. Создателем первого был Аврелий Августин, создателем второго – Фома Аквинский. Согласно первому типу, главное в Боге – его воля, согласно второму – разум. Не останавливаясь конкретно на их особенностях, отметим лишь

следующее, а именно истолкование в них соотношения *естественного* и *сверхъестественного* (чуда). Согласно теологии воли, весь мир есть чудо, ибо Бог мог и не сотворить Мир и человека, но он всё это совершил по своей доброй свободной воле. Согласно же теологии разума, картина выглядит иначе. Фома Аквинский, приспособив философию Аристотеля к католической теологии, заимствовал у последнего и понятие *природы*: согласно Аристотелю, каждому феномену присуща своя природа, в соответствии с которой он и действует. Поэтому, если, скажем, ангел или демон вмешивается в дела человеческие, то это никакое не чудо: просто он действует соответственно своей природе. Чудом будет лишь то, если Бог сам, *минуя* ангельскую и демонскую иерархии, что-то меняет в жизни человека и общества.

2. Феномен философии религии

Прежде всего следует дать характеристику философии как феномену культуры. В отличие о религии и от теологии философия вырастает из иной мироотношенческой модальности. Как правильно отметил А.Н. Чанышев, «философию... легче, лучше и правильнее можно определить через мировоззрение...» [6, с. 6] «Что такое мировоззрение? – спрашивает А. Швейцер и отвечает: – Совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека в нём» [7, с. 71]. Стало быть, содержанием мировоззрения являются, в первую очередь, 1) Мир как таковой, то есть Мир как некое *целое*, 2) Человек в Мире, также как *целое*, то есть в своей сущности и 3) способ бытия Человека в Мире, то есть их взаимоотношение. Стало быть, в мировоззрении, как отмечает С.Л. Рубинштейн, «стой т вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении» [8, с. 7].

Из какой мироотношенческой модальности вырастает мировоззрение? От-

вет – из *рефлексивной*. Оно существует у всех без исключения человеческих общностей, даже у самых примитивных. Оно формируется стихийно, и люди, руководствуясь им, даже не замечают его, не подозревают о его существовании. Оно у них никогда не становится предметом специального внимания. Иначе дело обстоит с философией. Как формируется философия? К. Маркс считал, что «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется ещё только в этой идеализированной, переведённой на язык мыслей религиозной сфере» [9, с. 23]⁴⁾. И согласно П.А. Флоренскому, «религия есть материнское лоно философии» [10, с. 99]⁵⁾.

С этими суждениями согласиться нельзя. Религия вырастает из религарной мироотношенческой модальности. Стало быть, философия не может зародиться в недрах религии. Она может лишь использовать материал религии или (и) мифологии в своих построениях, но не более. Она тоже вырастает из рефлексивной мироотношенческой модальности. Но не из всякой, а из предельно развитой. Настолько развитой, что она становится *критической*. А это значит, что она делает своим предметом *всё* мироотношенческие модальности, в том числе и себя самоё. Философию поэтому можно назвать, используя выражение А. Швейцера «мыслящим мировоззрением». Однако рефлексивная модальность достигает критической формы не всегда и не везде. Стало быть, философия – редкий феномен. Она первоначально возникла в трёх культурных ареалах планеты: на Востоке – в Древней Индии и в Древнем Китае, на Западе – в Древней Греции (Элладе). Время её возникновения К. Т. Ясперс называл осевым временем. Древнекитайская и древнеиндийская философии на протяжении очень многих столетий не выходили за пределы своих культурных регионов. На За-

паде же возникшая в Элладе философия проникла сначала в Древний Рим, а затем распространилась по всей Западной Европе, а ещё позже появилась в Америке и в России. Ответ на вопрос о причинах того, что философия самозародилась только в указанных регионах, мы оставляем вне данной статьи (тем более, что сколько-нибудь релевантного ответа на него нет и доселе). У всех остальных народов на всех ступенях исторического процесса существовало своё, этнически или культурно окрашенное мировоззрение, формировались и обращались подчас глубокие философемы, но философия как таковая не появлялась.

Итак, философия вырастает из мироотношенческой модальности, именуемой *рефлексией*. К.Г. Маркс писал: «Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии» [11, с. 210]. Судя по всему, рефлексивная модальность в Древней Индии, в Древнем Китае и в Древней Греции обладала повышенной интенсивностью, тогда как в других регионах планеты она существовала лишь в эмбриональном состоянии. Философия с самого начала делает своим предметом *то же*, что составляет предмет и мировоззрения. Но в отличие от мировоззрения, которое формируется стихийно и в этом смысле не имеет своего конкретного субъекта, философия не является без-субъектным феноменом. Она возникает и действует не как анонимно-коллективное действие, но как *конкретно-индивидуальное* занятие. Философствование осуществляется индивидом-философом на *рациональном* уровне. Именно поэтому оно является *критической* рефлексией. Философия имеет дело с мироотношением через посредство рефлексии над наличным мировоззрением. Вот почему философию можно назвать *мыслящим* мировоззрением. В философии *содержание* мировоззрения артикулируется и становится предметом её работы. Так возникает *специфически философская* тематика и проблематика, в том числе и так называемые «вечные вопросы».

Конечно, специальная работа в мировоззренческо-мироотношенческой тематике и проблематике, с одной стороны, и индивидуальный характер этой работы, с другой стороны, провоцирует и порождает различия в характере осмысления философской тематики, оказывает влияние на способы постановки и решения проблем отдельными философами (а в западной метакультурной парадигме, как известно, каждый значительный философ по-своему уникален в данном аспекте) или философскими направлениями и школами. «Первой основой философского исследования является смелый свободный дух» [12, с. 92]⁶. И уже самый беглый взгляд на философию (по крайней мере, западную) в её истории и в современном состоянии показывает, что в составе духовной формации человечества она изначально лишена «всякого единства, представляясь в виде множества отдельных систем, не признающих друг друга...» [13, с. 17]. И. Кант объясняет данную ситуацию так: «Всякий философский мыслитель строит своё собственное здание (*Werk*), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях» [14, с. 333]. Конечно, философский плюрализм и взаимный нигилизм и даже антагонизм философских систем – *differentia specifica* западноевропейской и далее – американской философии. В восточной же философии, особенно в древнекитайской, ничего подобного нет.

А теперь перейдём к философии религии. Это один из разделов философии как конкретной целостности. Она также является формой рефлексивной мироотношенческой модальности. Вообще говоря, в философии нет ни одного раздела, который не был бы формой проявления данной модальности. Даже история философии отнюдь не является формой науки (то есть когнитивной мироотношенческой модальности), но всецело является обнаружением и работой рефлексивной модальности. Гегель

писал в 1800 г., что «философия кончается там, где начинается религия...» [15, с. 198]. Как это следует понимать? Обратимся к другим высказываниям Гегеля. В «Философии права» (первое издание в 1820 г.) он пишет: «В религии божественное ощущается в форме своей вечности; оно существует в мире как действительный дух. В этом отношении философия относится к церкви как духовная религия. Её предмет – истинное в форме своей вечности» [16, с. 383]. В «Лекциях по философии религии» он пишет, что «только религия есть абсолютно истинное знание» [17, с. 273]. Он, однако, оговаривается в том смысле, что «именно религия есть истинное содержание, но только в форме представления...» [17, с. 324]. Приведём ещё слова из «Энциклопедии философских наук»: «Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма её осознания, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие» [18, с. 65].

Отличается ли принципиально суждение Гегеля 1800 г. от его последующих суждений относительно соотношения религии и философии? Может показаться, что да. Продолжим цитату из 1800 г.: «ибо философия есть мышление, следовательно, знает, с одной стороны, противоположность не-мышления, с другой – мыслящего и мыслимого. Её задача – выявлять во всём конечном бесконечность и требовать усовершенствования конечного посредством разума и особенно познавать заблуждения, совершённые её собственным бесконечным, и тем самым полагать истинное бесконечное за пределы своей сферы» [15, с. 198]. Данное положение Гегеля можно объяснить ещё не сложившейся окончательно его собственной философской позицией. Ведь ещё четыре года назад он совсем в духе Шеллинга заявлял: «Философия духа – это эстетическая философия» [19, с. 212]. Но будущая позиция Гегеля тут уже просматривается.

Но положение Гегеля о том, что философия кончается там, где начинается религия, взятое как таковое, следует принять. Как и обратное ему: религия кончается там, где начинается философия. Ведь они вырастают из разных мироотношенческих модальностей. И, хотя каждая такая модальность содержит в себе элементы всех других модальностей, всё же ни одна из них нередедицируема ни к какой другой и незаместима никакой другой. У рефлексивной мироотношенческой модальности имеется то преимущество, что она возвышается над остальными модальностями и делает их своим предметом. Но не наоборот. Поэтому есть философия искусства, но нет философии как полноценного предмета искусства, есть философия науки, но нет науки философии, и т. д. Даже история философии – это не форма науки, а раздел философии. Религия поэтому есть один из предметов философии. Как отмечает и Гегель, «философия делает религию предметом своего рассмотрения...» [17, с. 219] Последняя для неё – специфическая мироотношенческая модальность. Философия религии, согласно современным авторам, рассматривает религию «как самостоятельную область наряду с моралью или искусством) культуры, стремится постичь сущность, истину и смысл религии, разрабатывая с этой целью “теорию религии”» [20, с. 232, лев. стбц].

3. Религиозная философия как специфическая форма философии

С. Н. Булгаков писал: «Возможна ли и в каком смысле возможна *религиозная философия*? Совместим ли догматизм религии с священнейшим достоянием философствования, его *свободой и исканием* истины, с его правилом – во всём сомневаться, всё испытывать во всём видеть не догмат, а лишь проблему, предмет критического исследования? Где же здесь место философскому исканию, если истина уже дана в виде догмата – мифа? Где место свободе исследования, если для него руководящей

нормой является верность догмату? Где место критике, если царствует догматика? Таковы предубеждения против религиозной философии, благодаря которым и самый вопрос о *возможности* религиозной философии, или, что то же, философской догматики, чаще всего разрешается отрицательно...» [21, с. 69] После прочтения данного фрагмента может создаться впечатление, что автор тут же заявит о невозможности религиозной философии. Этого, однако, на следующих страницах цитируемой работы мы не встретим. Почему? Да потому, что сам он – религиозный философ.

Последуем за его логикой. Булгаков проводит чёткое разграничение между религией и философией. И первая для него выше второй. «Конечно, – пишет он, – для философии религия должна казаться ниже её, как не-философия, но эта, так сказать, профессиональная оценка ничего не изменяет в иерархическом положении религии, которая имеет дело со всем человеком, а не с одной только его стороной, и есть жизненное отношение к божественному миру, а не одно только мышление о нём» [21, с. 77]. Свободной от религии философии не существует. На той же позиции стоит и Н.А. Бердяев (см.: [22, с. 23]). Главным персонажем религии является Бог. Булгаков пишет: «Философски Бог непременно определяется и доказывается на основании системы, её строения, её развития. “Доказательства” бытия Божия, какими бы они ни были, все от философии и лишь по недоразумению попадают в догматическое богословие, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств...» [21, с. 69] Следовательно, теология (богословие) в своих построениях исходит не из религии, а из философии. Но для теологии Бог должен быть *данностью*. Иное дело – философия. «Для философии, – пишет Булгаков, – *Бог есть проблема*, как и всё для неё есть и должно быть проблемой. В своём принципиальном проблематизме она свободна от *данности* Бога, от какого бы то ни было чисто религиоз-

ного опыта, она исследует, сомневается, вопрошает: *dubito, cogito, deduco!*» [21, с. 70].

Согласно С.Н. Булгакову, «всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и потому невозможна иррелигиозная, "независимая", "чистая" философия. И потому возможна религиозная философия» [21, с. 77]. Религиозную философию Булгаков называет «вольным художеством на религиозные мотивы» (см. [21, с. 81]), «философским творчеством на религиозные темы...» (см.: [21, с. 82]), а также «критическим догматизмом» (см.: [21, с. 82]). Тем не менее, согласно ему, «и религиозная философия требует свободы исследования, а следовательно, и теоретического сомнения совершенно в такой же степени, как и всякая иная философия; на её стороне имеется при этом даже преимущество остроты критического зрения, потому что она сознаёт свою религиозную обусловленность и знает её опасные стороны» [21, с. 79]. Свобода религиозной философии, согласно Булгакову, выражается в том, что существуют разные её системы (см.: [21, с. 79]).

В характеристике феномена религиозной философии С. Н. Булгаковым многое правильно. То, что невозможно принять, это трактовка им соотношения религии и философии. Согласно ему, получается, что всякая философия по своей сути является религиозной, что собственно философия есть своеобразная недо-религия, а религиозная философия выше неё, ибо якобы ставит и решает религиозные проблемы философским способом. На деле религиозная философия – это всё-таки философия, то есть феномен, базирующийся на рефлексивной мироотношенческой модальности. Это философия, ставящая и решающая собственно философские проблемы, но в той или иной степени опирающаяся на догматы религии. В этом смысле она не является всецело свободной. Она пытается в себе соединить рефлексивную и религиарную мироотношенческие модальности.

Не только религиозная философия может оперировать понятием Бога, и это подтверждает история западноевропейской философии начиная эпохой Ренессанса. Но само по себе оперирование философией понятием Бога ещё не делает её религиозной. Ведь, как отмечает Н.А. Бердяев: «Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт» [3, с. 232]. Вот, к примеру, известный материалист П.А. Гольбах пишет, что Бог – это «необходимая и невидимая причина, приводящая в действие природу, в которой всё совершается согласно необходимому и неизменным законам» [23, с. 352; см. также с. 368]. Булгаков прав, что существуют различные религиозные философии. При этом они бывают более или менее зависимы от религии и её догматов. Так, религиозная философия Н.А. Бердяева менее зависима от них, чем религиозная философия С.Н. Булгакова. Приведём пример из философии Бердяева. Он очень высоко ценил Я. Бёме, считая его одним из своих философских и духовных учителей. Бёме различал Grund (Основание) и Ungrund (Бездна; в философском смысле – Безсознательность). Тем не менее, категорию Ungrund Бердяев трактует иначе. Он пишет: «Я истолковываю Ungrund Бёме как первичную добытийственную свободу. Но у Бёме она в Боге, как Его тёмное начало, у меня же вне Бога. Это относится лишь к Gott, а не Gottheit, ибо о невыразимом Gottheit ничего нельзя мыслить» [24, с. 101]. «...У Бёме, – поясняет он, – Ungrund, т[о] е[сть], по моему толкованию, первичная свобода, находится в Боге, у меня же вне Бога. Первичная свобода вкоренена в ничто, в меоне» [24, с. 176]. Кроме того, у одного и того же философа могут иметься сочинения как религиозно-философского, так и просто философского характера. К примеру, русский философ В.С. Соловьёв считается религиозным философом. Его «Чтения о Богочеловечестве» действительно подпадают под понятие религиозной философии. Но его «Критика отвлечённых начал»

или «Кризис западной философии» вряд ли можно подвести под него.

* * *

Из учения Сиддхартхи Гаутамы выросли, с одной стороны, не-теистическая мировая религия, с другой стороны, – оригинальная буддийская философия, представленная разными школами и такими философами мирового значения, как, например, Васубандху, Дигнага, Нагарджуна, Чандракирти, Рамануджа и др. На почве буддизма, разумеется, не могла вырасти теология, но и буддийскую философию нельзя назвать религиозной. Религиозная философия могла вырасти лишь на почве теистической религии. Теология имеется и в иудаизме (генотеистической религии); одним из выдающихся её представителей является рабби Моше бен Маймон (Рамбаль). Одно из его основных сочинений переведено на русский язык (см. [25]).

Обратимся к арабо-мусульманской философии. В её классический период (VIII – XV вв.) существовало пять основных направлений и школ: калам, арабоязычный перипатетизм (фальсафа), исмаилизм, ишракизм и суфизм. Как отмечает А.В. Смирнов: «За исключением арабоязычного перипатетизма, ни один из этих терминов не обозначает только философское течение» [26, с. 155, прав. стбц]. Выдающимся представителем классической арабо-мусульманской философии был Аль-Газали. Он был и теологом, и религиозным философом, и просто философом, но не писавшим специально философских сочинений. Его философская культура проявлялась в его глубокой эрудиции, знании греческих философов и всех современных ему арабо-мусульманских философов, в логике критики и аргументации. Основное острие критики он направлял на фальсафу и её представителей-файласуфов⁷. На эту критику ответил Ибн Рушд (см.: [27]).

Представителями фальсафы были аль-Киндй, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн

Баджжа, Ибн Туфайль, Ибн Рушд и др. Ибн Сина, подобно Аристотелю, был не только философом, но и естественником, врачом, автором знаменитого трактата «Книга исцеления» («Китаб аш-Шифа»). Представители фальсафы не были религиозными философами, хотя имя Аллаха (часто под другими названиями) фигурирует в их сочинениях. Фальсафа находилась в особом положении в раннесредневековой арабской культуре. Она была *только* философией, чего нельзя сказать об иных направлениях и школах арабо-мусульманской мысли данного периода. Фальсафа, к тому же, была более свободной по отношению к религии и теологии. Как отмечает Г.Б. Шаймухамбетов, «философия (*именно фальсафа...*) и теология сосуществовали параллельно, притом философы-профессионалы сознательно отмежевывались от теологов и нередко сами были учёными, естествоиспытателями» [28, с. 64; курсив мой. - А.Х.], как, например, Ибн Сина. Для представителей фальсафы характерен рационализм, который они переняли от изучаемых и комментируемых ими греческих философов и в первую очередь, конечно, от Аристотеля. То, что не согласовывалось с требованиями разума, то ими и не принималось в Коране, в частности, *идея креационизма*.

И если аль-Киндй ещё ставил теологию выше философии, то аль-Фараби фактически перевернул это отношение. «Определение философии и сущность её, – пишет он, – в том, что она есть наука о сущем как таковом» [29, с. 42]. Сущее же организовано по принципу иерархии. А на вершине этой иерархии находится «Первый Единный», а в ещё большей степени – Перводвигатель Аристотеля (см.: [30, с. 174]). Это тот, отмечает аль-Фараби, кто «есть Аллах...» [30, с. 175]⁸ Стало быть, имя «Аллах» здесь не более чем религиозный ярлык для философской категории. Таким образом, можно заключить, что аль-Фараби, этот обарабившийся тюрк, был *наиболее свободным* мыслителем своего времени в ара-

бо-мусульманском мире. Единственной зависимостью, в которой он находился, была зависимость от древнегреческой философии и, главным образом, от Аристотеля, этого «Гегеля античности».

Завершением классической арабо-мусульманской философии является философия Ибн Хальдūна (1332 – 1406). Он не был представителем фальсафы, но и не был представителем религиозной исламской философии. Он был историком, написал огромный исторический труд, «Введение» к которому – «Муқаддима») претендует на статус сочинения по философии истории⁹⁾. Деятельностью Ибн Хальдūна завершается классический период арабо-мусульманской философии.

Заключение

Анализ, проведённый в данной и в предыдущей статьях, показали, что религия как целостный социокультурный феномен вырастает из религарной мироотношенческой модальности. Этим она отличается от теологии, вырастающей из когнитивной мироотношенческой модальности и от философии, представляющей собой развитую до состояния критичности рефлексивную мироотношенческую модальность. Данным положением опровергается концепция Г. В. Ф. Гегеля (и аналогичных ей), согласно которой все мироотношенческие модальности суть модификации когнитивной модальности. Поскольку каждая религиозная философия обладает собственными особенностями, обусловленными не только тем, с какой религией она соотносится, то для её анализа требуется тщательно продуманная методология.

Литература

1 Батищев, Г. С. Тезисы не к Фейербаху // Он же. Избранные произведения. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2015. – С. 400 – 425.

2 Аверинцев, С. С. Теология // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. IV. – М.: Мысль, 2001. – С. 32 – 33.

3 Бердяев, Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Он же. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 229 – 316.

4 Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Он же. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – С. 123 – 165.

5 Фома Аквинский. Сумма Теологии. – Часть I. Вопросы 1 – 43. – Киев Эльга; Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. – 560 с.

6 Чанышев, А.Н. Начало философии. – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 184 с.

7 Швейцер, А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть первая // Он же. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – С. 41 – 79.

8 Рубинштейн, С.Л. Человек и мир. – М.: Наука, 1997. – 191 с.

9 Маркс, К. Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). – Ч. 1 (главы I – VII) // Маркс К. & Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 26. Ч. I. – М.: Политиздат, 1962. – 476 с.

10 Флоренский, П.А. Собрание сочинений. Философия культа. (Опыт православной теодицеи). – М.: Мысль, 2004. – 686 с.

11 Маркс, К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. С приложением // Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. [В 50-ти т.] – Т. 40. – М.: Политиздат, 1975. – С. 147 – 233.

12 Маркс, К. Тетради по эпикурейской философии // Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – [В 50-ти т.] – Т. 40. – М.: Политиздат, 1975. – С. 21 – 140.

13 Соловьёв, В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии. (Сказано на философском диспуте в С.-Петербургском университете 24 ноября) // Он же. Сочинения. – В 2-х т. – Т. 1. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 15 – 18.

14 Кант, И. 1800. Логика. Пособие к лекциям. 1800 // Он же. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 319 – 442.

15 Гегель, Г.В.Ф. Фрагмент системы 1800 // Он же. Философия религии. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 195 – 202.

16 Гегель, Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 526 с.

17 Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Он же. Философия религии. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 203 – 530.

18 Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – [В 3-х т.] – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1994. – 452 с.

19 Гегель, Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Он же. Работы разных лет. – В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 211 – 213.

20 Гараджа, В.И., Митрохин, Л. Н. Философия религии //Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. IV. Т – Я. – М.: Мысль, 2001. – С. 230. Прав. стбц – 235. Лев. стбц.

21 Булгаков, С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.

22 Бердяев, Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Он же. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 13 – 228.

23 Гольбах, П.А. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного //Он же. Избранные произведения. – В 2-х т. – Т. 1. М.: Мысль, 1963. – С. 51 – 711.

24 Бердяев, Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии) //Он же. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). – М.: «Книга», 1991. – С. 3 – 350.

25 Маймон, Моше бен (Маймонид). Путеводитель растерянных. – Иерусалм: Маханам; М.: Гешарим, 2010. – 566 с.

26 Смирнов, А.В. Арабо-мусульманская философия [часть статьи] //Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. I. А – Д. – М.: Мысль, 2000. – С. 155. Прав. стбц – 159. Лев. стбц.

27 Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев: «УЦИММ-Пресс»; СПб.: «Алетейя», 1999. – 687 с.

28 Шаймухамбетова, Г.Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере аль-Фараби) //Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С. 63 – 99.

29 Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля //Он же. Философские трактаты. – Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1972. – С. 39 – 104.

30 Аль-Фараби. Слово о классификации наук //Он же. Философские трактаты. – Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1972. – С. 105 – 192.

31. Газали, Абу Хамид аль. Крушение позиций философов. – М.: Изд. Дом «Ансар», 2007. – 277 с.

32 Ибн Хальдун. Введение (ал-Мукаддима) //Историко-философский ежегодник 2007. – М.: Наука, 2008. – С. 187 – 217.

33 Марх, К. Zur Kritik der politischen Ökonomie. (Manuskript 1861 – 1863). – Тl. 2 // Марх, К., Engels F. Gesamtausgabe (MEGA). – II Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. 3. Text. – Тl. 3. – Berlin: Dietz Verlag, 1977. – С. 330 – 668.

Transliteration

1 Batishchev, G. S. Tezisy ne k Fejyerbakhu //On zhe. Izbrannyye proizvedeniya. – Almaty: IFPR KN MON RK, 2015. – S. 400 – 425.

2 Averintsev, S. S. Teologiya //Novaya filosofskaya entsiklopediya. – V 4-kh t. – Т. IV. – М.: Mysl, 2001. – С. 32 – 33.

3 Berdyayev, N. A. Ya i mir obyektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya //On zhe. Filosofiya svobodnogo dukha. – М.: Respublika, 1994. – С. 229 – 316.

4 Anselm Kenterberyskiy. Proslogion //On zhe. Sochineniya. – М.: Kanon, 1995. – S. 123 – 165.

5 Foma Akvinskiy. Summa Teologii. – Chast I. Voprosy 1 – 43. – Kiyev Elga; Nika-Tsentr; M.: Elkor-MK. 2002. – 560 s.

6 Chanyshev, A. N. Nachalo filosofii. – М.: Izd-vo MGU, 1982. – 184 s.

7 Shveytser, A. Upadok i vozrozhdeniye kultury. Filosofiya kultury. Chast pervaya // On zhe. Blagogoveniye pered zhiznyu. – М.: Progress. 1992. – S. 41 – 79.

8 Rubinshteyn, S. L. Chelovek i mir. – М.: Nauka, 1997. – 191 s.

9 Marks, K. Teorii pribavochnoy stoimosti. (IV tom «Kapitala»). – Ch. 1 (glavy I – VII) //Marks K., Engels F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – Т. 26. Ch. I. – М.: Politizdat, 1962. – 476 s.

10 Florenskiy, P. A. Sobraniye sochineniy. Filosofiya kulta. (Opyt pravoslavnoy teoditsei). – М.: Mysl, 2004. – 686 s.

11 Marks, K. Razlichiyе mezhdu naturfilosofiyey Demokrita i naturfilosofiyey Epikura. S prilozheniyem //Marks K., Engels, F. Sochineniya. – Izd. 2-e. [V 50-ti t.] – Т. 40. – М.: Politizdat, 1975. – S. 147 – 233.

12 Marks, K. Tetradi po epikureyskoy filosofii //Marks. K., Engels, F. Sochineniya. – Izd. 2-e. – [V 50-ti t.] – Т. 40. – М.: Politizdat, 1975. – S. 21 – 140.

13 Solovyev, V. S. Neskolko slov o nastoyashchey zadache filosofii. (Skazano na filosofskom dispute v S.-Peterburgskom universitete 24 noyabrya) //On zhe. Sochineniya. – V 2-kh t. – Т. 1. Filosofskaya publitsistika. – М.: Pravda, 1989. – S. 15 – 18.

14 Kant, I. 1980. Logika. Posobiye k lektsiyam. 1800 //On zhe. Traktaty i pisma. – М.: Nauka, 1980. – S. 319 – 442.

15. Gegel, G. V. F. Fragment sistemy 1800 // On zhe. Filosofiya religii. – V 2-kh t. – Т. 1. – М.: Mysl, 1975. – S. 195 – 202.

16 Gegel, G. V. F. Filosofiya prava. – М.: Mysl, 1990. – 526 s.

17 Gegel, G. V. F. Lektzii po filosofii religii // On zhe. Filosofiya religii. – V 2-kh t. – Т. 1. – М.: Mysl, 1975. – S. 203 – 530.

18 Gegel, G. V. F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. – [V 3-kh t.] – Т. 1. Nauka logiki. – М.: Mysl. 1994. – 452 s.

19 Gegel. G.V.F. Pervaya programma sistemy nemetskogo idealizma // On zhe. Raboty raznykh let. – V 2-kh t. – Т. 1. – М.: Mysl, 1970. – S. 211 – 213.

20 Garadzha, V.I., Mitrokhin, L. N. *Filosofiya religii //Novaya filosofskaya entsiklopediya. – V 4-kh t. – T. IV. T – Ya. – M.: Mysl, 2001. – S. 230. Prav. stbts – 235. Lev. stbts.*

21 Bulgakov, S.N. *Svet nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya. – M.: Respublika, 1994. – 415 s.*

22 Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha. Problematika i apologiya khristianstva //On zhe. Filosofiya svobodnogo dukha. – M.: Respublika, 1994. – S. 13 – 228.*

23 Golbakh, P.A. *Sistema prirody. ili O zakonakh mira fizicheskogo i mira dukhovnogo //On zhe. Izbrannyye proizvedeniya. – V 2-kh t. – T. 1. – M.: Mysl, 1963. – S. 51 – 711.*

24 Berdyayev, N.A. *Samopoznaniye. (Opyt filosofskoy avtobiografii) //On zhe. Samopoznaniye. (Opyt filosofskoy avtobiografii). – M.: «Kniga», 1991. – S. 3 – 350.*

25 Maymón, Moshe ben (Maymonid). *Putevoditel rasteryannykh. – Ierusalim: Makhanaim; M.: Gesharim, 2010. – 566 s.*

26 Smirnov, A.V. *Arabo-musul'manskaya filosofiya [chast stati] //Novaya filosofskaya entsiklopediya. – V 4-kh t. – T. I. A – D. – M.: Mysl, 2000. – S. 155. Prav. stbts – 159. Lev. stbts.*

27 Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzheniye oproverzheniya. – Kiyev: «UTsIMM-Press»; SPb.: «Aleteyya», 1999. – 687 s.*

28 Shaymukhambetova, G.B. *K kharakteristike ontologicheskikh i gnoseologicheskikh osnovaniy ratsionalizma vostochnykh peripatetikov (na primere al-Farabi) //Ratsionalisticheskaya traditsiya i sovremennost. Blizhniy i Sredniy Vostok. – M.: Nauka, 1990. – S. 63 – 99.*

29 Al-Farabi. *Ob obshchnosti vzglyadov dvukh filosofov – Bozhestvennogo Platona i Aristotelya //On zhe. Filosofskiy traktaty. – Alma-Ata: «Nauka» KazSSR, 1972. – S. 39 – 104.*

30 Al-Farabi. *Slovo o klassifikatsii nauk //On zhe. Filosofskiy traktaty. – Alma-Ata: «Nauka» KazSSR, 1972. – S.105 – 192.*

31 Gazali, Abu Khamid al. *Krusheniye pozitsiy filosofov. – M.: Izd. Dom «Ansar». 2007. – 277 s.*

32 Ibn Haldün. *Vvedeniye (al-Muqaddima) //Istoriko-filosofskiy ezhegodnik 2007. – M.: Nauka, 2008. – S. 187 – 217.*

33 Marx, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie. (Manuskript 1891 – 1863). – Tl. 2 // Marx, K., Engels, F. Gesamtausgabe (MEGA). – II Abt. «Das Kapital» und Vorarbeiten. – Bd. 3. Text. – Tl. 3. – Berlin: Dietz Verlag. 1977. – S. 330 – 668.*

Примечания

1. Католическим теологам понадобилось несколько столетий, чтобы хоть как-то сгармонизировать их.

2. Г.С. Батищев писал эти строки примерно в 1974 г., то есть до принятия им православия (1977 г.). В 1980-х годах он в ряде публикаций подвергает критике антропоцентризм, однако лишь в его активной форме. Судя по всему, поняв, что теизм (в частности, православие) подпадает под рубрику пассивного антропоцентризма, он по умолчанию стал объявлять антропоцентризм лишь его активную форму.

3. См. их характеристику: [5, с 25 – 27].

4. У К. Маркса действительно стоит «идеализированной» (idealisirten). См.: [33. S. 347¹¹]. Это, однако, концептуально неточный перевод. «Идеализированный» происходит от слова «идеал», тогда как в данном случае речь идёт об идеализованном, то есть производном от «идеальное» в смысле «Idee».

5. «Философия есть беглая дочь своей матери; но и в странствовании и падении она несёт в себе родные кровь, и черты, и манеры, и в них видится нам религия, и не уйти философии от самой себя» [10, с. 99].

6. И С. Н. Булгаков писал: «Свобода есть нерв философствования» [21, с. 79].

7. Он обвинял представителей фальсафы в неточности переводов сочинений Аристотеля и Платона. «Самыми точными их переводчиками среди арабских философов, – писал он, – являются Абу Наср аль-Фараби и Ибн Сина» [30, с. 33]. На них он и направляет свою критику.

8. Сопоставляя онтологию Аристотеля, неоплатоников и аль-Фараби, Г. Б. Шаймухамбетова пришла к следующему заключению: «Структура мироздания у Фараби... в основном соответствует аристотелевской, но не платоновской...» [28, с. 75]. См. также схематическое изображение этих онтологий (Там же).

9. Фрагменты данного сочинения в переводе А. В. Смирнова см.: [32].

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Александр Александрович Хамидов

профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, Алматы, Қазақстан

Александр Александрович Хамидов

профессор, философия ғылымдарының докторы, бас ғылыми қызметкер, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Aleksandr Khamidov

Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Chief Researcher, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies of the CS MES RK, Almaty, Kazakhstan