

История философии религии в пространстве трилеммы

В.К.Шохин

Автор развивает концепцию истории философии религии исходя из сопоставления всех трех ракурсов видения ее предметности у историков философии – (1) в широком смысле (как философии-в-религии), (2) в узком (как философии-о-религии) и (3) в обоих смыслах (как того и другого). Демонстрируется логическая несостоятельность моделей (1) и (3) и вносятся фактические уточнения в единственно верную модель (2). Периодизация философии религии дается в обратной перспективе (от последующего к предыдущему) – от ее современного состояния до первых опытов работы с философией-о-религии у античных мыслителей. Ставится и решается вопрос о том, в какой мере можно говорить о ее коррелятах на Древнем Востоке.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религия, философия религии, философия-в-религии, философия-о-религии, критика религии, апология религии, три теологии, деизм, институциональный подход, периодизация.

ШОХИН Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии РАН, ул. Гончарная 12/1, Москва 109240; профессор кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ.

Статья поступила в редакцию 16 марта 2018 г.

Цитирование: *Шохин В.К.* История философии религии в пространстве трилеммы // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 60–74.

Эпоха последовательной дисциплинарной организации философии, начавшаяся всерьез в континентальном университетском образовании XVII в. с разделения «первой философии» на общую метафизику (онтология) и метафизику специализированную (рациональная психология, космология и теология)¹, при которой разделы философии стремились инкапсулировать в четко разделенные отсеки, давно уже завершилась. Да и в будущем, под сильным влиянием «слабой мысли» постмодернистов², независимо от того, в какой мере принимаются их игры с супрематизмом в философии³, «философия как строгая наука» вряд ли имеет большие шансы. Тем не менее, в случае с основными традиционными тематическими разделами философии, идентичность их хотя бы самой общей, рамочной предметности мыслится более-менее единообразно. Вряд ли кто-то поставит под вопрос, что предметом онтологии является все-таки сущее (пусть и незаконно, с точки зрения «схолаха постмодернистов» Хайдеггера, воспользовавшееся «забвением Бытия»), эпистемологии – познание, а этики – нравственность. А если взять то, что автор этих строк в свое время обозначил как философия родительного падежа [Шохин 2010^a], вряд ли кто-то усомнится в том, что предметность философии науки составляет наука, философии образования – образование, а философии искусства – искусство.

Не так обстоит дело с философией религии (далее – ФР). Те, кто ее практикуют, очень редко вдумываются в то, что должно быть референтом этого уже солидного по возрасту словосочетания (см. ниже). Обычно принимается как данность, а то и просто не замечается, что одни видят в этом предприятии философское изучение феномена религии, другие – самого устройства божественного мира, а третьи – и того и другого вместе.

Что касается третьей позиции, то она в свое время была оправдана в нашей литературе тем, что в обоих случаях мы имеем дело с видами единого рода — «религиозного знания» [Кимелев 1989, 10; Кимелев 1998, 10]. Автор этих строк по данному поводу в свое время заметил, что аналогичным образом под названием «компьютерного знания» можно было бы объединить знания о том, как составлять компьютерные программы и как лучше продавать компьютеры, «денежного знания» — знания в нумизматике и в брокерском ремесле, «цветочного знания» — исследование растительных клеток и изучение искусства икебаны [Шохин 2010⁶, 205]. А также — что это значит смешивать философию-в-религии с философией-о-религии [Там же, 204] и игнорировать то, что хотя на занятия второй не может не повлиять то, признает ли субъект познания себя чистым продуктом природы или чем-то все-таки большим (как и для менеджера по реализации огртехники небесплезно знать, как она вообще-то устроена), предметы исследования здесь разные.

Задач, которые будут решаться в этой статье, три. Вначале продемонстрировать на конкретных примерах, какие картины истории ФР получаются, когда она трактуется как философское богопознание, как философское исследование религии и как амальгама (сплав) того и другого, затем подвергнуть члены этой трилеммы сравнительному анализу и, наконец, предложить новые уточнения в связи с периодизацией этой истории, осмыслив также, является ли сама ФР предприятием интеркультурным.

1

Генезис и история ФР исходя из трех позиций выписанной трилеммы выглядят следующим образом. Разумеется, в рамках статьи речь может идти только о приближенной выборке. Но то, что из привлекаемых публикаций не так много совсем современных, не случайно: даже в Германии, где всегда превалировал философский «историоцентризм», сейчас значительно меньше интересуются историей ФР, чем раньше⁴, тем менее — в англо-американской среде, где историко-философские интересы были всегда маргинальными. Поэтому в нижеследующем отборе будут широко привлекаться и статьи из философских лексиконов, авторы которых просто «обязаны» представлять историю своего предмета.

1) История ФР как история богопознания предстает уже из самого первого историко-философского труда, посвященного этому предмету. Этоopus философа и теолога Иммануила Бергера «История философии религии, или учения и мнения наиболее оригинальных мыслителей всех времен о Боге и религии, изложенные исторически» (1800 г.). Уже в те далекие времена имела место дивергенция мнений по содержанию обсуждаемой дисциплины, а потому в предисловии автор отказывается от явных определений и «религии» и «философии религии», дабы избежать возражений со стороны тех, кто понимает и то и другое иначе, чем он. Однако никто не сможет возражать — обозначает осторожный Бергер — по крайней мере против того, что основоположение религии составляет идея Божества (как бы оно ни понималось — как единое или множественное, абстрактное или конкретное), и потому все мыслители, у кого он обнаруживает эту идею, идут у него по разряду «теистов», включая даже Эпикура. А потому — делает он уже более решительный шаг — под историей ФР следует понимать историю теологии (в самом широком смысле) [Berger 1800, II]. В полном соответствии с этим его исторический очерк начинался с «историко-философского исследования основоположных идей в религиях древнейших народов» у евреев, халдеев, финикийцев, египтян, греков вообще и «теологов-поэтов» в частности, а завершался «историей новой философии религии» у первых независимых мыслителей в лице скептиков Монтеня и Шаррона⁵ и до самой критической философии Канта. Бергер, однако, выделял определенные стадии религиозной мысли: религиозные идеи все имеют «философское происхождение в том смысле, что возникают через размышление», следовало различать те, которые были передаваемы через традицию, и те, что стали плодом свободного размышления над религией, и они-то и образуют «собственную историю философии религии» [Ibid., IV-V].

Удивительно, но точно те же «основоположения» без труда обнаруживаются и 150–200 лет спустя в аналитической традиции, для которой ФР тождественна в большинстве случаев философии-в-религии (с той разницей, что они в этом случае там вообще не

осмысляются). Так, в статье Г.-Д. Льюиса «История философии религии» для авторитетной многотомной философской энциклопедии Пола Эдвардса (1967 г.) вполне в духе Бергера (о котором Льюис вряд ли и слышал) утверждалось, что историю ФР следует рассматривать исходя из того, что религия всегда имела когнитивную природу (а ритуал предполагал веру в посмертное существование), но с VIII—IV вв. до н.э. (речь идет, конечно, об «осевом времени» К. Ясперса) кристаллизуется философская мысль «очень эксплицитного типа», включая и философскую рефлексию на предмет религии [Lewis 1967, 276]. Это подтверждается для Льюиса тем, что в древних Упанишадах формулируется общечеловеческая интуиция космического всеединства, идея взаимозависимости частей и целого, а также наличием в них таких «великих речений», как «Ты еси То», «Не это, не это», и эксплицитной аргументации, очень близкой к современным дискуссиям о религии (это утверждение, правда, ничем не подтверждается), размышлений о социальном служении и сострадании (также ничем не подкрепляется). [Ibid., 276—277]. Дальнейшие шаги ФР автор статьи обнаруживает в понятии Дао и единстве неба и земли у китайцев, в «тайне трансцендентного существа» (тайна эта не конкретизируется) и в критике древних метафизических позиций (в духе неопозитивизма) у буддистов [Ibid., 277], а при переходе к грекам обнаруживается, что понятия «ФР» и «философия вообще» для Льюиса просто взаимозаменяемы, так как утверждается, что для греков основная проблема ФР лежала в поле дискуссий о том, един мир или множествен [Ibid., 278]. Завершается же его очерк современной философией религии, в которую вошли взгляды основателей прагматизма Пирса и Джеймса, критика религиозных верований в неопозитивизме и ответ на эту критику. Вопрос о том, не должна ли ФР — будь то древняя или новая — включать размышления и о самой религии, у автора не поднимается.

А в статье У. Олстона (одного из трех столпов «реформатской эпистемологии») для никак не менее (если не более) авторитетной и тоже многотомной «Рутледжской энциклопедии по философии религии» (1998 г.) «...философия религии включает в себя любое философское обсуждение вопросов, исходящих из религии. Оно прежде всего состоит и состояло в разъяснении и критической оценке фундаментальных верований и понятий той или иной религиозной традиции» [Alston 1998, 238]. А более конкретно ФР отождествляется уже не с религиозной философией, но с философской теологией [Ibid., 239], которая начинается с того времени, когда Платон в «Законах» инаугурировал процесс обеспечения Бога философской аргументацией [Ibid., 240] и обратил внимание на то, что отрицание божественного мира не может не сказаться на стабильности социального порядка. История ФР распределяется здесь по отдельным «кластерам», как, например, прослеживание истории космологического аргумента в пользу существования Божества от Платона с Аристотелем до современного автору «дружественного атеиста» Уильяма Роу. Аналогичным образом от древности до современности прослеживаются и другие основные области философской теологии, как ее понимает автор: остальные аргументы в пользу существования Бога, божественные атрибуты, проблема происхождения зла, антропология (посмертное существование и свобода воли), религия и этика, основные категории религии (вера, спасение, творение и т.д.), божественное действие и эпистемология религиозной веры — от Тертуллиана до Алвина Плантинги.

Этот же «сплошной подход» характерен для подачи материала во многих антологиях по ФР, в которых вопрос о ее генезисе и эволюции, как правило, и не ставится, так как очевидно, что она совпадает с решением теологических вопросов в любой период развития философии. Этот историко-философский нигилизм находят наглядное выражение, например, в «Оксфордском руководстве по философской теологии», составленном У. Уэйнрайтом (2005 г.), читатель которой предваряется «саморазумеющимся» (как у Бергера) тождеством: ФР = размышления о божественном, которые на Западе восходят еще к Платону и Плотину, а на Востоке представлены «искусными обсуждениями» природы Брахмана и Будды [Wainwright 2005, 5]⁶. В пятитомной «Истории западной философии религии» (2009 г.), выпущенной в Австралии Г. Оппи и А. Тракакисом, эта история разворачивается просто как изложение теологии (в западную включаются также мусульманская и иудейская) и атеологии от досократиков до наших дней. Издание имело

очень большой успех у читателя, вероятно, и вследствие того, что авторы старались не перегружать его методологическими рассуждениями, сосредоточившись не на том, что должно составлять предмет ФР (и в современности и, соответственно, в истории), а на том, чтобы их произведение стало тематическим слепком с «Истории западной философии» Б.Рассела. Аналогии такой «внерефлексивной» подачи материала истории ФР есть и в отечественной историографии⁷.

В итоге можно сказать, что при данном подходе генезис и история ФР совпадают с таковыми для философии вообще, поскольку она и на самом деле никогда не проходила мимо божественного, так или иначе утверждая, осмысляя или отрицая его. Отдельной истории у нее не было и нет.

2) Другая история ФР предстает из «амальгамной модели» — когда она складывается из истории философии-в-религии и философии-о-религии вместе. Ее «модуль» можно было записать как различение этой истории в широком и узком смыслах.

Данное раздвоение понятия было легитимировано в Германии в XIX в. Об этом свидетельствует уже то, что в знаменитом «Словаре философских понятий» Рудольфа Эйслера (второе издание — 1904 г.) было прописано, что «история философии религии в широком смысле (*im weiteren Sinne*) есть история философии вообще», а «в более узком смысле» (*im engeren Sinne*) философы, ее практикующие, делятся на тех, кто работает «спекулятивно», с историческими, генетическими и психологическими методами, и наконец, с эмпирическими; см.: [Eisler web]. Для XX в. также характерно выписывание этой дифференциации. Согласно Йозефу Метцу (1963 г.), поскольку в любой философии, которая есть рефлексивно-методическое самопонимание человека в горизонте трансцендентально-априористического рационализации бытия, уже присутствует и ФР, по крайней мере в начальном и нетематизированном виде, то имплицитно ФР существует в европейской философии уже изначально. Однако как самостоятельная область философии она формируется уже сравнительно поздно — вначале в эпоху так называемого рационализма (здесь Метц называет Спинозу), а затем в эпоху Просвещения с его «специфической идеей религии» (здесь он называет Лессинга) [Metz 1963, 1191].

Прямым текстом об этом писал и Конрад Файерайс, автор, вероятно, самой солидной с источниковедческой точки зрения и продуманной из существующих по настоящее время истории ФР «Перечеканка естественной теологии в философию религии: духовная история Германии XVIII века» (1965 г.). «Философско-религиозное мышление столь же древнее, как человеческая история, — начал он свой труд, — но философия религии как наука не старше эпохи Просвещения» [Feiereis 1965, 1]. От того мышления, которое столь древнее, как человеческая история он, правда, абстрагировался, сосредоточившись всецело на «философии религии как науке». Для ее становления в этом качестве требовалось два основных фактора — эмансипация естественной теологии от теологии богооткровенной с одной стороны, и от метафизики — с другой. Начала первой эмансипации возводятся Файерайсом к труду испанского философа и врача Раймунда Сабунде «Естественная теология» (1496 г.), где эта дисциплина трактуется как «первая книга», данная человечеству Богом (она же «книга природы») и вполне достаточная для богопознания и спасения, тогда как Писание — уже вторая, которая, в противоположность первой, может быть неправильно перетолкована. Примером второго дистанцирования может служить трактат по пневматологии И.Шарфа (1629 г.), автор которого настаивал, что учение о Боге и интеллигенциях (бесплотные силы) составляет самостоятельную науку, которая может быть обособлена от метафизики. Третий исток ФР Файерайс усматривает в размышлениях о самой религии Николая Кузанского в его сочинении «О мирном единстве веры» (1453 г.), где впервые единой «религии» противопоставляется множество «культур», а потому и впервые ставится вопрос о религиозном разнообразии и о критериях «единой истинной религии» (который был для средневековья самоочевидным) в контексте этого разнообразия. Еще один фактор, способствовавший становлению ФР «как науки», Файерайс видел в трактовке Томазо Кампанеллы в «Городе солнца» (1623 г.) христианства как «естественной религии», а таинств как лишь средств следования законам природы. Для Лейбница разум — судья веры, а Иисус Христос — «санкционер» естественной религии —

универсальной религии разума; у его же ученика Вольфа «естественная теология перечеканивается в естественное учение о религии, из философской дисциплины возникает мировоззрение» [Ibid., 7–14, 20–21].

Но основная часть труда Файерайса посвящена детальному анализу этого процесса «перечеканки» (Umprägung) естественной теологии в философию религии, основной вклад в который был внесен преваляровавшими течениями немецкой религиозной мысли XVIII столетия – «леворадикальной» неологией (И. Эрнести, И. Спалдинг, И. Землер), либеральным протестантизмом (от И. Трёлльнера до Г. Клемма)⁸, классиками просветительства (от А. Баумгартена до Г. Лессинга), их консервативными оппонентами (И. Гаман, И. Гердер) и Кантом. Но собственный «переход от философского учения о религии к ФР» [Ibid., 152] документируется текстами первых кантианцев (К. Хайденрайх, К. Политц, Л. Якоб). Не осуществился бы он без католических оппонентов просветительства (Ф. Ноймайр, М. Герберт, П. Газзанига), которые отстаивали необходимость религии богооткровенной. Специальное внимание Файерайс уделяет наследию венского иезуита Зигмунда фон Шторхенау, который ввел сами термины для новой дисциплины – вначале die Philosophie der Religion (1772 г.), после Religionsphilosophie (1784 г.), которые и были введены в «широкий философский оборот» кантианцами.

Влияние Файерайса отчетливо ощущается в континентальной историографии. Например, внекофессиональный теолог Х.-И. Адриансе в сборнике «От христианства: статьи и доклады по философии религии» трактует его «перечеканку» в смысле появления философии религии в результате разложения естественной теологии [Adrianse 1995, 1]. Прямо ссылался на него и Й. Шплетт, утверждая, что хотя интерес к религии как таковой восходит еще к началам философии, до Нового времени, фактически до XVIII в., ни о какой ФР не могло быть и речи. Он связывает ее становление, правда, с другой «дислокацией» – со смещением от теоцентризма к антропоцентризму. Для того, чтобы апеллировать к рациональности в освоении религии философская мысль должна была пойти на «развод» с фундаментальным ее измерением – с авторитетом и традицией (даже Гегель несмотря на свой теоцентризм настаивал на том, что «теория Бога» не может быть постигнута и эксплицирована без «теории религии») [Splett 1998].

В англоязычной философии «теория двойственной истины» об истории ФР разрабатывается значительно меньше, но ее следы здесь также вполне различимы. Так, М. Джордан (1995) начинает ее обзор с трех подходов к религиозным материям у досократиков, уделяет внимание Платону, Аристотелю, Филону Александрийскому, неоплатоникам, ранним христианским апологетам александрийской школы и доходит до «Диалогов о естественной религии» Юма, которые обычно трактуются как «хартия новоевропейской ФР» [Jordan 1995, 762]. Однако он подчеркивает и то, что сам термин «ФР» и близкие к нему были выработаны к концу XVIII в. в качестве замещения прежней «естественной теологии» [Ibid., 759] (хотя он не ссылается на Файерайса, рецепция здесь – возможно, опосредованная – очевидна). Поэтому Джордана можно вполне дочитать таким образом, что были две ФР – древняя, занимавшаяся богопознанием, и новая, занимавшаяся самой религией. Зато Э. Лонг, автор книги «Западная философия религии 1900 – 2000 годов», прямо указывает, что хотя философская рефлексия на предмет религии столь древняя как сама философия, словосочетание «ФР» начало употребляться «сравнительно недавно», и становление данной дисциплины ассоциируется, прежде всего, с писаниями Юма, Канта и Гегеля. Правда, в прямом противоречии с этим, но вполне в духе аналитической традиции, он тут же «вспоминает», что предметность этой дисциплины составляет богопознание (аргументы за и против существования Бога, божественные атрибуты, проблема зла и т.д.), и потому второй генезис ФР мыслится им как дистанцирование религиозной философии от конфессиональной теологии, авторитета и Откровения [Long 2000, 1].

В России идея раздвоенной истории ФР всегда пользовалась особой симпатией. Еще профессор Киевского университета прот. Николай Боголюбов, издавший первый систематический труд по предмету «Философия религии» (1916 г.) утверждал, что хотя всякая религия на определенной стадии стремится «принять философскую окраску» и само философское мышление особенно на ранней стадии «находится в зависимости от религии», в значении «философской науки о религии» ФР в древности возникнуть не могла (тогда

она предстает в виде «теософии» или религиозной философии), и это происходит лишь в Новое время [Боголюбов 1916, 24], когда религия обособляется от общественной жизни, а наука начинает осознавать свою самостоятельность по отношению к самой религии [Там же, 27]. Сам термин «ФР» по его прикидкам входит в употребление лишь в последнее десятилетие XVIII в., и как «особая наука о религии» она обязана своим появлением кантовской философии. Историческая схема Боголюбова фактически воспроизводится в монографии Ю.А. Кимелева «Философия религии: систематический очерк»: если ФР «в широком смысле» существует столько, сколько сама философия, то условия для ее становления «в узком смысле» складываются только в Новое время и они мыслятся примерно так, как у Боголюбова. Хотя конкретные создатели этой «второй ФР» не указываются поименно, исходя из того, что он перечисляет в связи с ней философов в определенной последовательности — Спиноза, Кант, Гегель — вполне можно представить, как он хронологизирует ее стадии. Отличие от Боголюбова в том, что Кимелев по-другому идентифицирует ФР в широком смысле: преимущественно под ней понимается философская теология [Кимелев 1998, 16–18]. Но и здесь фактически различаются «два смысла»: в широком смысле «широко смысла» речь идет, как можно понять, о традиционной теологии, в узком — об опытах создания учения о Боге сугубо философскими средствами [Там же, 12–13, 15–16].

Раздвоение генезиса ФР широко задействовано и в учебной литературе. В одном из достаточно авторитетных пособий ФР как любая философская рефлексия по поводу религии восходит к рассуждениям о богах в античности (у Ксенофана, Демокрита, Эпикура и Цицерона), а ее автономизация и тематизация — к Новому времени, и считается как бы по умолчанию, что ее основоположниками были Спиноза «или» Юм, тогда как свое окончательное оформление на начальной стадии она получила уже в немецкой классической философии, когда была выявлена ее основная предметная структура — осмысление религии и ее места в культуре, ее происхождения и взаимоотношений с другими формами освоения мира [Красников, Гаврилина, Элбакян 2003, 8]. Согласно другому учебнику, религия была предметом философии всегда, а предметом специальной дисциплины стала не ранее XVIII в., конкретно начиная с Юма (почему именно с него, не разъясняется) [Яблоков 2000, 11–12]. В третьем утверждается, что «...прежде чем стать особой философской дисциплиной... философия религии присутствовала в любом философском построении, проявляющем бытие сущего в целом» [Губин, Сидорина 2003, 616], тогда как никак не может быть случайностью, что сам термин появляется лишь в XVIII в. Теория двойственной истины в отношении к философии религии прочно закрепилась и на страничках Интернета⁹.

3) Опыты возведения генезиса ФР к началам «философской науки о религии» в Новое время, вне всяких оговорок в связи с «ФР в широком смысле», также достаточно основательно представлены в литературе по предмету.

Из англоязычных историков философии следует выделить прежде всего Джеймса Коллинза, чья монография «Возникновение философии религии» (1967 г.) пользуется и в настоящее время немалым авторитетом. Основная подготовительная работа для становления ФР как дисциплины была осуществлена в XVII в.: скептики использовали теологические контрверсии и религиозные войны для проблематизации «человеческой ценности» религии, Спиноза рассматривал библейскую религию как человеческое достояние, проходившее исторические стадии, Герберт из Чербери (1583–1648) выделил основания естественной религии, а Лейбниц пытался найти в «философских началах» гармонизирующий центр обеспечения религиозной унификации и организации мира [Collins 1967, IX]. Однако основные события пришлось на отрезок с 1730 по 1830 гг., в течение которых Юм, Кант и Гегель заложили основы философских теорий религии Нового времени: «...с ними философия религии приходит в возраст и занимает свое место среди базовых частей философии» [Ibid., VIII]. Среди проблем, с которыми работала эта начальная ФР, Коллинз выделял сам характер отношения философии к религии, соотношение философской рефлексии и религиозной веры, осмысление этики в религиозно-философском контексте [Ibid., 351–422]. Майкл Уэстфал (2004 г.), следуя Коллинзу, выделяет те же самые ключевые фигуры,

уточняя, что смещение философского интереса от Бога к религии было определяющим для становления той дисциплины, которая в виде ФР развивалась в Европе от Юма до Ницше [Westfall 2004, 111]. Очень значительное место в ее непосредственной предыстории принадлежало «деистическому проекту», который направлялся просвещенческой мотивацией в виде «когнитивной заботы» об автономии всеобщего человеческого разума, политической заботой о веротерпимости, а также антиклерикализмом, стремившимся лишить церковь и когнитивного и политического авторитета. Именно деисты, различая «хорошую» религию и «плохую», сделали больше, чем кто бы то ни было, для выяснения природы религии как таковой [Ibid., 112]. Резкий «отрыв» новоевропейской ФР от предыдущих стадий осмысления религии подчеркивал и Пол Гриффитс в статье «Сравнительная философия религии». Как бы ни трактовать само словосочетание *philosophy of religion* (как объектную генитивную конструкцию – религия как предмет философии, или как субъектную – философские проблемы, исходящие из самой религии [Griffiths 1995, 615], оно предполагает понимание религии как некоего родового единства, имеющего видовые деления (христианская религия, буддийская религия и т.д.), но сама эта идея религии как родового понятия была совершенно чужда и античности и средневековью. Хотя она обнаруживается уже у Николая Кузанского и Герберта из Чербери, «центральной темой и стандартным допущением» она становится у Спинозы, Локка и Лейбница, а «организующим принципом» – у тех же Юма, Канта и Гегеля [Ibid., 616]¹⁰.

Континентальных историков ФР этого направления я бы разделил на тех, кто придерживается при самом узком подходе «широкого узкого» и «узкого узкого». Первые ставят акцент на подготовке оформления данной области философии в Новое время, вторые – на его завершении в эпоху Просвещения.

Среди «широких из узких» я бы выделил Ганса Киппенберга. Он видит корни ФР уже в этимологизации самого термина *religio* у Цицерона (от *ge* + $\sqrt{\text{leg}}$ = «сознательно рассматривать» богопочитание) и в альтернативной концепции христианского богослова Лактанция (от *ge* + $\sqrt{\text{lig}}$ = «связывать» человека с Богом), поскольку в обоих случаях имело место осмысление «правильной» религии, противопоставляемой в первом случае предрассудкам и магии, во втором – «ложной связи» человека с ложными богами. Испытание того, что есть истинная религия, сохраняет всю значимость не только для средневекового осмысления религии, но и в Новое время, когда философы начинают работать – в противоположность и теологам и атеистам – с религией «нейтральной», могущей быть «рационально обеспеченной». Другой важнейший фактор становления ФР – различие религии как общественной институции и как внутреннего дела индивида. Первым религию на серьезную философскую повестку дня поставил Гоббс с его различием «государственной религии» (*confessio*) и «частной религии» (*fides*), которые располагаются в сферах, соответственно, права и истины и политики и нравственности (при этом Гоббс отдавал предпочтение первым) [Kippenberg 1999, 1174–1175]. Следующую «эпоху» в истории ФР составил Юм, решительно разведя в своей «Естественной истории религии» (1755 г.) два начала религии – ее «основание» в человеческом разуме и «происхождение» в человеческой природе. Именно юмовская ФР задала новое, считает Киппенберг, направление будущему осмыслению религии, заложив основание ее антропологического объяснения [Ibid., 1175]. Третьей решающей фигурой в истории ФР выступает Руссо, у которого «истинная религия» становится религией сердца, тогда как две другие – естественная религия философов и богооткровенная теологов – относятся к ложным¹¹. Руссо был очевидным оппонентом Гоббса – и в реабилитации религии как инстанции совести, и в концепции гражданской религии (подразумевается заключительная глава трактата «Об общественном договоре»), которая способна разрешить дилемму религии общественной и индивидуальной и зиждется на очень простых обязанностях по отношению к Богу и ближнему [Ibid., 1175–1176]. Дальнейшие основные фигуры ранней истории ФР – Кант, Гердер и Шлейермахер.

А вот к «узким из узких» историкам ФР я бы смело отнес француженку М. Симон, издавшую книгу «Философия религии в работе Шлейермахера», из которой им-

плицитно следует, что ФР не возникает ранее XVIII в. (первые фигуры – Юм, Руссо и Кант). Это предположение подкрепляется уже ее эксплицитным разграничением понятий *philosophie de religion* и *philosophie religieuse*, которое «экземплифицируется», в частности, сопоставлением воззрений на Провидение у Лейбница со взглядами Августина и Аквината, а также рассуждениями о христианских догматах у Мальбранша и Беркли [Simon 1974, 332–333]. То, что и некоторые другие французские философы религии считают, что их предмет восходит к XVIII в., следует из сборника статей «Мыслить религию: исследования по философии религии», чей составитель Ж. Грейш ссылается в этой связи на Коллинза и Файерайса [Greisch 1991, 6], а с Грейшем солидаризируется Н. Депра [Depraz 2003, 27]. Среди немецкоязычных авторов этого направления можно выделить уже С. Хольма, который отказывал ФР в самостоятельном существовании до «Религии в границах одного разума» Канта (1794 г.) [Holm 1960, 11] и В. Шпанна, настаивавшего на том, что своим происхождением ФР обязана тому «смещению» в теологии XVIII в., вследствие которого она, утратив в целом авторитет своей «космологической» составляющей, пыталась компенсировать эту утрату «культурно-антропологической теорией религии» [Spann 1996, 261].

2

Оценивая эти три линзы для рассмотрения истории ФР, есть всякий смысл обратиться к апробированному в логике методу остатков. Из них первая линза, которую можно записать в виде уравнения «ФР = философия + религия = религиозная философия = философские обоснования религиозных верований», дает самую простенькую, а потому и наиболее искаженную картину этой истории. Она, конечно, сойдет для обывателя, у которого «всё – синонимы», но если применить к ней метод аналогии, то данная картина не будет отличаться от той, в которой история философии науки оказалась бы историей изучения движения небесных тел, полупроводников или твердого тела, история философия образования – историей учебников по химии, истории или природоведению, история эстетики – историей открытий и атрибуций художественных артефактов и т.д., что антирефлексивно. К тому же данная линза вынуждает умножать сущности без достаточного основания: если, как считают многие аналитические теологи (и атеологи), ФР идентична философской теологии, то и надо называть то, чем они занимаются, историей рациональной теологии, не оглядываясь на соображения политкорректности¹².

Третья линза, конечно, гораздо качественнее, поскольку через нее видно, что ФР имела и собственную историю, не сводимую к общей истории философии, и те, кто с ней работал, совершенно верно определили культурно-мировоззренческие факторы, создавшие условия для кристаллизации специализированной философии-о-религии. И осмысление того, что религий на самом деле много (на деле это действительно был еще один коперниканский переворот, пусть и подготовленный еще в средневековье, в эпохи Аквината и даже Августина), и осмысление причин и последствий религиозных войн, и дифференциация общественной и индивидуальной религиозности, и тематизация у деистов соотношения «естественной религии» и «религии богооткровенной» – все это действительно обеспечило ноэтическое пространство для ФР как области конкретных проблематизаций. Однако общая картина истории ФР оказывается некорректной. И дело даже не в том, что большинству историков ФР этого направления (как и второго) кажется, что основные вещи и здесь, как и везде, создавались только философами первого ряда (Спиноза, Юм, Лейбниц, Кант, Гегель) без проверки величин их вклада и при забвении гораздо менее именитых, но очень значительных «вкладчиков»¹³, хотя бы тех, которых «открыл» великий в своей компетенции Файерайс. «Перечеканка» естественной теологии в ФР, на которой настаивал Файерайс не более возможна, чем «перечеканка» писания од в науку поэтики, писания романов в литературную критику, писания картин в философию искусства и т.п. И то, чтобы одна и та же область философствования на ранних этапах была философией-в-религии, а на более поздних – философией-о-религии, еще менее «связно», чем если бы кто-то предположил, что первая в свое время умерла (как предложил

считать атеолог Х. Адриансе, выдавая желаемое за действительное), чтобы уступить место второй. «Гусеница» и «бабочка» в данном случае живут и развиваются не последовательно, а параллельно¹⁴, и скорее всего, так и будет до конца истории рациональной мысли. Смешанная же картина истории ФР более всего напоминает (мне во всяком случае) того «разнофактурного» истукана, у которого голова была из золота, чрево из меди, а ноги его железно-глиняные (Дан 2:32–33).

Вторая линза имеет преимущества в сравнении с другими двумя не только потому, что оказывается после сказанного предпочтительнее через употребления метода остатков. То, что история ФР должна быть историей философии-о-религии, столь же самоочевидно, как то, что (обратимся к приведенным аналогиям) история философии науки должна заниматься историей изучения языка науки, научных революций, ценностных оснований науки, история философии образования — историей философского осмысления целей, задач, стратегий образовательного процесса, история эстетики — историей рефлексии над категориями прекрасного, возвышенного, вкуса, сущностных характеристик и границ искусства в меняющемся мире и т.д. Исключается при этом и умножение сущностей — посредством дифференциации компетенций «наук о религии и наук о духе». Единственная претензия, которую можно предъявить историкам ФР этого направления, состоит в том, что ранние и исключительно продуктивные стадии философии-о-религии (прежде всего античная) ими, как правило маргинализируются без достаточных оснований. То, что Киппенберг обратил внимание на древнюю дискуссию об этимологии термина *religio* и на значимость понятия *vera religio*, составляет исключение из правила, и вклад древности и средневековья в эту область рефлексии был гораздо значительнее, чем он может показаться в «оптике» Нового времени¹⁵.

Еще в античности выкристаллизовались те три философских подхода к религии, которые из ФР не ушли и в настоящее время и вряд ли уйдут куда она существует. Философия по отношению к религии реализовала и программу критики религии и ее натуралистической деконструкции (софисты Продик и Критий, Демокрит, Евгемер Мессинский, Феодор Атеист, Лукреций Кар), и программу ее апологии (Платон, Цицерон, Плутарх из Херонеи, Секст Эмпирик) и программу создания «философской религии» (Эпикур и его последователь Филодем из Гадары, схолярхи стоиков Клеанф и Хрисипп). Гениальность Цицерона видится в том, что он не только предложил знаменитую этимологизацию слова *religio*, но и в том, что развил в применении к религии «бифуркацию» сущего и должного (именно в этом контексте и следует рассматривать его этимологизацию¹⁶), а также представил возможно первые в истории мысли дефиниции самого феномена религии¹⁷. Великим по значимости достижением античной мысли была и знаменитая схема *theologia tripartita* — дифференциация трех теологий (поэтов, философов и чиновников), которая на деле означала выделение трех базовых уровней религии — нарративного, доктринального и культового. Эта классификационная модель была, возможно, впервые намечена названными схолярами стоиков, которые стремились создать «философскую религию», но ее разделяли, как показал ведущий исследователь этой схемы, и другие античные школы, включая эпикурейцев и скептиков [Lieberg 1973, 106–107]. Заслуга ее «ученой популяризации» принадлежала великим эрудитам Квинту Муцию Сцеволе (140–82 гг. до н.э.) и Марку Теренцию Варрону (116–27)¹⁸, и в ней уже различимы те мыслительные ходы, которые по мнению наиболее компетентных историков ФР и привели к ее становлению как философской дисциплины — и критика «народной религии», и «религия философов» как прообраз «естественной религии», и разграничение религии государственной и частной. Если же взять базовые топосы философии-о-религии системно, то мы обнаружим, что античность уже знала изыскания и о происхождении религии, и о ее сущностных характеристиках (которые выясняются у Цицерона и в дефиниции и в этимологизации понятия *religio*), и о ее универсалиях (таких как богопочитание, благочестие, вера), и о месте религии в обществе, и о происхождении атеизма (как отрицания религии¹⁹). Пожалуй, единственное, что мы здесь не находим, хотя и очень важное — это осознание значимости религиозного разнообразия (которая была

открыта, как мы знаем, только в эпоху гуманизма), определяющее целый ряд топов, которые, на мой взгляд, должны быть неотделимы от современного проблемного фонда этой философской дисциплины (типологизация религиозных мировоззрений, классификация религий, диверсификация религиозных «отношений к другому» и т.д.).

3

Наличие серьезных проблематизаций современной ФР на ранних стадиях философско-религиозной рефлексии подтверждает то хорошо известное, что философия в отличие от эмпирических наук развивается не линейно, но по траектории «вечного возвращения» не только к одним и тем же вопросам, но и к ответам на них, вследствие чего сколь угодно древнее во времени наследие может быть востребовано «любой современностью». Поэтому периодизация истории ФР должна, как мне представляется, ориентироваться не столько на «материю» этой рефлексии, сколько на ее «формы».

В свое время я предложил институциональный подход к этой периодизации, предпочтя начать ее с конца. Концом пока что является наша современность — эпоха, когда ФР является одной из признанных составляющих на общем рельефе основных философских дисциплин. Решающую редакцию этого своего системного статуса ФР приобрела у Гегеля в «Энциклопедии философских наук» (последнее прижизненное издание — 1830 г.), в которой она попала в подраздел «философии духа»²⁰, но отдельно была представлена в «Лекциях по философии религии» (первое посмертное издание 1831 г.). Непосредственно предшествующая этому стадия начального включения ФР в систему философских дисциплин приходится на начало XIX в., хотя первый проект этого включения — в систему наукоучения у Фихте — относится к чуть более раннему периоду. Далее, для того, чтобы философская дисциплина могла приобрести системный статус, она должна была обрести собственный статус дисциплинарный, и этот отрезок можно хронологизировать в точных границах между 1772 г. (первое издание «Философии религии» З. фон Шторхенау) и 1800 г. (первая «История философии религии» И. Бергера — см. выше)²¹. Две предшествовавшие стадии развития философско-религиозного дискурса можно обобщить как «дорефлексивные»: данный господин Журден еще не знал, что он говорит «философско-религиозной прозой», хотя и говорил ею. Период, условно располагаемый с 1600 г. по 1772 г., я в свое время назвал ранней религиологией, а с середины I тыс. до н.э. (начиная с Ксенофана Колофонского) по XVII в. — проторелигиологией [Шохин 2010, 252–253]. Тогда я различал их исходя из того, что в древности, средневековье и в эпоху гуманизма философское осмысление религии осуществлялось как бы контекстно (при решении более общих философских задач), а в Новое время более тематизированно. Сейчас я бы поставил акцент на том, что философские изыскания о религии были в Новое время и эпоху Просвещения значительно более практически мотивированы (вопросы о веротерпимости, о религиозной плюральности, дискуссионное поле, созданное концепциями «естественной религии»), как бы интенционально нагруженными в сравнении с предшествовавшими.

Последний вопрос, которого хотелось бы здесь коснуться, — не стоим ли мы на почве чисто консервативного и очень немодного сейчас евроцентризма, соотнося все эти стадии лишь с европейской культурой? Такое подозрение тем более кажется правомерным, что в некоторых культурах Востока сама религия занимала значительно большее место, чем в культуре античной. Думается, однако, что те условия, которые историками ФР правильно выделялись как определяющие для ее становления в Новое время, из которых главными были отделение государств от церкви, религии «частной» от «общественной», а философии от религии (см. выше), на Востоке отсутствовали, а именно эти «дистанцирования» были необходимы для развития философии-о-религии (для философии-в-религии в них никакой нужды не было). Поэтому в древней Индии и Китае мы имеем помимо «размазанных параллелей» самому термину *religio* (как обозначающему четко выделенную из других сферу человеческой жизнедеятельности)²² лишь единичные параллели в критических оценках и осмыслении происхождения традиционной религии. Едва ли не самая интересная из них предстает из древней буддийской «Брахмаджала-сутты», где почитание Брахмы подвергается не только сарказму, но и деконструкции. Составитель сутты видит источ-

ник веры в него в заблуждениях некоторых аскетов, которые «неправильно вспоминают» (используя психотехнику) свои прежние рождения, доходя в этих меморизациях лишь до иллюзии своих «сансарных предков» в виде того, что они были созданы неким Первосуществом (тогда как «на самом деле» это существо лишь обосновалось раньше них в пустовавшем «дворце Брахмы» после очередного разрушения мира²³). Однако дальше этого «диагноза» (напоминающего и архетипы коллективного бессознательного, и выросшую из них теорию пренатальных состояний) буддисты не пошли, скорее всего, потому что традиционная религия (как область «быта») их мало интересовала, а в собственной они искали реальных результатов, а не структурных элементов²⁴. Тематического же осмысления самого феномена религии и соответствующего ему понятия Древний Восток (ни Ближний, ни Дальний) не знал.

Примечания

¹ Подробно об этом см. [Шохин 2015].

² Термин Джанни Ваттимо, соотносимый со слабой онтологией, означающий постметафизическое после «разрушения метанарраций» — на деле общезначимой рациональности — и представляющее собой культурологический коррелят богословского понятия *kénosis* (добровольное самоумаление Иисуса Христа), на деле — пародию на это понятие.

³ Художественный стиль Казимира Малевича, один из основных трендов беспредметного искусства, культурно-типологическая связь с которым философской беспредметности постмодернизма не вызывает сомнений.

⁴ Об этом свидетельствует, наряду с прочим, и тот факт, что одно из самых «раскрученных» сейчас немецкоязычных введений в ФР Винфрида Лёффлера (2006 г.) не содержит ни слова о ее истории.

⁵ Пьер Шаррон (1541–1603), ученик Монтеня, богослов и моралист, отстаивавший истинность христианства и католицизма, но близкий одновременно к религиозному индифферентизму (считал, в частности, что в претензиях основных религий на эксклюзивную истину трудно разобраться рационально).

⁶ Правда, Уэйнрайт признает, что в ФР включаются рассуждения не только об объекте религиозной веры, но и о ее субъекте, но вскоре об этом как-то забывает.

⁷ Пример дает учебник Л.И. Василенко «Введение в философию религии», автор которого без дальнейших обсуждений природы своего предмета делит его историю на период «длительной традиции теологической мысли», предшествовавший высокой схоластике (без указания, сколь же все-таки длительным он был); период вычленения естественной теологии и в схоластике»; третий период приходится на Новое время и завершается дискредитацией естественной теологии Кантом, а нынешний, «постметафизический», определяется переключением внимания теологии на духовный опыт человека, который соотносит его с трансценденцией [Василенко 2009, 7–8].

⁸ Неология (букв. «новое учение») выделилась из либерального протестантизма, но пошла дальше него. Противостоя атеистам и отстаивая христианство в целом, неологи свободно критиковали Библию и фактически считали факультативной для себя христианскую догматику. О понимании религии как «частного дела» у Землера см. [Шохин 2010⁶, 485–489].

⁹ Об этом свидетельствует крайне малокомпетентная статья «Философия религии» в Википедии, где «широкий смысл» и «узкий смысл» на сегодняшний день закреплены уже *de jure*.

¹⁰ К сожалению, автор ничем не документирует этот в высшей степени сильный тезис.

¹¹ Это неверно, так как важнейший религиозно-философский текст Руссо «Исповедь савойского викария» из романа «Эмиль» (1762 г.) не оставляет сомнения в том, что для его автора естественная религия была единственно верной и самодостаточной. Ср., к примеру, следующий завет викария: «Созерцайте зрелище природы, прислушайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что еще могут сказать нам люди? Их откровения только искажают Бога, наделяя Его человеческими страстями» [Руссо 1913, 290].

¹² Эти соображения обуславливаются тем, что, как кажется «философским теологам», во все более секуляризирующемся обществе более академично, нейтрально и «прилично» называть теологию (пусть и философскую) ФР.

¹³ При всей резонансности выпадов Спинозы против Библии и традиционной естественной теологии и всей значимости фигуры Лейбница (и Вольфа) в истории рациональной теологии, их конкретное участие в осмыслении феномена религии и его измерений мне во всяком случае не известно.

¹⁴ Это и не удивительно, поскольку уже Ксенофан Колофонский (ок. 570 — после 478 гг. до н.э.), который, возможно, был первым в истории профессиональным философом (о чем может свидетельствовать приписываемая ему Псевдо-Аристотелем («О Мелиссе, Ксенофане, Горгии», гл. 3–4) логико-диалектическая аргументация, которую никто не приписывает другим досократикам) был одно-

временно и первым критиком религиозного антропоморфизма, и первым теоретиком философского монотеизма.

¹⁵ Надо отдать должное томскому автору С.С. Аванесову, который смог написать последовательный учебник по ФР как философии-о-религии, уделив этимологическим гипотезам Цицерона и Лактанция заслуженное ими место и предваряя это обзором понятия *religio* в различных древних культурах См. [Аванесов 2013, 41–53],

¹⁶ В трактате «О природе богов» (II. 70–72) Цицерон понимает под *religio* и эмпирическое состояние современной ему римской ритуалистической религии с обрядами, ауспициями (толкования птичьих полетов), прорицаниями толкователей пророчеств Сивиллы, гаруспиками (гадатели по внутренностям животных) и т.д. и то, в чем должен состоять эйдос религии – в усердном размышлении и как бы «перечитывании» всего, что касается богопочитания (*omni, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegant* [Cicero 1865, 153].

¹⁷ В раннем двухчастном трактате «Риторика» Цицерон определяет *religio* как то, «...что позоляет людям служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным» (II. 53). А в трактате «О природе богов» (I.117) он, противопоставляя понятие *religio* понятию *superstitio*, которое означает пустой страх перед богами, определяет первое как «благочестивое почитание богов» (*deorum culto pio continentur*).

¹⁸ А заслуга во введении их «трехчастной теологии» в широкий оборот принадлежала бл. Августину как автору знаменитого трактата «О граде Божьем» (Civ. D. IV.27, VI. 5, VII.12). См. прежде всего: [Августин 1906, 312–314].

¹⁹ Если философы-материалисты находили происхождение религии в невежестве, то платоник Плутарх видел в нем исток и атеизма и суеверия; разница в том, что атеистами становятся упрямые и неподатливые, а суеверами – робкие и чувствительные («О суеверии» 1).

²⁰ См. § 18 Введения в «Энциклопедию философских наук», где различаются «I. Логика – наука об идее в себе и для себя. II. Философия природы как наука об идее в ее инобытии. III. Философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего небытия» (ср. платоническая схема пребывания, исхода и возвращения) [Гегель 1975, 103]. При этом, как хорошо известно, религия как предмет помещается на третий, высший ярус наук о духе (область абсолютного духа) – между искусством и философией, воздвигаемый над науками о духе субъективным и объективным.

²¹ Очевидно, что когда пишется история чего-то, это означает, что данное что-то уже прочно введено «в научный оборот».

²² Индийская *дхарма* включает множество значений, помимо того, что можно считать «религией» (закон, норма, нравственное поведение, добродетель, положительный кармический баланс, простой атрибут любой субстанции и т.д.), и вследствие этого данное ключевое слово индийской культуры нельзя считать термином. Есть мнение, что в китайском языке к «религии» ближе всего *цзяо* (ср. обозначения даосизма как *дао цзяо*) [Торчинов 1999, 10–11].

²³ Эти заблуждающиеся верят поэтому в того, кто есть «Брахма, Великий Брахма, всемогущий, самовластный, всевидящий, всеисильный, господин, деятель, создатель, лучший, распределитель жребиев, владыка, отец всего, что есть и что будет» – Дигха-никая I. 17–18. Образ Мироздателя и прямо высмеивается – в лукиановском духе – в тех пассажах «Кеваддхасутты» и «Паттика-сутты», где вышеприведенная характеристика Брахмы влагается в его уста как самооценка (и при всем этом он признает превосходство над ним Будды) – Дигха-никая I. 220–221, III. 29–30 (римские цифры указывают на том, арабские – на страницы нормативного издания серии Pali Text Society).

²⁴ В Китае мы имеем критику конфуцианства – как официальной религии – со стороны натуралистов школы инь-ян, янгистов, даосов. Здесь очень интересные и точные параллели другого порядка: с противопоставлением того, что по природе (*φύσις*) и по установлению (*νομός*) у греческих софистов и натуралистов V–IV вв. до н.э. Народная религия, по их мнению (как и мнению софистов и киников), противоречила всей человеческой природности, а потому и была вредна.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Августин 1906 – Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского. Ч. 3. Киев, 1906 (Aurelii Augustini Opera, Russian Translation).

Гегель 1975 – Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1 Наука логики. М.: Мысль, 1975 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Russian Translation).

Руссо 1913 – Руссо Ж.Ж. Эмиль, или О воспитании. Пер. с франц. М.А. Энгельгарта. СПб: Школа и жизнь, 1913 (Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Russian Translation).

Berger, Immanuel (1800) *Geschichte der Religionsphilosophie oder Lehren und Meinungen der originellsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, historisch dargestellt*, Verlag der Langischen Buchhandlung, Berlin.

M. Tullii Ciceronis (1865) *De natura deorum* Libri tres, Erkl. von G.F.Schoemann, Weidemannsche Buchhandlung, Berlin.

Ссылки – References in Russian

Аванесов 2013 – *Аванесов С.С.* Философия религии. Томск: Томский государственно-педагогический институт, 2013.

Боголюбов 1915 – *Боголюбов Н. прот.* Философия религии. Киев, 1916.

Василенко 2009 – *Василенко Л.И.* Введение в философию религии. М.: ПСТГУ, 2009.

Губин, Сидорина, 2003 – Философия. Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. М.: Гардарики, 2003.

Кимелев 1989 – *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989.

Кимелев 1998 – *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota Bene, 1998.

Красников, Гаврилина, Элбакян 2003 – *Красников А.Н., Гаврилина Л.М., Элбакян Е.С.* Проблемы философии религии и религиоведения: учебное пособие. Калининград: КГУ, 2003.

Торчинов 1999 – *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб: Лань, 1998.

Шохин 2015 – *Шохин В.К.* Как была сделана классическая метафизика? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия, 2015, № 61. С. 41–58.

Шохин 2010^a – *Шохин В.К.* Философии родительного падежа и междисциплинарные исследования // Эпистемология & Философия науки. Ежеквартальный журнал, 2010, Т. XXVI, № 4. С. 53–62.

Шохин 2010^b – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010.

Яблоков 2000 – *Яблоков И.Н.* Религиоведение: учебное пособие. М.: Гардарики, 2000.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 9. P. 60–74

History of Philosophy of Religion in the Space of Trilemma

Vladimir K. Shokhin

The author develops his idea concerning history of philosophy of religion by matching all the three lenses of its vision known in history of this area of philosophy: (1) in the wider sense (as philosophy-in-religion); (2) in the narrower sense (as philosophy-on-religion) and (3) in both senses. It is argued that models (1) and (3) are logically incoherent while model (2) is the only correct one but needs factual amplification. It is in inverted perspective wherein division of philosophy of religion into periods (from the following stages to foregoing) is sketched, i.e. from its contemporary position up to the initial working experiences with philosophy-on-religion in Antiquity. The question is stated and answered, in what degree may we speak about parallels of this philosophy in the Ancient East.

KEY WORDS: religion, philosophy, philosophy-in-religion, philosophy-on-religion, criticism of religion, apology of religion, the three theologies, deism, institutional set-up

SHOKHIN Vladimir K. – DSc in Philosophy, Professor, Chair of the Department of Philosophy of Religion of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, ul. Goncharnaya, 12/1, Moskva, 109240; Professor of Faculty of Theology of St-Tikhon's Orthodox University of Humanities.

Received on March 16, 2018.

Citation: Shokhin, Vladimir K. (2018) “History of Philosophy of Religion in the Space of Trilemma”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2018), pp. 60–74.

DOI: 10.31857/S004287440001354-4

References

- Adriaanse, Hendrikjohan (1995) *Vom Christentum aus: Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*. Kok Pharos, Kampen.
- Alston, William (1998) "Religion, History of Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. VIII. Ed. by E. Craig. Routledge, London & New York, pp. 238–248.
- Avanesov, Sergei S. (2013) *Philosophy of Religion*, Tomsk State Pedagogical University, Tomsk (in Russian).
- Bogolyubov, Nicolai (1915) *Philosophy of Religion*. Kiev, 1915 (in Russian).
- Collins, James (1967) *The Emergence of Philosophy of Religion*. Yale University Press, New Haven, London.
- Depraz, Natalie (2003) "Le corps de gloire. Phénoménologie et religion: une method non-dualiste", *Klarheit in Religionsdingen. Aktuelle Beiträge zur Religionsphilosophie*. Hrsg. von W. Deppert, M. Rehnfeld. Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, pp. 23–42.
- Eisler, Rudolf (1904) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, <http://www.textlog.de/5018.html>.
- (1904) Feiereis, Konrad (1965) *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, St. Benno Verlag, Leipzig.
- Greisch, Jean, comp. (1991) *Penser la religion, Recherches en philosophie de la religion*, Beauschesne, Paris.
- Griffiths, Paul (1995) "Comparative Philosophy of Religion", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by L. P. Quinn and C. Taliaferro, Blackwell, Maiden (MA), pp. 615–620.
- Gubin, Valeriy D., Sidorina, Tatyana Yu., eds. (2003) *Philosophy*, Gardariki, Moscow.
- Holm, Søren (1960) *Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Jordan, Michael (1995) "Religion, history of philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy*. Ed. by T. Honderich. Oxford University Press, Oxford, pp. 759–763.
- Kimelev, Yuri A. (1989) *Contemporary Western Philosophy of Religion*. Mysl', Moscow (in Russian).
- Kimelev, Yuri A. (1998) *Philosophy of Religion: A Systematic Essay*. Nota Bene, Moscow (in Russian).
- Kippenberg, Hans (1999) "Philosophie XV: Religionsphilosophie / Religion", *Enzyklopädie Philosophie*, Hrsg. von H.J. Sandkühler, Bd. 2, Felix Meiner, Hamburg, pp. 1174–1183.
- Krasnikov, Alexander N., Gavrulina, Larisa M., Elbakyan, Ekaterina S. (2003) *Problems of Philosophy of Religion and Religious Studies: A Textbook*. Kaliningrad State University, Kaliningrad (in Russian).
- Lewis, Hywel (1967) "Philosophy of Religion. History of", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Vol. VI, MacMillan, New York & London, pp. 276–285.
- Lieberg, Godo (1973) 'Die "theologia tripertita" in Forschung und Bezeugung', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Rom im Spiegel der neuern Forschung*, Walter de Gruyter, New York, pp. 83–115.
- Long, Eugene (2000) *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1900 – 2000*, Kluwer, Dordrecht etc.
- Metz, Johann (1963) "Religionsphilosophie", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. von J. Höffer und K. Rahner, Bd. VIII, Herder, Freiburg, pp. 1190–1191.
- Shokhin, Vladimir K. (2010) "Philosophies of the genitive case and cross-disciplinary researches", *Epistemology & Philosophy of Science Quarterly*, Vol. 26, No 4, p. 53–62 (in Russian).
- Shokhin, Vladimir K. (2010 b) *Philosophy of Religion and Its Historical Forms (From Antiquity up to the End of the Eighteen Century)*, Alpha-M, Moscow (in Russian).
- Shokhin, Vladimir K. (2015) "How Classical Metaphysics has been made?" *Vestnik of St. Tikhon's Orthodox University of Humanities*, Ser. 1, Theology, Philosophy, Religious Studies, Vol. 61, pp. 41–58 (in Russian).
- Simon, Marianna (1974) *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermache.*, Librarie philosophique J. Vrin, Paris.
- Spann, Wilhelm (1996) "Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 38, Hf. 3, pp. 247–268.
- Splett, Jorg (1998) "Religion (Philosophie de)", *Dictionnaire critique de théologie*. Publ. sous la dir. De J.Y. Lacoste, Presses Universitaires de France, Paris, p. 981–982.
- Torchinov, Evgeniy A. (1999) *Daoism. An Attempt at Description from Historical and Religious Studies*, Lan', Saint Petersburg (in Russian).
- Vasilenko, Leonid I. (2009) *Introduction into Philosophy of Religion*, St. Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow (in Russian).
- Wainwright, William, ed. (2005) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York.

Westpfal, Michael (2004) "The Emergence of Modern Philosophy of Religion", *A Companion to Philosophy of Religion*. Ed. by L. P. Quinn and C. Taliaferro. Blackwell, Maiden (MA), p. 111 – 117.

Yablokov, Igor N. (2000), *Religious Studies: A Textbook*. Gardariki, Moscow (in Russian).