

будь этого юношеского путешествия, не известно, как бы сложилась жизнь писателя.

Жизнь православного христианина – это, своего рода, паломничество, долгий и тернистый путь к обретению веры Божьей. Благодаря поездке в Валаамский монастырь И.С. Шмелев вернулся к своим истокам. Писатель не только узнал и прочувствовал, что такое вера, но и пронес ее через всю свою оставшуюся жизнь. Вера в Бога стала той прочной опорой, которая помогла ему не только выжить в годы скитаний, но и сохранить для будущего поколения душу православного народа: его обычаи, традиции, веру и быт. Таким образом, можно сделать вывод, что именно через жизненные испытания и лишения, горе и болезни, невзгоды и искушения познается истинная суть бытия, значение в жизни человека страдания и Божественного промысла. Познав горечь испытаний, И.С. Шмелев обрел глубокую и непоколебимую веру в Господа.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Пахомий (Брусков), игумен. О паломничестве / игумен Пахомий. Православие и современность. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pravoslavie.ru/43341.html>. – Дата доступа : 15.06.2017.
2. Коренной москвич старой веры. Ко дню памяти Ивана Сергеевича Шмелева / Русская народная линия. Православие. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pravoslavie.ru/38370.html>. – Дата доступа : 15.06.2017.

ОУЭН АНДЕРСОН О ПРОБЛЕМАХ СОВРЕМЕННОЙ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ

*Игумен Ермоген (Панасюк А.Н.)
(Минск, Минская духовная академия)*

Для христианской апологетики идеальным заданием и наиболее актуальной задачей является не только приложение философских знаний для выявления противоречий в нехристианских мировоззрениях, но и обоснование абсолютной истины самого христианского мировоззрения на базе таких рациональных критериев, которые бы разделялись представителями любых мировоззрений.

С этой точки зрения определенный интерес представляют идеи современного американского философа Оуэна Андерсона (Аризонский университет), который провел в своей работе «Очевидность существования Бога» [1] (так мы перевели «The Clarity of God's Existence») исторический анализ важнейших попыток как богословско-философского обоснования бытия Божия, так и их критики. Интересно, что данную проблему Андерсон рассматривает в морально-познавательном аспекте (исследование имеет подзаголовок «Этика веры после Просвещения»). Нужно отметить, что в современной западной эпистемологии одной из тенденций развития является анализ так называемых «эпистемологических добродетелей», т.е. принципов эпистемологической добросовестности, оправдывающих те или иные познавательные методы.

Андерсон, как и многие другие западные исследователи, понимает под «Просвещением» (Enlightenment) не только XVIII в., а всю эпоху модерна, начиная с Декарта, как период веры в безграничные возможности разума. В настоящее время, по признанию большинства как верующих, так и неверующих философов религии идея модерна потерпела крах [1, с. 13]. Даже в сборнике в защиту естественной теологии перед лицом критики Дэвида Юма авторы уверены в невозможности «убедительного доказательства» [5, с. 16] бытия Божия, предпосылки которого не могут быть оспорены. По этому поводу Андерсон иронично замечает: «Скептицизм Юма, кажется, победил даже в книге, претендующей на его опровержение» [1, с. 13].

По мнению Андерсона неудача модерна в обосновании способности разума познавать истину и критика этой способности Юмом и Кантом обострили вопрос: а несет ли человек ответственность за неверие в то, что не может быть ясным и очевидным образом доказано? Ведь степень ответственности должна соответствовать степени ясности и очевидности того, что человек отвергает. Андерсон прямо говорит, что Христианство утверждает неоправданность или непростительность (inexcusability) неверия в существование Бога, ссылаясь при этом на ап. Павла (Рим. 1:20): «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны». Интересно, что в греческом тексте слову «безответны» соответствует слово «ἀναπολόγητος», т.е. апологетика неверия не должна иметь оправдания. Второй интересной особенностью данной цитаты является (это, кстати, не передает русский перевод) то, что Бог открыт для познания не просто через созерцание творений, а именно через их разумное рассматривание (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθ' ὁράται).

Таким образом, по мнению Андерсона, такие понятия, как правдоподобность, вероятность, оправданность, интуиция и здравый смысл не могут заменить ясность разумной очевидности [1, с. 15], если речь идет об ответственности человека за его мировоззрение. Поэтому содержание его книги – не доказательства существования Бога, которые он признает несостоятельными с точки зрения полноты ясности и разумной очевидности, а именно апология самой способности разума на такую ясность и очевидность, которая делает неверие безответственным и непростительным. С методологической точки зрения эта задача крайне интересна и важна.

Итак, по мнению Андерсона, богооткровенное учение об искуплении человечества может быть принято только при условии, если существует ясная уверенность в существовании Бога. Так как неверие в Христианстве считается греховным состоянием, которое, согласно Святому Писанию непростительно, то чтобы эта непростительность была обоснована, требуется разумная очевидность существования Бога. По Андерсону эпистемологическая необоснованность или «непростительность» (inexcusability) каких-либо верований заключается в следующем [1, с. 3]:

- самопротиворечивость;
- жизненная непоследовательность: слово расходится с делом;
- неясность базовых положений знания;
- не следование ясному, четкому различию между полаганием и отрицанием, бытием и небытием, как основному закону нашего мышления.

Для того чтобы опровергнуть неоправданность веры критиками Христианства, достаточно показать, что познание Бога является трудной или невозможной задачей. Андерсон ссылается при этом на работу известного философа-атеиста Шелленберга «Сокрытость Бога». И наоборот, неверие будет непростительным тогда, когда человеку было принципиально доступно ясное свидетельство бытия Божия, но он от него отказался (Андерсон привлекает юридическое понятие «субъективная вина», предполагающее не только фактическое знание противозаконности какого-либо деяния, но и доступность такого знания).

Таким образом, Андерсон заявляет, что «историческое Христианство должно утверждать необходимость искупления, показывая непростительность неверия» [1, с. 3]. То есть, свободное приятие всех истин христианского Откровения возможно только при условии ясной, разумной уверенности в существовании Бога. Представители реформатской эпистемологии

Алвин Плантинга и Николас Волтерстоф лишь отрицательным образом отстаивают обоснованность христианского мировоззрения, опровергая обвинения в его иррациональности. Но с точки зрения этики веры, по мнению Андерсона, необходимо обосновать именно иррациональность неверия, а со времени критики таких попыток Юмом и Кантом никаких кардинальных решений предложено не было.

Андерсон утверждает, что для того чтобы неверие было грехом, как об этом говорит Святое Писание, одного сверхъестественного Откровения (он называет его специальным, *special*) недостаточно, а необходимо, чтобы через естественное откровение (он называет его общим, *general*) всем людям была доступна очевидность божественного бытия, которое он понимает в смысле общего теизма. И хотя, по его мнению, не все истины сверхъестественного откровения могут быть выведены из естественного, тем не менее, естественное откровение способно проводить отсев «самозванных» [1, с. 6] специальных откровений.

Андерсон постоянно подчеркивает, что с точки зрения христианского учения о греховности неверия необходима ясная очевидность общего теизма, ибо «было бы не справедливо кого-либо наказывать за неверие, пока нет ясной очевидности, что он имеет эпистемологическую обязанность верить» [1, с. 6]. Если же такой ясности нет, то историческому Христианству нечего ответить на вызовы инклюзивизма, плюрализма и универсализма. Эту тему он специально развил в статье «Предпосылки религиозного плюрализма и потребность в естественной теологии» [2].

Под плюрализмом понимается такая точка зрения, которая утверждает равенство возможностей разных религиозных традиций в деле спасения. Самым известным представителем плюрализма является британский философ Джон Хик со своей концепцией Абсолюта «*The real*», понятой по-кантиански, как вещь-в-себе, которая будучи призвана обосновать равенство разных вероучительных положений, на самом деле требует их модификации, т.е. является некой новой религией.

В своей статье Андерсон ставит задачу сопоставления плюрализма с двумя видами эксклюзивизма: фидеистским, основанном на бездоказательном утверждении истины определенного вероучения, и рациональным, который предполагает, что сам разум содержит базовые (не требующие доказательства) положения для обоснования вероучения. К тому же, как подчеркивает Андерсон, законы разума одинаково обязательны для всех людей, тогда как интуиция и священные тексты не обладают авторитетом для всех в равной мере.

Андерсон утверждает, что основные предпосылки религиозного плюрализма, будучи продуманы до конца, превращаются в аргументы, которые его опровергают (defeaters).

Главными предпосылками плюрализма Андерсон считает следующие утверждения [2, с. 203]:

- возможность познания Бога не должна быть ограничена доступностью откровения какой-либо одной конкретной религии;
- религиозный опыт носит универсальный характер;
- идея спасения, как утверждение себя в вечном бытии, носит универсальный характер;
- природа абсолютного бытия несовместима с допущением гибели кого-либо вследствие незнания истинного откровения.

Андерсон замечает, что эти предпосылки религиозного плюрализма несовместимы с фидеистическим эксклюзивизмом в силу одной только формулировки, но это не означает, что они удовлетворяют только плюрализму. Более того, Андерсон показывает, что, будучи продуманы до конца, эти предпосылки опровергают плюрализм. Альтернативой, по его мнению, является рациональный эксклюзивизм [2, с. 210], причем Андерсон подчеркивает его метатеоретический характер.

Итак, если взять первые две предпосылки религиозного плюрализма, которые утверждают универсальность доступности познания абсолютного бытия и опыта его переживания, то, будучи продуманы до конца, эти предпосылки вынуждают сделать вывод в необходимости естественного откровения, которое базируется не на обобщении разнообразия религиозного опыта, а на общности человеческих способностей как первичном основании для познания всего этого многообразия. Также и идея спасения, которая, с точки зрения плюрализма, присуща всем религиям только тогда будет подлинно общим достоянием, когда будет базироваться на естественном откровении общим для всех представителей религиозных традиций. Утверждение плюрализма о том, что природа Абсолютного бытия не может быть злой, и Абсолют открывается и спасает всех, также становится самопротиворечивым, так как, опять же, доступное для всех общее естественное откровение, с одной стороны, не может быть совместимо со всеми вероучениями, а с другой, противоречит свободному выбору человека. Попытку Дж. Хика считать высшее бытие сверхконцептуальным Андерсон считает неудовлетворительной, так как все религии не только говорят о несказанности Абсолюта, но и дают его положительное описание.

Итак, смысл аргументации Андерсона в том, что если мы признаем естественное откровение, общность которого вытекает из общности познавательных способностей человека, то в силу закона непротиворечия, неотъемлемого от этих способностей, мы вынуждены ограничивать количество вариантов специальных откровений. Здесь возникает возможность так называемого инклюзивизма, на которую Андерсон не дает убедительного ответа. Он лишь противопоставляет буддизм и христианство как несовместимые, с точки зрения непротиворечивости, религиозные системы.

Интересно, что Андерсон анализирует также христианские попытки критики религиозного плюрализма. Первый пример такой критики – книга известных американских философов-апологетов Д. Морланда и У. Крэга «Философские основания христианского мировоззрения» [3], в которой они говорят о «хороших аргументах» (good arguments) в пользу бытия Божия лишь в модусе правдоподобия (plausibility). Такого рода аргументы Андерсон считает субъективно-относительными, т.е. не обладающими силой для представителей других мировоззрений. Он подвергает критике и эпистемологическое обоснование религиозного опыта Алвином Плантингой, а точнее, привлечение для этого понятия *sensus divinitatis*. Такого рода аргументацию Андерсон прямо называет фидеистической, так как в качестве посылок обоснования принимаются утверждения, которые надо еще обосновать. То есть хотя и Морланд и Крэг, и Плантинга постоянно говорят о рациональных аргументах, в конечном счете, их позиция является фидеистической, так как упирается в интуитивное приятие определенных положений.

Методологию рационального эксклюзивизма Андерсон определяет в виде двух шагов:

- предсуппозиционизм: выявление базовых положений конкретной религии;
- использование разума для критического анализа и интерпретации смысла этих положений.

Эта методология носит слишком общий характер, но Андерсон подчеркивает законность и возможность рационального выявления ясных определенных дистинкций, отрицание которых ведет к нигилизму и скептицизму. Тем самым он постулирует возможность полноценного сравнительного анализа религий с целью определения истинной. Базироваться этот анализ должен на законах разума общих для всех людей, однозначность которых (простейшим примером является логическая непротиворечивость) исключает плюралистическое толкование религиозного разногласия. В заключении

Андерсон подчеркивает, что он лишь указывает на важность осмысления естественного откровения как альтернативной плюрализму метатеории религий, но не намечает определенных путей такого осмысления.

Особо Андерсон подчеркивает необходимость анализа альтернативных Христианству мировоззрений с целью выявления их иррациональности. По его мнению, только так поставленная задача может считаться полноценно апологетической. Все традиционные доказательства бытия Божия и их современные модификации в этом смысле несостоятельны, так как не являются убедительными для представителей других мировоззрений. Андерсон цитирует и известного философа-атеиста Грэхема Оппи, который утверждает, что христианская аргументация, чтобы быть рационально убедительной, должна продемонстрировать невозможность «параллельных случаев» (parallel cases) при интерпретации теистических доказательств.

Кстати говоря, этот же Грэхем Оппи написал рецензию на книгу Андерсона «The Clarity of God's Existence» [4], в которой, на наш взгляд, совершенно справедливо критикует очень слабую обоснованность тезиса о необходимости ясной очевидности бытия Бога для оправдания христианского учения об искуплении. Оппи показывает, что Андерсон вместо понимания неведения или неверия как следствия грехопадения, считает его главной причиной необходимости спасения человеческого рода. Кроме того, совершенно непонятно, как очевидность теизма может быть в равной мере ясной для всех людей на протяжении всей истории [4, с. 303].

Другим объектом критики является программа, которую предлагает Андерсон для обоснования истины христианского мировоззрения. Оппи справедливо замечает, что если бы даже Андерсон и смог убедительно доказать существование вечного бытия (Eternal) и показать противоречивость спиритуалистического и материалистического монизма, это бы не являлось подтверждением положений исторического Христианства [4, с. 304]. Действительно, у Андерсона совершенно не обозначена связь между общим и специальным откровениями, что и ослабляет его тезис о неприятии естественного откровения как причине сверхъестественного.

Итак, с этой критикой можно только согласиться, но вот с чем нельзя никак согласиться, так это с анализом Оппи методологии Андерсона, основную интуицию которой Оппи совершенно не понимает. Когда Андерсон говорит, что мышление по своей природе обладает беспредпосылочным характером (так как любая критика мышления пользуется им же самим), и его основным законом является закон непротиворечия (А не есть не-А), и что бытие очевидным образом отличается от небытия, то можно, конечно,

воспринимать это чисто формально-логически, что и делает Оппи, указывая, например, на различные виды отличия А от не-А. Но Андерсон здесь далек от общепринятых подходов аналитической философии и главным его тезисом является утверждение онтологичности разума. Можно сказать, что его идея о непростительности неведения Бога как следствии возможности Его очевидного познания является лишь неудачным мотивом заговорить об онтологической роли разума, чему и посвящен специальный параграф в его книге [1, с. 161].

Оппи как аналитический формалист совершенно не касается в своей рецензии принципиальной критики Андерсоном скептицизма Юма и агностицизма Канта, а эта критика имеет принципиальное значение для понимания основной идеи книги Андерсона. Хотя Андерсон содержательно довольно скудно понимает мышление, выделяя лишь закон непротиворечия, зато он совершенно справедливо делает акцент на неразрывности бытия и мышления и беспредпосылочности мышления как непосредственного отражения бытия. Его акцент на различии между бытием и небытием хотя и носит кажущийся формально-логический характер, фактически является интуицией диалектической пары «одно» и «иное», как действительно главной предпосылки любой мыслительной операции.

Главный упрек, который делает Андерсон Канту, заключается в том, что Кант догматизирует принадлежность априорных форм мышления одному лишь субъекту, хотя ни опыт, ни законы мышления на это его не уполномочивали. Андерсон пишет: «Пока разум не может говорить о самом бытии, все утверждения о субъекте, восприятиях и о чем-либо еще являются примерами трансцендентальной ошибки» [1, с. 161].

Андерсон утверждает, что если разуму отказать в праве быть укоренным в объективном бытии, то это неизбежно приведет к скептицизму и агностицизму. Задача рационального обоснования бытия Божия выполнима только тогда, когда предполагается структурное единство бытия и мышления. Андерсон пишет: «Мышление является мышлением о бытии. Мышление есть деятельность бытия, и оно же есть осмысление бытия. Это не значит, что возможно что-нибудь придумать в бытии. Правильнее сказать, что то, что противоречит законам мысли, противоречит и мышлению, и бытию» [1, с. 165].

Первым требованием беспредпосылочного мышления Андерсон считает признание существования вечного бытия как того, что требует мысль при созерцании временного становления. Здесь опять же проявляется интуиция диалектики становления, которая предполагает нестановящийся момент, то есть то, что именно становится. Рассматривая с этой точки

зрения ряд мировоззрений можно, считает Андерсон, их фальсифицировать. Но остается вопрос, как от общетеистического тезиса существования Вечности перейти к обоснованию конкретных положений христианского Откровения? Андерсон признает, что догматическое учение должно быть цельным логически-согласованным учением [1, с. 199], но как вывести это учение из естественного откровения, он не знает и считает делом будущего.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Anderson, O. The Clarity of God's Existence: The Ethics of Belief After the Enlightenment / O. Anderson. – Wipf and Stock Publishers, 2008.
2. Anderson, O. The presuppositions of religious pluralism and the need for natural theology / O. Anderson // Sophia. – 2008. – Т. 47. – №. 2. – С. 201–222.
3. Moreland, J. P., Craig W.L. Philosophical foundations for a Christian worldview / J.P. Moreland, W.L. Craig. – InterVarsity Press, 2003.
4. Oppy, G. Review of Owen Anderson, The Clarity of God's Existence: The Ethics of Belief after the Enlightenment / G. Oppy // Sophia. – 2010. – Т. 49. – №. 2. – С. 301–308.
5. Sennett, J.F., Groothuis, D. (ed.). In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment / J.F. Sennett, D. Groothuis. – InterVarsity Press, 2005.

СОВРЕМЕННОЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ОБЩЕСТВА

*Иерей Евгений Бартошевич
(Минск, Минская духовная академия)*

Современное общество во многом духовно-нравственно слабее, чем христиане былых веков. Одной из причин этому является резкое развитие технологий на пороге 90-х гг. XX в. Резкий скачок технологического развития привнес совершенно новые как достижения, так и искушения в современный мир [5].

Технология сама по себе не обладает какими-либо положительными либо отрицательными свойствами. Однако то, как ее можно применять в жизни, определяет ее полезность либо вредность. Активное развитие материальной технологии и ее господство уже стало причиной многих бед. Можно смело сказать, что такое развитие происходит в обществе духовно-