

Владимир Шохин

Философская теология: канон и вариативность



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

Владимир Шохин

Философская теология: канон и вариативность



Нестор-История
Санкт-Петербург
2018

УДК 141.41
ББК 87.3
Ш82

Рецензенты:
Доктор философских наук Г. В. Вдовина
Кандидат философских наук Ю. В. Горбатова

Шохин В. К.
Ш82 Философская теология: канон и вариативность. — СПб.: Нестор-История, 2018. — 496 с.

ISBN 978-5-4469-1317-6

Благодаря этой монографии российский читатель впервые получает возможность системного и подробного ознакомления с новым и быстро продвигаемым брендом аналитической философии под названием philosophical theology. Рациональность и вера, атрибуты Бога, Провидение и проблема зла, посмертное существование, христианские догматы (о Св. Троице, Боговоплощении, Искуплении, Воскресении и воскрешении) в исследованиях аналитических философов составляют основную часть книги. Другую — критические авторские размышления над результатами этих исследований и переосмысления стереотипных представлений об обоснованиях существования Бога, стратегий теодицеи, способов полемики с атеизмом, приоритетов в небуквалистской экзегезе Св. Писания. Книга предназначается для философов, богословов, религиоведов, а также для всех, изучающих теологию.

It is by means of this book that the Russian reader will acquire a chance to become acquainted systematically and in detail with a new and swiftly promoted big brand of analytic philosophy under the name of philosophical theology for the first time. Rationality and faith, the Divine attributes, Providence and the evil problem, afterlife and the Christian doctrines (The Trinity, Incarnation, Atonement, Resurrection of Christ and resurrection of the dead) as investigated by analytic philosophers make the main part of the book. Another one includes the author's critical reflexion on results of these investigations and his reconsidering of stereotyped accounts of substantiations of God's existence, theodicy strategies, means of theistic polemics against atheism and orders of preferences in non-literal exegesis of the Scripture. The book is intended for philosophers, theologians, scholars of the religion and everyone who studies theology.

В оформлении обложки использована картина Поля Вредемана де Вриса «Интерьер готического собора» (1612)



© В. К. Шохин, 2018
© Издательство «Нестор-История», 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 7
История понятия 18

Часть I
Линейная перспектива

Глава 1. Аналитическая философская теология:
рамочные параметры 33
§ 1. Что такое аналитическая философия? 35
§ 2. Философская теология на карте «наук о духе» 41
§ 3. Основная предметная структура 59
Глава 2. Религиозная вера и рациональность 64
§ 1. Возможности религиозного разума 64
§ 2. Права религиозного разума 77
§ 3. Язык религиозного разума 86
§ 4. Метод религиозного разума 94
Глава 3. Богооткровение, богодухновенность и библейская критика ... 98
§ 1. Парадигмы понимания Откровения 98
§ 2. Концепции богодухновенности 123
§ 3. Историческая критика Писания 148
Глава 4. Божественные атрибуты 157
§ 1. Метафизические атрибуты 157
§ 2. Теистические атрибуты 191
Глава 5. Бог, мир и душа 217
§ 1. Провидение 218
§ 2. Проблема зла и теодицея 237
§ 3. Ад и рай 252
Глава 6. Христианские догматы 262
§ 1. Св. Троица 263
§ 2. Боговоплощение 285
§ 3. Искупление 308
§ 4. Воскресение и воскрешение 328

Часть II
Обратная перспектива

Глава 7. Интуиции и аберрации аналитической теологии 343
§ 1. Компетенции разума в супранатуралистической религии..... 343
§ 2. Промахи..... 349
§ 3. Попадания..... 361
Глава 8. Обоснования существования Бога:
к пересмотру устоявшихся стереотипов 379
§ 1. «Заброшенный участок» 380
§ 2. «Расчистка территории» 383
§ 3. «Экзотические растения» 392
§ 4. «Новый план посадки»..... 397
Глава 9. Атеизм как предмет философии-о-религии:
к постановке проблемы 400
§ 1. Можно ли улучшить религию? 401
§ 2. Архетипы атеистического бессознательного 406
§ 3. Натуралистическая вера 413
Глава 10. Проблема зла и компетенции разума 418
§ 1. Разновидности теодицеи..... 420
§ 2. Современная апология..... 425
§ 3. Некоторые предложения..... 429
Глава 11. Какая философия-об-откровении предпочтительнее
для библейской теологической экзегезы? К открытию дискуссии.. 434
§ 1. Живое средневековье 436
§ 2. Практика и теория экзегетического платонизма..... 440
§ 3. Одна из альтернатив 452
Послесловие..... 459
Библиография..... 471
Указатель имен 490

CONTENTS

Introduction 7
History of the Notion 18

Section I
Focal Persrective

Chapter 1. Analytic Philosophy: Framework Dimensions 33
§ 1. What Does Analytic Philosophy Mean? 35
§ 2. Philosophical Theology on the Map of Sciences of the Mind 41
§ 3. Basic Subjects 59
Chapter 2. Religious Faith and Philosophical Rationality 64
§ 1. Capabilities of Religious Reason 64
§ 2. Rights of Religious Reason 77
§ 3.The Language of Religious Reason 86
§ 4. The Method of Religious Reason 94
Chapter 3. Revelation, Inspiration and Biblical Criticism 98
§ 1. Paradigms of Revelation 98
§ 2. Concepts of Inspiration 123
§ 3. Historical Criticism of the Bible 148
Chapter 4. Divine Attributes 157
§ 1. The Metaphysical Attributes 157
§ 2. The Theistic Attributes 191
Chapter 5. God, World and Soul 217
§ 1. Providence 218
§ 2. The Problem of Evil and Theodicy 237
§ 3. Hell and Heaven 252
Chapter 6. Christian Doctrines 262
§ 1. The Trinity 263
§ 2. The Incarnation 285
§ 3. The Atonement 308
§ 4. The Resurrection of Christ and resurrection of the dead 328

Section II
Inverted Perspective

Chapter 7. Analytic Theology: Intuitions and Aberrations 343
§ 1. Competencies of Reason in Supernatural Religion 343
§ 2. Beside the Mark 349
§ 3. Target Hits 361
Chapter 8. Substantiations of the Existence of God: Revising Long Standing Stereotypes 379
§ 1. «Neglected Site» 380
§ 2. «Weeding» 383
§ 3. «Exotic Plants» 392
§ 4. «New Planting Project» 397
Chapter 9. Atheism as a Subject of Philosophy on Religion: A Problem Statement 400
§ 1. Is Religion Corrigible? 401
§ 2. Archetypes of the Atheistic Unconcious 406
§ 3. Naturalistic Faith 413
Chapter 10. The Problem of Evil and Competences of Reason 418
§ 1. Varieties of Theodicy 420
§ 2. Today's Apology 425
§ 3. Some Suggestions 429
Chapter 11. Which Philosophy on Revelation is More Preferable for Biblical Theological Exegesis? Opening a Discussion 434
§ 1. "The Dark Ages" Today 436
§ 2. Practice and Theory of Exegetical Platonism 440
§ 3. One Alternative 452
Afterword 459
Bibliography 471
Name Index 490

ВВЕДЕНИЕ

> Если всё подчинять разуму, в нашей религии не останется ничего таинственного и сверхъестественного. Если пренебрегать доводами разума, наша религия будет нелепа и смехотворна.
>
> *Блез Паскаль*

Читатель имеет все права с самого начала знать, что хочет предложить ему автор и, если этот автор не работает в очень почтенном в эпоху постмодерна жанре потока сознания, каковы его цели в предлагаемой книге. Сразу скажем, что этих целей две.

Первая и основная — обеспечить заинтересованного отечественного реципиента подробным и системным «навигатором» по бурно развивающемуся западному бренду философской теологии, в его аналитическом (англоамериканском) исполнении, которое автор книги считает (почему — будет разъяснено) базовым и по своему исследовательскому формату нормативным. Решению этой задачи будет посвящена вся первая, основная часть этой монографии, которой в ее заглавии соответствует слово «канон». Если читатель хочет ограничиться этой навигационно-дескриптивной информацией, он вполне может и не заглядывать во вторую часть, поскольку эту информационную поддержку он уже получит и может дальше распоряжаться ею по своему усмотрению, рассматривая ее, к примеру, как обстоятельный рубрицированный справочник. Предварительно, однако, ему не помешает самое краткое «техническое описание» предмета, равно как и причины, почему нужен сам «навигатор».

Философскую теологию легче всего было бы определить немного тавтологически. Это теоретический дискурс, субъект которого ставит и решает теологические проблемы с исходным

и преимущественным использованием философских ресурсов[1]. Это никак не означает, что субъект данного дискурса не учитывает и других ресурсов — авторитетно-конфессиональных; более того, он даже опирается на них, ибо в противном случае он не был бы уже теологом (пусть и «философским»), а просто религиозным философом, который может исходить из «беспредпосылочных начал». Но субъект философской теологии, если он хочет соответствовать своей специализации, должен предлагать личные, авторские постановки и решения теологических проблем, и тем он отличается от церковного богослова, который призван прежде всего находить слова, соответствующие его времени, для озвучивания плодов исторической работы «соборного разума». Как и любая другая схема, эта также может быть подвергнута критике, так как религиозного философа не всегда очень легко отличить от «философского теолога», а его от церковного богослова, но она позволяет, пусть и с оговорками, установить для философской теологии тонкий баланс между сферами разума индивидуального и экклезиологического.

Индивидуальный религиозный разум отличен от индивидуалистического. Если представить дело совсем просто, то второй вполне может, отбросив всякую традиционную аксиоматику, предпринять построение и своей «теории Бога» (делали же это в свое время Николай Кузанский, Бёме, Фихте, Гегель, Шеллинг, Соловьев, Бердяев и многие другие именитые мыслители), а первый будет строить на фундаменте традиции, но всё же строить, а не лежать на нем. Строить, правда, можно по-разному и употреблять материалы и инструменты весьма разного качества — с соответствующими результатами. То, что удалось выстроить аналитическим теологам, читатель сможет оценить и самостоятельно, и автору этой книги было бы очень интересно узнать, в какой мере его впечатления здесь совпадут и в какой

[1] «Исходность» и «преимущественность» обращения к философским ресурсам отличает философскую теологию от догматического богословия, в котором это обращение присутствует совершенно реально (еще с эпохи вселенских соборов), но только как вспомогательное пособие для усвоения и вербализации истин Откровения.

разойдутся с читательскими. Но сейчас важно акцентировать тот момент, что пока те аналитические теологи, о которых пойдет речь, стремились и еще стремятся совместить философский подход с конфессиональным (второй момент варьирует в каждом случае в соответствии с индивидуальными конфессиональными предпочтениями и «обязательствами»[2]).

Что касается «навигационной функции» данной книги, то она представляется актуальной по двум основным причинам. Во-первых, аналитическая теология (как и аналитическая философия в целом) представляет собой весьма «специализированное предприятие», работающее в режиме специфического способа обсуждения проблем: длинные цепочки пропозиций, каждое последующее звено которых считается обоснованным, если непосредственно опирается на предыдущее, наряду с нередким, хотя и не повсеместным, использованием логико-математических символов и «технической» терминологии. Во-вторых, на русский язык в последнее время переводится очень немало аналитико-теологической литературы (разумеется, переводы не могут быть одинакового качества), преимущественно монографического жанра, тогда как здесь мы будем с читателем работать с материалами малых жанров (статьи-главы антологий и сборников, часто, хотя и не всегда, более популярные, чем «полные экспозиции» концепций тех же философов), которые при их рубрикации лучше позволяют понять основные идеи (да и сам дух) тех аналитических философов, которые разрабатывают теологические темы.

«Навигационные» задачи этой книги тесно граничат с другими — «стимуляционными». Дело в том, что отмеченные технические моменты аналитической теологии являются отнюдь не единственной и даже не самой главной причиной ее дефицитной воспринимаемости в отечественной культуре и не так они велики, чтобы объяснить тот факт, что связанная с ней достаточно активная переводческая деятельность (см. выше) дает очень скудные плоды на нашей почве. Переводимые книги мало

---

[2] Для второго понятия употребляется, как правило, термин commitment, не имеющий хорошего русского эквивалента.

востребованы, всерьез не рецензируются и еще меньше стимулируют попытки работать с теми проблемами, которые в них обсуждаются. Всё в мире имеет свои причины.

Первая среда пассивного сопротивления реальной востребованности аналитической философии у нас фронтальная и простая. Это очень глубокие и живые материалистические корни нашей секулярной философии, которые и в настоящее время приносят свежие побеги, а при изменении нынешней идеологической конъюнктуры (а конъюнктура по определению не есть величина постоянная) вполне способны дать богатые плоды реставрации. Еще недавно мне довелось с удивлением узнать (притом на основной столичной кафедре философии религии и религиоведения), будто это я (а вовсе не Фома Аквинский) ввел из личных интересов само понятие «философская теология», а несколько лет назад в одной из рецензий на одно из периодических изданий я вычитал, будто само это словосочетание как бы и оскорбительно для философии, которую смешивают с тем, что философия уже давным-давно преодолела. Весьма популярны и другие контрпозиции, более «современные», например, что Ницше, а за ним Хайдеггер уже давно похоронили классическую метафизику (которая есть лишь «школьная философия») и что в нашу эпоху разоблачения «больших нарративов» классическая рациональность (а это и есть теоретический формат аналитической философии, в том числе и теологической) не может уже приниматься во внимание всерьез, а работа над утверждениями и понятиями была оправдана до наступления сегодняшней эпохи слияния границ между теоретической и художественной деятельностью[3]. Правда, есть отдельные энтузиасты из светских философов, которые мыслят иначе и отдельными сегментами обсуждаемой дисциплины занимаются, но их пока очень мало.

---

[3] У нас даже иногда употребляется такое понятие-кентавр, как «литературфилософия», которое означает отнюдь не исследование онтологического статуса художественных произведений и не употребление литературных аналогий для прояснения абстрактных пропозиций, вполне легитимное для философии и теологии, а просто нерасчлененный синтез совершенно различных видов творчества.

Еще более глубокая среда сопротивления — на сей раз пассивного — восприятию того, что составляет предмет этой книги, аккумулирована с противоположной стороны. Рецепции достижений современной рациональной теологии (одной из разновидностей которой является философская теология) в церкви препятствуют укорененный и всё более поощряемый ритуализм (в сравнении с которым когнитивной составляющей религии не придается какого-либо реального значения уже на уровне богослужения[4]), приоритетность добродетелей «простоты» и «послушания», оправдывающий элементарную познавательную леность и страх перед собственной мыслью, а также перед всем инославным — как еретическим.

Редуцирование когнитивного и «совершеннолетнего» в системе приоритетов верующего[5] направляется и конъюнктурой

---

[4] Чтение литургических и библейских текстов осуществляется очень часто так, что тому, кто не является филологом-славистом, остается доступным, вероятно, не более 10–15% читаемого, из которых следует вычесть и проблемы, связанные с тем, что сами церковнославянские тексты (далеко не прозрачные) не редактировались у нас веками, не приспосабливаясь к времени. Причина в том, что вербальная составляющая религии считается у нас вполне вторичной в сравнении с тем ревностным вниманием, которое уделяется (как церковью, так и государством, которое сейчас опекает церковь) организации паломничеств к мощам, при котором паломникам внушается, что они приобретают большие заслуги перед Богом, Которому, как мыслится, угоднее всего именно физическое подвижничество. Гораздо более чести в сравнении с когнитивными усилиями и другие телесные подвиги, такие как выстаивания очередей за крещенской водой, погружение в прорубь и соблюдение постов (для клириков и обычных мирян одинаково), общая продолжительность которых в разы превышает ту, которая была в древней церкви, считающейся во всех прочих отношениях образцом для нынешней.

[5] Употребляю это слово в терминологическом смысле, имея в виду то глубокое духовное смещение, которое еще И. Кант в статье «Что такое просвещение» (1784) очень точно обозначил как несовершеннолетие по собственной вине (verschuldigte Unmündigkeit). Оно заключается в том, что человек, имеющий возможность пользоваться собственным разумом, добровольно от этого дара отказывается

церковного книжного рынка, поставщики и заказчики которого заботливо оберегают потребителя от литературы, могущей хоть сколько-нибудь напрягать его интеллект, иногда снова оправдываясь тем, что главная христианская добродетель — «простота», но на деле руководствуясь коммерческими соображениями. Отсюда абсолютное преобладание на этом рынке квазихудожественной и акафистной (как в буквальном, так и в фактическом смысле) литературы, рассказов о новых святых и экзорцистах, а также текстов «практических» (прежде всего — к каким угодникам обращаться за помощью в конкретных земных проблемах[6]) и перепечаток благочестивой художественной литературы. Тексты же умозрительные предлагаются преимущественно в виде выборок из слов древних отцов (иногда в современной орфографии, а нередко и в дореформенной), перепечаток произведений некоторых дореволюционных академических профессоров и современных профессоров-проповедников, пишущих опять-таки «беспредельно просто».

Эти базовые «интенционалы» оказывают влияние и на духовное образование, в том числе и высшее. Студент академии или православного университета изначально приучается к максимальной экономии своих когнитивных ресурсов и нежеланию вводить в дело способность к самостоятельному рассуждению.

ради удобства безответственности по лености и малодушию (Faulheit und Feigheit), охотно предоставляя себя в распоряжение «опекуна» (Vormünder) и давая ему возможность замещать своим разумом и совестью его собственные. См.: [AA, Bd. 8, S. 35].

[6] Так, в некоторых календарях четко расписано, каким святым надо молиться «сажая огород», «перед покосом», «об урожае огурцов», «тому, кто идет в лес», «о сохранении скота» и т. д. (ср. предельно конкретизированные функции римских богов, над которыми язвительно иронизировал бл. Августин в своем знаменитом трактате «О граде Божьем»). Гораздо сложнее что-либо вычитать о том, чтобы кто-нибудь обращался к ним с просьбами другого свойства, например, о приобретении благоговения и страха Божьего, о стяжании смирения, о ревности в богопознании. Скорее всего, если такие случаи и есть, то они, по представлению издателей, не должны сильно заинтересовать «широкого читателя».

Если он и заинтересуется, к примеру, актуальнейшей полемикой теистов с «новыми атеистами», то его убедят более рассудительные преподаватели и сокурсники (и словом, и примером), что гораздо надежнее и покойнее заняться каким-нибудь фрагментом из истории отечественной церкви (тем более что для этого не придется преодолевать даже невысокий языковой барьер); если ему дадут тысячекратно изученную тему апокатастасиса у Климента (ок. 150 — 225) и Оригена (ок. 185 — 254), то рациональная оценка этого учения и его очень важного продолжения в современности уже окажется всецело (и на законных основаниях) за границами его интересов; если он склонится к библейской экзегезе, то ему опять-таки предложат (а то он и сам об этом догадается) во имя экономии своего интеллектуального потенциала (и избегания рисков) заниматься, например, изучением антиохийской традиции в одной из академий позапрошлого века[7].

Закономерно, что и «на выходе» получается, что единственными дисциплинами, которые у нас развиваются на современном уровне, оказываются только исторические — патрология и еще больше церковная история. О действительно высоких результатах современной отечественной эрудиции в этих «регионах» свидетельствует хотя бы монументальная «Православная энциклопедия» и достаточно широкое участие отечественных патрологов и церковных историков в серьезных международных форумах. Совсем другое дело с актуальной теологией, которая представлена единичными публикациями по современным дискуссиям и учебными пособиями по основному богословию, создающими впечатление, что апологетика так и остановилась сто лет назад, решая и сегодня задачи полемики с материализмом и пантеизмом XIX века. Но тут есть и очень серьезное

---

[7] Развитию индивидуального разума, необходимого для освоения любой разновидности рациональной теологии (в том числе философской) препятствует и очень широкое допущение замещения собственных мыслей учащегося (пусть и дескриптивных) цитатами, которые нередко обосновываются другими цитатами как ради заполнения требуемого объема текстов, так и ради «двойных гарантий».

отличие от той самой дореволюционной эпохи отечественного богословия, которая в этих пособиях преимущественно и представлена. Тогдашние магистры и доктора с великой тщательностью (и с немалым критицизмом[8]) осваивали все новинки европейской систематической и полемической литературы, тогда как сейчас достаточно солидный фонд переведенной современной литературы по «вере и разуму» практически не входит, как было отмечено, в оборот идей.

Обещающим фактором на этом фоне следует признать введение специальности «Теология» в состав ВАКовских дисциплин, а людям, которые упорно этому сопротивлялись на основании отсутствия в данной дисциплине критериев научности, следовало бы исключить из этих дисциплин и философию, которая также значительно отличается по «фактуре» от естественных наук. Но для того чтобы эта институциализация стимулировала точки реального роста, название должно соответствовать самой «вещи». Теология решает вечные проблемы (как и философия) в применении к современности и в формате диалогического и экзегетического дискурса, и хотя она делает это при опоре на достижения предшествовавших поколений (как и любая область познания, да и жизнедеятельности[9]), она не может быть музееведением, задача которого только в каталогизации

---

[8] Это, конечно, противоречит имиджу «западного пленения» синодального богословия, активно разрабатывавшемуся прот. Георгием Флоровским и постоянно воспроизводимому в современных «охранительных» публикациях. Проблема с этой его концепцией прежде всего в том, что теология как разновидность теоретического дискурса является по самой природе своей интеркультурной, а потому примерно с тем же успехом можно говорить о «западном пленении» философии, а то и биологии с математикой.

[9] Это, как кажется, можно было бы без труда объяснить тем легковесным протестантским миссионерам, которые настаивают на том, что Предание излишне. Им можно было бы указать на то, что сам транспорт, которым они пользуются для своих миссионерских поездок, да и книгопечатание, благодаря которому они распространяют свои листки, также являются продуктами непрерывной трансляции достижений от предшественников к последователям, и что полагать, будто

и экспозиции прошлых артефактов: эти артефакты должны вводиться в действие в применении к сегодняшнему дню (что и естественно, поскольку речь идет именно о вечных темах, которые только в каждую эпоху по-разному формулируются, отстаиваются или оспариваются). В противном случае она окажется лишь одной из исторических наук (пусть и историей богословия и церкви), которая не имеет основания быть отделенной от них в классификаторе дисциплин. Обсуждаемые в этой книге топосы современной философско-теологической рефлексии могли бы служить одним из ориентиров в том, какой предметный курикулум новой ВАКовской дисциплины соответствовал бы ее специальности в наибольшей степени на современном уровне[10].

Вторая часть этой книги, озаглавленная «Вариативность», состоит из разнородных компонентов. Вначале автор делится с читателем своими впечатлениями о результатах работы аналитической философской теологии под углом их видения извне, которым предшествует его видение теистической гносеологии. Это открывает и другие возможности: обновление того, что при очень быстрой смене трендов в философской теологии начинает «незаслуженно засыхать»; смена взгляда на то, что обсуждается, хотя и достаточно стереотипно; восстановление у философской теологии апологетического вектора, который постепенно утрачивается и, наконец, открытие путей внедрения философско-теологических компетенций в область библейской экзегезы (значительно более обещающей, чем библейская критика). Бóльшая часть этих эссе представляет собой отредактированные в общем контексте новой книги материалы из предыдущего краткого изыскания «Философская теология: дизайнерские фасеты» (2016), иные из которых претворились в статьи, опубликованные в разных реферируемых журналах (также

в религии всё может делаться как бы с чистого листа — значит считать ее самой тривиальной разновидностью человеческого жизнепроявления.

[10] Нынешний паспорт научной специальности «Теология» должен быть сделан заново, поскольку был в свое время составлен религиоведами, не имеющими о теологии какого-либо конкретного представления.

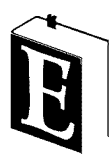
адаптированные к настоящему изданию — как в системе принятых в нем ссылок на литературу, так и с небольшой редактурой). Завершается же эта монография послесловием, в котором автор пытается обозначить, какие «поисковые темы» в философской теологии он лично считает в меньшей и какие в большей степени перспективными. Одно уточнение здесь целесообразно. Завершающий материал о библейской герменевтике успел создать у некоторых компетентных читателей впечатление, будто автор этих строк начисто отрицает аллегорическую экзегезу библейских текстов. Впечатление это неверно, так как отрицается лишь многовековой опыт сплошной их аллегоризации, при котором экзегеты считали, что располагают простым ключиком к открытию всех «смысловых дверей» (в том числе и не так легко поддающихся истолковательному нажиму), что противоречит более адекватному пониманию Писания как очень сложного двуединства Слова Божьего и слова человеческого, тогда как на своем месте аллегорические истолкования (наряду с прочими) работают.

Двум неравномерным частям книги будет предшествовать исторический экскурс в становление самого понятия философской теологии, а завершать их — рассуждение о том, какие «копи», по субъективному мнению автора, разрабатывать на этой территории целесообразнее, чем другие. Не было ничего дальше от намерений автора, чем попытка создать нечто завершенное. Производительность аналитической философской теологии, обзор которой составляет базовый этаж этой книги, даже если рассматривать ее так, как она здесь рассмотрена (с точки зрения «субстанциальной формы»[11]) настолько стремительна, что поспеть за ней практически невозможно. Тут было бы уместно вспомнить о знаменитой апории элеата Зенона, согласно которой быстроногому Ахиллесу никогда не догнать замедленную

[11] Данный схоластический термин употребляется здесь стилистически: речь идет о том, что предметом этой книги являются тексты, обеспеченные десигнатором философской теологии, и лишь контекстно — исследования аналитических теологов, относящиеся к философской теологии только по своей «материи».

черепаху (как только он настигнет ее в точке *A*, она уже переместится в точку *B* и т.д.), но этому мешает то, что и сама «черепаха» в данном случае несется на самых высоких скоростях. Соответственно, и реакции на нее — и в виде «рецензирования», и в виде альтернативных построений — могут находиться только в процессуальном состоянии.

Последнее по порядку, но никак не по значимости — мои благодарности тем, кто так или иначе содействовал появлению этой книги. К. В. Карпову я признателен за конкретные полезные уточнения и за то, что он помог мне взглянуть на книгу глазами читателя, обратив внимание на то, что казавшееся мне самоочевидным не обязательно должно быть таковым при взгляде извне. Другому моему коллеге, А. Р. Фокину, я приношу благодарность за ценнейшие комментарии изложенного материала с точки зрения патрологии и богословской медиевистики, а также обнаружение в тексте тех смысловых лакун, которые необходимо было заполнить. Священнику Дмитрию Лушникову, настоятелю храма Сретения Господня на Гражданском проспекте г. Санкт-Петербурга, заведующему кафедрой богословия СПбДА, одному из весьма немногочисленных отечественных энтузиастов рациональной теологии, — за самую активную моральную поддержку этого труда, и, если я не оправдаю его надежд, ответственность за это будет лежать только на мне. Протоиерея Георгия Полякова, почетного настоятеля того же храма, — за материальную поддержку издания этой книги. А благотворительный фонд им. свт Григория Богослова я благодарю за таковую же поддержку исследовательской работы над гл. 1–6 этой монографии.



ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ

История вещей почти всегда закономерно опережает историю идентифицирующих их понятий, и философия никак не отличается здесь от прочих сфер человеческой мысли. Слово «онтология» появилось (XVII век) несоизмеримо позже, чем начали всерьез размышлять о сущем, «эстетика» (XVIII век) — чем стали рассуждать о прекрасном, а «эпистемология» (XIX век) по крайней мере на два с половиной тысячелетия запоздала в сравнении с начальным теоретизированием о познании. Философские исследования теологической проблематики шли к своей терминологизации тем же неспешным шагом. Первым философом, который начал решать вопрос о количестве и качестве божественного первоначала в полемике с не склонными к рефлексии традиционалистами, был, скорее всего, великий Ксенофан из Колофона (даты его жизни решаются сейчас разместить ок. 570 — после 478 до н. э.[1]), а первые строительные материалы для интересующего нас понятия начали завозить на строительную площадку где-то около трех столетий после его акмэ. Стоики, начиная с третьего схоларха Хрисиппа (ок. 278 — 205 до н. э.), эпикурейцы, скептики именно с этого времени начали делить богов и, соответственно, тео-логию (как учение о них), на три части, одну из них — мифотворческую — предоставив поэтам и драматургам (начиная с Гомера и Эсхила), другую отдав чиновникам полиса, следившим за правильностью календаря и обрядовых процедур, а третью отложив для философов, которые занимались преимущественно аллегорическим истолкованием

[1] Лебедев, 2008, с. 443.

сакральных персонажей и приписываемых им деяний («теология философов»[2]). Римские же энциклопедисты Квинт Муций Сцевола (140–82 до н. э.) и особенно Марк Теренций Варрон (116–27 до н. э.) сделали это обобщение религиозной действительности в параметрах мифа, закона и умозрения[3] всеобщим достоянием[4].

Но путь от «теологии для философов» до «философской теологии» оказался долог. Только в комментарии Фомы Аквинского к трактату Боэция «О Троице» (1257/1258) он был впервые пройден неуверенными шагами. Рассматривая все три рода умозрительных (теоретических) наук у Аристотеля — математику, физику и первую философию, или теологию, Фома вполне в аристотелевском духе настаивает на том, что предметы последней должны быть отделены и от материи и от движения. Таковы «божественные вещи» (res divinae), которые, однако, можно рассматривать двояко — как причины других сущих и как сущие сами по себе. Однако сама отделенность этих «вещей» от материи и движения может быть как бы «сильной» и «слабой». В первой позиции эта отделенность безусловная (как у Бога и ангелов), во второй такая, что в некоторых отношениях она не исключается, но сущее и субстанция, потенция и акт не зависят от земных вещей так, как математические объекты, не могущие существовать иначе как в материи (хотя и могут мыслиться независимо от нее). И далее проводится дифференциация: «...философская теология (theologia philosophica) трактует об отделенном второго рода как о [своих] предметах, а об отделенном первого типа как о началах предмета. А теология Священного Писания (theologia sacrae Scripturae) трактует о [своих] предметах как об отделенном первого рода, хотя

[2] В связи с этим делением богов у Хрисиппа см. [Фрагменты стоиков, 2002, с. 190].

[3] Lieberg, 1973, S. 106–107. Такова была оценка наиболее авторитетного и глубокого исследователя данной схемы (изучившего все доступные латинские и греческие источники), которая действительно была скорее религио-логической, чем собственно тео-логической.

[4] Трехчастная схема излагается в самом монументальном произведении бл. Августина: Aug. Civ. D. IV, 27; VI, 5; VI, 12.

в ней трактуется также и о том, что пребывает в материи и движении — насколько это требуется для пролития света на божественные вещи»[5].

При всей кристальной ясности мышления Фомы его остенсивное определение второй теологии оставляет амбивалентное ощущение, так как оно позволяет считать (из контекста противопоставления двух теологий друг другу), что предметом философской теологии могут быть и просто эмпирические вещи, а не только отделенные от материи и движения онтологические абстракции. И это находит подтверждение в том, что чуть выше «ангелический доктор» писал о том, что философы рассматривают вещи преимущественно лишь через причинно-следственные отношения — таким образом, чтобы от видимого в мире восходить к Невидимому (со ссылкой на Рим 1: 20)[6]. Однако и онтологические категории также, судя по контексту, находятся в ведении той же теологии, так как Фома не забывает упомянуть о том, что при том же способе познания (modus cognoscendi) никак не теряет востребованность изучение сущего как такового (ens in quantum ens est)[7].

Скорее всего, речь должна идти не столько о непоследовательности, сколько о синтетичности. Аквинат подразумевает, что теология, работающая преимущественно с философскими

---

[5] Aquin. Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4. co 4: "Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependebant, quae numquam nisi in materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio". Предложенный перевод опирается на недавно опубликованный, незначительно, однако, отличаясь от него (основное отличие в том, что там subiect трактуется как «субъект», а не «предмет изучения»). См. [Фома Аквинский, 2014, с. 263].

[6] Aquin. Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 4. co 3.

[7] Ibid.

ресурсами, имеет не одно предназначение, а два: и контекстное укрепляющее веру обоснование существования Бога исходя преимущественно из телеологического аргумента, от замысла (ср. ссылку на апостола Павла), и тематическую самоцельную метафизическую рефлексию. Собственно здесь и заложена двойственная программа данного «предприятия», которое, уже в соответствии со своим названием (изобретенным Фомой), должно соответствовать и двум интенциям — и духовно-практической и умозрительно-теоретической.

Из этих дистинкций можно вычитать по крайней мере трехуровневую иерархию объектов в их соотнесении с «науками»:

(1) объекты эмпирические, существующие в материи и движении (предмет «физики»);
(2) объекты неэмпирические, но существующие в эмпирическом пространстве (непосредственный предмет философской теологии);
(3) объекты трансцендентные по отношению к этому пространству (непосредственный предмет «теологии божественных писаний»).

Иерархизация «наук» в соотнесении с онтологическим статусом их объектов — однозначное наследие аристотелевской философии. Ведь в «Метафизике» вполне ясно прописано, что науки практические выше наук об искусстве, а теоретические выше практических, а среди теоретических та, что изучает «неподвижное и существующее отдельно», а это и есть первая философия (πρώτη φιλοσοφία), которая также есть и «наука о божественном» (θεολογία), что выше и той, что изучает неподвижное, но существующее в другом и существующее отдельно, но подвижное[8].

---

[8] Arist. Met. 1026a, 18–24. Русский перевод: «Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук» [Аристотель, 1975–1984, т. 1, с. 182].

Потому theologia philosophica и не переживет своего создателя. У Фомы она предстает как дисциплина метафизическая, которая субординируется по отношению к другой метафизической дисциплине, и ничего теологического в ней в сравнении с теологией как аристотелевской «первой философией» нет (кроме того, что она выступает в роли «второй первой философии» по отношению к «первой первой философии»), как нет ничего собственно теологического даже и в «теологии священных писаний». Но христианская теология — все-таки не аристотелевская метафизика, а потому для распределения ее компетенций требовалось как следует доработать то, что начал делать и сам Фома, — отличать теологию от разума и теологию от Откровения[9], — но вследствие своего аристотелизма довести до конца не смог. Для этого требовалось сместить фокус видения с объектов теологического знания к источникам этого знания — от онтологии к гносеологии. Так philosophia theologica вытесняется другим понятием — theologia naturalis, которое было вычеканено уже весьма скоро в соперничавшей с томизмом школе последователей Иоанна Дунса Скота, конкретно Николаем Бонетусом в одноименном трактате «Естественная теология» (ок. 1330)[10]. Победа понятия-«нувориша» вполне объяснима. Новый термин означает то, что может быть познано одним разумом и без помощи Откровения, а результаты его «работы» могут быть заложены в пропедевтику «богооткровенного познания», которое также получит четкую терминологическую идентификацию в виде theologia revelata. Результат налицо: вместо двух

[9] Фома и прямо говорил об этом, не вводя метатеологической терминологии, когда в «Сумме против язычников» (1256–1259) утверждал, что «в том, что мы проповедуем о Боге, есть два вида истины. Есть такие истины о Боге, которые превосходят всякую возможность человеческого разума (quae omnem facultatem humanae rationis excedunt), например, что Бог тройствен и един. А есть такие, которые доступны даже естественному разуму (ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest), например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным светом разума» [Фома Аквинский, 2004, с. 34–35].

[10] См.: [Schröder, 1992, S. 714–715].

метафизик получаются две теологии, из которых первая может служить фундаментом для второй. Терминологическое открытие Бонетуса, раскрывавшее «сущность вещей», оказалось более чем конструктивным, продержавшись до настоящего времени, а «философской теологии» пришлось ждать своего часа много веков.

В XVII веке, среди множества учебников по метафизике в немецкой университетской философии было напечатано и сочинение лютеранского профессора Килиана Рудрауфа (из Гисена) под названием "Philosophia theologica" (1669), где метафизика позиционировалась приблизительно как «служанка теологии». Но и само существование произведения с этим названием никто до архивариусов «школьной философии» в XX веке не заметил[11].

Несоизмеримо более заметной фигурой был гениальный Фридрих Шлейермахер, у которого «философская теология» (die philosophische Theologie) стала одной из трех теологических дисциплин в «Кратком изложении теологии, составленном для вводных лекций» (1811; 1830). Теология как таковая определяется им (в общезначимом смысле) как «положительная наука, чьи части должны быть соединены в целое только чрез их отношение к определенному образу веры, т.е. к определенной форме осознания Бога (Gottesbewustsein)», христианская, соответственно, к христианской[12]. Тот раздел теологии, который соответствует философской теологии, ответственен за изложение самой сущности христианства (das Wesen des Christentums), в соответствии с которой оно образует определенный образ веры (Glaubensweise), но также и определенную форму общины. В несложной трехчастной шлейермахеровской системе теологических наук интересующая нас дисциплина дополняется двумя другими. За церковное водительство, в котором присутствует и своя «техника», отвечает практическая теология, а за образцы ее применения в прошлом — историческая теология. Но когда она соотносит свои свидетельства с самой «идеей

[11] См. о нем: [Wundt, 1939, S. XXI, 105–106].

[12] Schleiermacher, 1830, S. 5.

христианства», она становится критерием истинности и философской теологии. В результате историческая теология оказывается самим «телом» всего теологического (из)учения, а через посредство философской взаимодействует с собственно наукой (как и через посредство практической — с действительной христианской жизнью)[13]. Что же касается философской теологии, то она, вследствие разнообразия христианских общин и ее координации с реальной религиозной жизнью (с церковным водительством), с необходимостью должна быть конфессиональной и у каждой конфессии должна быть своя (Шлейермахера интересует ее протестантский вариант)[14]. Будучи по определению носительницей критической рефлексии в теологии, она призвана постоянно обращаться к сущности христианства (и протестантизма), сверяя с ней все возможные (и действительные) отклонения.

Отсюда и две ее основные функции — апологетическая и полемическая. В первом формате она работает с такими понятиями в применении к христианству, как Откровение, чудо и богодухновенность (Eingebung), пророчество и прообраз, канон и таинства, церковь, но (как и в случае с философской теологией в целом) апологетика различается как общехристианская и конфессиональная. Полемическая функция в Церкви, по расчетам Шлейермахера, древнее апологетической, и ее востребованность объясняется сбоями церковного организма, одни из которых объясняются внутренними причинами, другие — «вторжениями» извне (по аналогии с тем, что и государствам угрожают опасности внутренние и внешние[15]). Внутренние проблемы духовного организма выражаются во взаимопротивоположных болезнях индифферентизма и сепаратизма, внешние обусловливаются ересями и расколами, и среди них также следует различать общехристианские и конфессиональные. Обе эти «дисциплины» философской теологии должны работать во взаимодействии. В заключение

[13] Schleiermacher, 1830. S. 15.
[14] Ibid. S. 19.
[15] Ibid. S. 27.

раздела по философской теологии выясняется, что ее взаимоотношения с двумя другими конституентами теологического знания более сложны, чем предполагалось вначале: она вторична по отношению к исторической теологии в аспекте «материала», но первична в аспекте методологии (поскольку сама обусловливает собственно историческое созерцание (Anschauung) христианства), а с практическим богословием они как бы предметно вместе равноудалены от исторического, но также и по отношению друг к другу[16].

И архитектоника теологии в целом была продумана Шлейермахером весьма изящно, и место в ней философской теологии в ее корреляции с двумя другими дисциплинами — никак не меньше. Да и с точки зрения «материи» она была сконструирована весьма убедительно: ей делегировалось и положительное созерцание внутреннего эйдоса христианства, и его рациональная апология, и его ограждение от «эмпирических искажений». Все эти три задачи вполне могут быть заложены в эйдос самой философской теологии. Но и шлейермахеровская философская теология не пережила своего автора: даже его ближайшие последователи в состав богословских дисциплин ее не включали.

Основную причину этого следует видеть, вероятно, в том, что она была «слишком философской», слишком индивидуально-авторской для адаптации к церковно-богословскому учительству, для которого философ ее предназначал. Ведь каждому философствовавшему индивиду могло показаться, что его индивидуальное видение сущности религии и должно быть нормой для диагностирования ее «эмпирических искажений», а такое положение дел никак не может соответствовать задачам «магистериума», особенно с учетом того, что философия (пусть и теологическая) не только опирается на историческое предание, но и сама по-своему может организовывать его пространство (см. выше).

Однако она, со своими апологетическо-полемическими функциями, не ушла в Лету в богословии. Прошло около

[16] Schleiermacher, 1830. S. 32–33.

тридцати лет после второго издания «Краткого изложения», и католический богослов Иоганн Непомук Эйрлих выпустил книгу с длинным названием: «Руководство для лекций по всеобщему введению в теологическую науку и теорию религии и откровения как первая часть фундаментальной теологии» (1859). Так было положено начало католической дисциплине «фундаментальной теологии» (Fundamentaltheologie), которая преподается и по сей день и в которой осуществилось то, что Шлейермахер предназначал философской теологии: быть введением в сущность христианства (предваряющим догматику) и осуществлять апологетические функции. Собственно эта дисциплина и называлась долгое время просто апологетикой (притом не только в германском католицизме, но и в русском православии, где она очень быстро осваивалась — разумеется, в контексте других конфессиональных приоритетов)[17]. Но только ни в философском куррикулуме, ни в теологическом в XIX веке (как и в XIII веке) «философская теология» закрепиться не смогла.

Ее становление как самоосознающей области дискурса начинается только в XX веке. Вехой становится издание первой монографии (в двух томах) под названием «Философская теология» (1928–1930) английского теолога Фридерика Теннанта, которая была посвящена трем традиционным топосам классической метафизики Нового времени — душе, миру и Богу[18]. На нее начали ссылаться, и ее помнят и в настоящее время. Однако само словосочетание могло бы и снова уйти в историю, если бы его не «раскрутили» четверть века спустя. Этим оно обязано (тут в который раз оказалась в действии «хитрость мирового разума») тогда начинавшим только «набирать обороты» атеистам Энтони Флю (ставшему под конец жизни философским теистом) и марксисту Аласдеру Макинтайру (ставшему лет через тридцать католиком), издавшим сборник статей «Новые эссе по философской

[17] Об истории становления фундаментальной теологии в Германии и основного богословия (калька с «фундаментальной теологии») в России см. [Шохин, 2014, с. 63–76].

[18] Tennant, 1928–1930.

теологии» (1955). Существенно важно, что составители, по их собственному признанию, избрали само словосочетание *философская теология*, ссылаясь не на Теннанта, а на гораздо более заметную фигуру Пауля Тиллиха (и сопоставив с такими добротными аналогами, как «философская этика» и «философская эстетика»)[19]. Соответственно, это был чисто философский проект. А десятилетие спустя шотландский англиканин Джон Маккуорри в фундаментальном труде «Принципы христианской теологии» (1966) сделал акцент уже на теологическом содержании этой дисциплины, включив ее в качестве первого раздела в состав систематической теологии. Еще два десятилетия спустя некоторые перворазрядные аналитики начинают обобщать свои прежние размышления о вере, обосновании этики и теистической метафизике в качестве предметов данной области изысканий, о чем свидетельствуют, например, авторские сборники статей американских философов Роберта Адамса «Добродетель веры и другие эссе по философской теологии» (1987) и Уильяма Олстона[20] «Божественная природа и человеческий язык: эссе по философской теологии» (1989). Окончательно же это словосочетание и, главное, соответствующая область познания начали восприниматься в качестве уже принятых совсем недавно — на рубеже XX–XXI веков.

В настоящее время бренд «философская теология» англо-американского ареала быстро распространяется и за ее пределы.

---

[19] Flew, MacIntyre, 1955, p. X. При этом они сознательно решили дистанцироваться от философии религии, которая ассоциировалась у них с идеалистическими попытками фундирования теизма. Скорее всего, по той же причине они не упомянули и двухтомник Теннанта, который мог бы очень удачно для них сыграть роль «старой философской теологии», — в том числе и вследствие его «идеалистического традиционализма». Апелляция к Тиллиху, который философскую теологию лишь упоминал, в этой связи представляется понятной, так как немецко-американский теолог был кем угодно кроме ортодоксального теиста.

[20] При транслитерации фамилии этого американского философа (Alston) мы руководствовались свидетельством одного его ученика о том, что сам себя он считал именно Олстоном. Вопрос, правда, не является закрытым для некоторых его современных англо-американских коллег.

Так, если в Германии в последней трети XX века публикации, включавшие в свои названия это словосочетание, были раритетными[21], то сейчас появляются уже и базовые разделы философских курсов, посвященные данной проблематике в христианском контексте[22]. Можно говорить и о своего рода центре философской теологии (практически неотделяемой от философии религии) в Голландии, который выпустил сравнительно недавно один широко известный сборник при участии 15 авторов[23]. В континентальной традиции в настоящее время появляются исследования и по философской теологии нехристианских религий[24], и нет сомнений, что за этой тенденцией большое будущее. Об этом

---

[21] Правда, в рамках философии религии упоминания о философской теологии таковыми не были. Например, видный католический философ Рихард Шеффлер в этой связи писал: «Философия религии на основе философской теологии (и специально на основании трансцендентально-философского говорения о Боге) стоит перед двойной задачей критики и истолкования религии — как последняя саму себя представляет» [Schaeffler, 1983, S. 220].

[22] См., к примеру, весьма популярное издание: [Schmidt, 2003]. Учебник состоит из двух основных частей: в первой развертываются аргументы в пользу существования Бога, во второй — остальные базовые апологетические топосы, касающиеся персональности христианского Абсолюта (тринитарный монотеизм), Бога и мира, проблемы теодицеи, а также «философской теологии и христианской веры».

[23] Речь идет об Утрехтском университете, в котором кафедру философии религии тридцать лет возглавлял Винцент Бруммер, до настоящего время участвующий в больших организационно-издательских проектах. Одна из его книг включает в свое название и искомое словосочетание: [Brummer, 1993], в ней критически рассматриваются различные «философии любви» — от Платона до Ортеги-и-Гассета — и ставится акцент на том, что любовь должна быть парадигмальным понятием теологии. В честь «схоларха» был выпущен и обозначенный сборник (с первой статьей очень известного «постхристианского» философа Г. Адриансе), касающийся как традиционных тем рациональной теологии (Божественные атрибуты), так и чего угодно (вплоть до биотехнологий). См.: [Brink, Brom, Sarot, 1992].

[24] Здесь наглядным примером может служить весьма известное издание: [Griffel, 2010].

свидетельствует и аналитическая литература по философской теологии (см. гл. 2). Правда, мы убедимся в том, что эта позиция сопровождается доминирующей в современном западном мире идеологией политкорректности, которая требует признания философской теологии даже в тех традициях, которые отрицают или игнорируют само существование Бога. Однако обсценная идеология (которая сама по себе должна быть предметом самостоятельного изучения) никак не должна устранять тот факт, что само понятие θεολογία имеет дохристианское происхождение, что впервые оно появляется у Аристотеля, что разработка обоснований существования Божества, размышления о его атрибутах и попытки совместить его божественное мироправление со злом в этом мире присутствуют во всех основных школах античной философии, что те же тематические блоки более обстоятельно разрабатывались в исламе и иудаизме и что в Индии, несмотря на преобладание панентеистических и акосмических типов мировоззрения, несколько школ развивали доктрину существования Божества (*ишваравада*) в условиях едва ли не тысячелетней жесткой полемики с антитеистическими философскими системами. Это вполне оправдывает понимание философской теологии как интеррелигиозной и интеркультурной реальности, комплексное изучение которой требует совместных усилий теологов, историков философии и востоковедов.

В России обсуждаемое понятие также стало входить в обиход, вначале в виде одного из разделов философии религии, а в настоящее время в качестве совершенно независимой от нее дисциплины[25]. При этом предпринимаются и попытки обозначения места философской теологии в пространстве теологических дисциплин[26].

---

[25] Ю. А. Кимелев считает вполне правомерным рассматривать ее как одну из двух составляющих философии религии наряду с «философским религиоведением». Автор этих строк неоднократно подвергал это инклюзивное понимание философии религии решительной критике. См. среди других публикаций: [Кимелев, 1998, с. 12–13, 15–16; Шохин, 2010, с. 204–205].

[26] См. к примеру: [Шохин, 2014b].

Часть I
ЛИНЕЙНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Глава 1

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ: РАМОЧНЫЕ ПАРАМЕТРЫ

Буддийская традиция махаяны создала схему трех поворотов колеса дхармы (parivartana), к которой неоднократно пытались добавить и четвертую таким образом, что каждая предыдущая стадия раскрытия истины Будды как бы «снимается» (в гегелевском смысле) в следующей, «менее определенная» — в «более определенной». Наиболее известная из этих схем принадлежала знаменитой идеалистической школе виджнянавада (йогачара), которая учила тому, что первый поворот колеса был запущен Буддой проповедью в Оленьем парке в Бенаресе о четырех благородных истинах о страдании, на втором — на Ястребином пике близ Раджагрихи — он нашел тех, кому уже можно было проповедовать истины о пустотности всех вещей, и, наконец, в нескольких городах ему удалось найти тех, кто способен усвоить учение о том, что всё сущее есть только сознание и в каждом присутствует зародыш «буддовости». Какое это всё имеет отношение к англо-американской аналитической философии? Аналогическое.

Где-то к началу 1960-х, после безраздельного, казалось, господства на философских факультетах и кафедрах университетов англоязычных стран неопозитивистской идеологии, объявившей любые высказывания о бестелесном и вневременном не просто ложными, но бессмысленными и пытавшейся запеленать практически весь философский дискурс в узкую простынь высказываний о самих высказываниях (пропозиции de dicto), несколько британских академических философов (таких как Ян Рэмси, Бэзил Митчелл и Питер Гич) и «философинь» (таких как Элизабет Энском и Айрис Мердок), к которым стали

присоединяться другие, прежде всего Алвин Плантинга, решились отозваться на призыв платоновского учения об эйдосах высказываться о самих вещах (пропозиции de re), обнаружили, что лишь при незначительном прикосновении их критики позитивистское «прокрустово ложе» рухнуло как бы само собой. Это соответствовало первому повороту колеса постпозитивистской философии, который извлек из-под запрета метафизику и этику[1]. Второй поворот был уже вполне естественным продолжением первого и означал широкий «приток населения» в дисциплину философии религии, которая на английском означала фактически то же, что и традиционная рациональная теология, и основная «интонация» здесь была апологетическая — демонстрация широкой (и узкой) публике того, что верить в теистического Бога (да и во всё основное, что связано с этой верой) отнюдь не значит быть иррационалистом. В 1978 году было уже основано знаменитое англо-американское «Общество христианских философов», первым председателем которого стал Уильям Олстон. Третий поворот «колеса аналитической дхармы» можно возвести (уже совсем как в буддизме) к той проповеди, которую прочитал (в виде хорошо написанного эссе) сам знаменитый Алвин Плантинга и которая была названа им «Совет христианским философам» (1984). Идея состояла в том, что, хотя христианские философы, пребывающие в практически окончательно секуляризованном философском сообществе, для которого приоритеты и сами темы, значимые для тех философов, кто еще считает себя христианином, являются безнадежно «отсталыми» или в лучшем случае маргинальными, и не должны отгораживаться от этого сообщества стеной, но не обязаны и растворяться в нем, имея возможность и даже обязанность работать над

[1] Сказанное не означает, что в период засилья неопозитивизма в англо-американской философии не разрабатывалась метафизическая проблематика, и здесь можно вспомнить об идеализме Робина Колингвуда, а также об изысканиях Артура Приора или Ричарда Тейлора. Речь идет о том, что в академической философской среде они были фактически маргиналами. Большое значение для «реабилитации метафизики» имела книга П. Стросона «Индивиды. Эссе по дескриптивной метафизике» (1959).

своими темами так, как они считают нужным это делать[2]. А это означало призыв заниматься больше не столько апологетикой теизма как такового, сколько философской реконструкцией христианских догматов, которые всегда оставались во владениях «теологии богооткровенной». Призыв Плантинги упал уже на вполне подготовленную почву. Именно этот третий поворот санкционировал интересующую нас область философской теологии стать не только допустимой, но и приоритетной для тех, кто хотел работать в качестве «христианских философов».

§ 1. Что такое аналитическая философия?

Однако при всех вариациях в идеологических и предметных приоритетах аналитическая философия сохраняет свою основную сущностную характеристику. Она состоит не в идеологемах и даже не в доктринах, а в самом способе философствования.

Аналитическая традиция составляет пока еще противоположность той, которую принято называть континентальной[3] (несмотря на появляющиеся в последнее время попытки их синтеза) во многих очень важных отношениях. Одно из них, весьма существенное, состоит в том, что она в значительно большей мере ориентирована на решение конкретных, чем общеметодологических проблем, тогда как в случае, например, с традицией феноменологической, конфигурация этих интересов является прямо противоположной. Несомненно, одна из причин этого в том, что аналитический философ и «философский теолог» ориентируются на научный формат мышления, в рамках которого значительно большее внимание уделяется постановке и решению четко очерченных задач, а не «вопрошанию» и «ответствованию», которые осуществляются как в определенной

[2] См. основную формулировку этого манифеста в [Плантинга, 2014, с. 481].

[3] Уточняю, что «принято называть», поскольку этот «десигнат» может употребляться только условно, так как в подразумеваемых здесь течениях западных неаналитических философских направлений нет того единства, которое позволило бы говорить о единой философской традиции.

степени самоценные[4]. А говоря короче, здесь целью в гораздо большей степени является *результат исследования*, а не *процесс рефлексии* сам по себе. Законность такого подхода не вызывает никакого сомнения. Деятельность философа и теолога существенно отличается от деятельности писателя и художника (несмотря на попытки некоторых постмодернистов нивелировать это различие[5]), в которых сам процесс действительно является одновременно и результатом. Однако она все-таки отличается и от деятельности естествоиспытателя, поскольку, например, физик или химик вполне могут адекватно заниматься своими исчислениями и экспериментами, не решая специально вопрос

---

[4] Ср. принципиально важное методологическое положение в концентрирующей хайдеггеровскую философию лекции «Что такое метафизика?» (1943): «Существенный ответ — только начало ответствования. В нем пробуждается более изначальное вопрошание. Поэтому подлинные вопросы не устраняются найденными ответами» [Хайдеггер, 2014, с. 41]. Здесь четко выражена мысль о том, что философствование есть в определенном смысле самодостаточный процесс, результаты которого относительно вторичны.

[5] Наиболее известный опыт подобной нивелировки предложил Ричард Рорти — вместе с рекомендацией похоронить, наконец, рациональную философию как основывающуюся на эпистемологии, исходящей из иллюзии возможности познания истины через логические умозаключения. Рорти делит философов на три класса, которые можно было бы переписать в два: класс «двоечников» представлен теми, кто имитирует научные методы (например Б. Рассел или Г. Рейхенбах), а класс «хорошистов» — философами-поэтами, предпочитающими свободный дискурс без жестких рамок (например М. Хайдеггер) и социальными форматорами (такими как Дж. Дьюи). Эпистемологии как ложному пути в философии он противопоставлял герменевтику (в своем понимании), которую также, конечно, следует избавить от платоновско-кантовского культурного слоя (на деле балласта), но которая (при поддержке бихевиоризма, прагматизма и теории науки Т. Куна) имеет шанс вывести философию из тупика нормативов в свободу «разговора», избавленного от обязательств перед требованиями «репрезентации» и «соизмеримости». См.: [Рорти, 1997, с. 233–238]. Эти идеи хорошо приживаются в России, где философская рациональность аналитического типа мало почитается — как «слишком узкая».

о том, что такое физика и химия и каково их место на карте современных наук. Правда, эксплицитная, а чаще имплицитная конфронтация с «континентальной философией» на, если можно так выразиться, канонической территории самой аналитической традиции (в англо-американской академической среде, которая становится в последнее время объектом влияния континентальных трендов) заставляет ее задуматься об идентичности той «прозы», на которой она говорит.

Например, очень много сейчас пишущий (и еще больше издающий «коллективные труды») Майкл Рей, размышляя над тем фактом, что с аналитическими теологами не хочет находить общий язык систематическая теология (казалось бы, весьма близкая к ней по тематике философского богопознания), с целью апологии аналитических исследований христианских вероучений, перечисляет прежде всего реализуемые в них способы работы, которые ничем не отличаются от общих характеристик аналитического философствования. К ним относятся, в очень усредненном виде, следующие:

1) писать так, чтобы философские позиции и заключения могли быть записаны в предложениях, которые могут быть логически формализованы;
2) отдавать предпочтение точности, ясности и логической когерентности;
3) избегать прямого использования метафор и других тропов, чье смысловое содержание выходит за рамки пропозиционального;
4) работать сколько возможно с хорошо понимаемыми атомарными понятиями и теми, которые могут быть проанализированы в их терминах;
5) трактовать концептуальный анализ (сколько это возможно) как источник свидетельства о соответствующих объектах[6].

Это описание аналитической теологии с точки зрения *как*, а не *о чем*, ни в коем случае не должно удивлять.

Известные нам описания аналитической философии как таковой другими аналитическими философами XXI века также

[6] Crisp, Rea, 2009, p. 5–6.

позволяют идентифицировать ее как определенную дискурсивную практику, а не как совокупность учений. Так, например, А. Мартинич в блэквелловском «Руководстве по аналитической философии» предлагал минималистскую трактовку аналитической философии исходя из происхождения самого термина: для нее более всего характерен «концептуальный анализ, стремящийся к разложению сложных понятий на их более простые компоненты»[7]. К. Макгинн в своей книге «Становление философом: мой путь через философию XX века» писал об этом более выразительно, пытаясь уловить стиль соответствующего типа философствования: «Эта традиция ставит акцент на ясности, строгости, аргументированности, теории, истине. Это не традиция, которая стремится к вдохновению, утешению или идеологии. Не связана она и с "философией жизни", хотя некоторые ее части связаны. Это такой вид философии, который больше похож на науку, чем на религию, больше на математику, чем на поэзию, хотя и не является ни наукой, ни математикой»[8]. С. Соумс ставит акцент на конкретном «проблемоцентризме» аналитической философии: «В рамках этой традиции широко распространено допущение, что "философского прогресса" можно часто добиться через усердное исследование малого и очерченного круга философских проблем, оставляя в неопределенности более широкие, системные вопросы. То, что отличает аналитическую философию XX века по крайней мере от определенной философии в других традициях и в другие времена, это не категорическое отвержение философских систем, но скорее восприятие богатства меньших, более подробных и строгих исследований, которые должны быть привязаны к любому всеохватывающему философскому взгляду»[9]. Иными словами, под аналитической философией понимается прежде всего философская технология, по природе своей нейтральная по отношению к тому или иному философскому мировоззрению. И это совершенно правомерно, потому что аналитическая философия по природе своей

[7] Martinich, Sosa, 2001, p. 1.
[8] McGinn, 2002, p. XI.
[9] Soames, 2003, p. XV.

есть способ философствования, а не набор определенных доктрин, и в рамках философского анализа уживаются самые различные мировоззрения, не то что философские «измы» (типа рационализма и эмпиризма, фундаментализма и когерентизма, утилитаризма и деонтологизма и т.д.)[10]. Именно в рамках критики этих «как» со стороны не столько конкретных, сколько абстрактных оппонентов Рей и осуществляет мягкую апологию своей «философской конфессии» в ее теологическом применении[11]. И это — важнейшая черта аналитического дискурсивного формата, унаследованная аналитической традицией от ее прямого предка в виде западной схоластики и без труда обнаруживаемая в других схоластических традициях[12].

---

[10] Надо воздать должное Рею — он полностью отдает себе в этом отчет. Интересно, что некоторые противники аналитической философии настаивают на том, что она есть лишь «нечто вроде иллюзии» как раз потому, что в ней отсутствует набор общепринятых (или хотя бы общепризнанных) доктрин, что не позволяет считать ее нормальной «философской школой». См.: [Preston, 2005, p. 11, 21]. Подробнее этот вердикт разрабатывается в специальной монографии: [Preston, 2007]. Разумеется, тут не обошлось без двойных стандартов: Престону не пришло в голову назвать «чем-то вроде иллюзии» феноменологию или постструктурализм, которые определяются также стилями философствования (подчас неотличимого от словотворчества) и уж никак не «доктринами».

[11] Вначале он анализирует возражения против аналитической теологии в ракурсе ее «амбиций» (прежде всего в виде когнитивного оптимизма и умозрительности), а затем самого ее «стиля» [Ibid. P. 7–25].

[12] Этому моменту уделяется специальное внимание в нашей статье: [Шохин, 2013]. Там же приводятся параллели с индийской средневековой «школьной литературой» (недаром мы начали с аналогий с поворотами колеса дхармы), где тексты основного жанра — комментаторского — строились именно через полемику пропонента с реальными и еще больше умозрительными оппонентами. Здесь мы имеем дело отнюдь не просто с риторическим приемом (тезис заметно укрепляется после свой «победы» над всеми контртезисами), но с пониманием того, что все пропозиции должны быть всесторонне обоснованы (что полностью отрицается в той континентальной философии, которая и обобщается в качестве постмодернизма), а это достигается через устранение всех теоретически возможных возражений.

Но есть и еще некоторые особенности аналитического стиля философствования, отличающие его от «континентального». Они суть следствия того же «проблемоцентризма». Одна из них негативная. Занимаясь конкретными топосами, аналитический философ, как правило, достаточно равнодушен к их историко-философской экспозиции. В случае с философской теологией он обычно ограничивает круг своих ссылок, помимо Платона и Аристотеля, Августином, Боэцием, Ансельмом, Аквинатом, Локком, Лейбницем, иногда Джонатаном Эдвардсом, игнорируя по всем статьям важную для него вторую схоластику (кроме Луиса де Молины) начиная с Франсиско Суареса, не говоря уже о немецкой классической философии, и считает Канта своим первым оппонентом. В подавляющем большинстве случаев он будет цитировать всех классиков только в английском переводе[13]. Другая особенность аналитического философствования более позитивна. Аналитический философ ставит своей целью решать конкретные задачи и быть максимально открытым для диалога. Правда, он нередко стремится не только к конструктивнейшему «проблемоцентризму», но и к избыточному наукообразию, пользуясь логико-математическими формулами и длинными силлогизмами там, где речь идет и о вполне прозрачных вещах, не в последнюю очередь и по прагматическим причинам[14]. Однако здесь нет места слову ради слова, риторике вместо решения задач (правильно или неправильно они ставятся) и убежденной безответственности в употреблении «магических слов», которая, как кажется, имитирует в философии беспредметное искусство, над которым долго работали В. Кандинский, К. Малевич, П. Мондриан и другие теоретики художественного постмодернизма.

---

[13] Это не относится к нескольким крупным патрологам и медиевистам, которые также в последнее время начинают принимать участие в активном обсуждении канонических топосов (но, как говорится, пальцев одной руки хватит, чтобы их пересчитать).

[14] Наукообразное оформление любых идей есть надежный путь к получению грантов в той среде, которая считает, что философия не должна по своей «текстуре» значительно отличаться от точных наук.

«Проблемоцентризм», стремление к тщательному делению топосов исследования, убежденность в значимости общезначимой рациональности и контровертивно-диалогический способ решения философских задач позволили нам в свое время определить современную аналитическую философию как лишь одну из версий интеркультурного формата классической философии. Вследствие этого можно представить себе ситуацию, что, если бы современный аналитический философ встретился в одном из возможных миров с философом, например, любой индийской классической даршаны, буддистом школы тхеравада или сарвастивада, китайским моистом или арабским перипатетиком, не говоря уже о средневековом схоласте (чьим прямым потомком он является), они поняли бы друг друга гораздо лучше, чем при его реальной встрече с представителем феноменологии, герменевтики или постструктурализма[15].

§ 2. Философская теология на карте «наук о духе»

Вполне возможно, что в каком-то будущем в самой аналитической философии появятся специальные критические изыскания и о «географии» философской теологии — ее границах с соседними «странами» и ее собственном «землеустройстве». Но нам этого — ввиду ее «методологической бесстрастности» (см. § 1) — ждать нельзя. На сегодняшний же день локализация философской теологии в пространстве «наук о духе» (воспользуюсь здесь «континентальным» словосочетанием) представлена преимущественно в двух основных форматах, а обоснования их еще не представлены.

---

[15] Правда, многие современные аналитические философы и прежде всего аналитические теологи считают образцовым «континентальным философом» Канта, к которому они очень неблагосклонны за ограничение прав разума в суждениях de re, но они не учитывают ни его близости совершенно аналитическому философу Юму, ни определенной близости к нему тех же британских неопозитивистов, ни того, что форматы философствования никак не конституируются мировоззрениями.

Философская теология и философия религии. В большинстве «аффилиаций» молодой философской теологии в аналитической традиции ее соотносят с общепризнанной дисциплиной философии религии. И здесь можно выделить обобщенно три модуса их соотношений.

1. *Простое тождество.* Это соотношение двух областей познания как синонимичных является типичным прежде всего для тех, кто пишет о предмете, называемом «философия религии». Здесь также можно различать два способа этого отождествления — непосредственно озвучиваемое и подразумеваемое.

Показательным примером вербального отождествления может служить статья очень известного и авторитетного американского философа и теолога Уильяма Олстона «Философия религии: история» для знаменитой многотомной философской энциклопедии издательства *Routledge* (1998). Согласно Олстону, «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. Наизначительнейшие предметы внимания философии религии включают аргументы за и против существования Бога, проблемы атрибутов Бога, зла и эпистемологии религиозных верований»[16]. Однако очень скоро из статьи становится очевидным, что автор уточняет понятие философии религии через другую дисциплину, предлагая читателю сосредоточиться «на том, что может быть более специально названо *философской теологией*» (курсив Олстона. — *В.Ш.*)[17]. Это ее философско-теологическое содержание позволяет отделить философию религии и от религиоведения (поскольку задачей ее является понимание религиозных воззрений, а не описание законов, которые «управляют» ими) и от теологии конфессиональной: то, что она апеллирует только к тому, что считается или может считаться доступным для любого рационального индивида[18]. Тождество

[16] Alston, 1998, p. 238.
[17] Ibid., p. 239.
[18] Ibid.

двух дисциплин естественным образом распространяется и на их историю (хотя точнее было бы сказать «ее», поскольку они едины). «Философская теология восходит, — открывает Олстон исторический обзор конкретных проблем философии религии, — к древним грекам, к тому периоду, когда интеллектуальное разочарование в политеистической религиозной традиции привело философов к попыткам разработать более рациональную религиозную ориентацию. Можно сказать, что Платон в "Законах" инаугурировал проект обеспечения существования Бога философской аргументацией»[19]. Основной материал статьи посвящен истории становления главнейших обоснований существования Бога от древности до современности, которыми для Олстона, судя по всему, являются космологический, онтологический и моральный, а завершается она религиозной эпистемологией (от Тертуллиана до Плантинги).

А вот другой пример. Никак не менее известный американский философ Уильям Уэйнрайт еще за десять лет до того в монографии «Философия религии» прямо отождествлял предмет своей книги с философской теологией[20]. Этому отождествлению по большей части соответствовало и ее содержание, в которое были включены описание природы Бога и аргументы в пользу Его существования, проблемы зла, бессмертия души, а также мистицизм, религиозный опыт, сопоставление теизма с другими типами религиозного мировоззрения.

Значительно более распространенным, чем тождество de jure, является отождествление de facto — по умолчанию. Так, известный оксфордский католический философ Брайан Дэвис констатировал во «Введении в философию религии» (1982), что определить, что такое философия религии, непросто (так как она не так «уникально определена» в ее отличии от других областей, как, скажем, химия относительно рукоделия), предпочел просто изложить ее куррикулум, исходя из тех предметов исследования, которые «традиционно считаются относящимися к ее компетенции»[21]

---

[19] Ibid., p. 240.

[20] Wainwright, 1988, p. XI.

[21] Davies, 1982, p. IX.

и к которым следует отнести вопрос о возможной верификации и фальсификации религиозных утверждений, «дискурс о Боге», проблему зла, три основных доказательства Его существования (космологическое, телеологическое и онтологическое), реализм религиозного опыта, основные божественные атрибуты (вневременность и всеведение), религию и нравственность, чудотворения и жизнь после смерти. М. Томпсон в монографии «Философия религии» (1997)[22] не дает прямого определения своего предмета, но обеспечивает описательным: основными темами философии религии оказываются доказательства существования Бога и проблема зла, возможность чудес и Провидения, а также другие вопросы, связанные с представлениями о действиях Бога в мире, природой и статусом «языка религии» (проблема степени его рациональности). Собственное же философское предприятие в философии религии связано с тем, что ее «больше интересует не сам феномен религии, а то, насколько обоснованы притязания последней на обладание истиной»[23].

Во «Введении в философию религии» Майкла Рея и Майкла Мюррея (2008) предмет данной дисциплины опять-таки принимается по умолчанию, как нечто само собой разумеющееся. Хотя осмысление религиозной проблематики является важнейшим достоянием философии от ее зарождения до наших дней, философию религии предлагается понимать как рассмотрение этой проблематики «под одной рубрикой». Сама же проблематика организуется такими вопросами: существует ли Бог, как Он мог допустить зло, зависит ли мораль от Бога и т.д.[24] Эти вопросы в книге распределяются по трем разделам: «природа Бога» (атрибуты теистического Бога — самодостаточность, благость, могущество, вечность, знание — и Бога христианского как триединого и воплощенного), «Проблема рациональности религиозных верований» (вера и рациональность как таковые,

---

[22] Даты публикаций обозначаются в основном тексте только в тех случаях, когда имеются их русские переводы, относящиеся, естественно, к более позднему времени, чем оригиналы.

[23] Томпсон, 2001, с. 9.

[24] Мюррей, Рей, 2010, с. IX.

аргументы за и против существования Бога) и «Наука, мораль и бессмертие» (в контексте теистического мировоззрения).

В очень четкой по организации материала и одновременно достаточно популярной монографии Стивена Эванса и Захари Мэниса «Философия религии: размышление о вере» (2009) предмет философии религии подается чисто описательно. Из специальной вводной главы «Что такое философия религии?» можно вывести, правда, то заключение, что это область философии, которая занимается фундаментальными вопросами человеческого существования, такими как: существует ли Бог, почему Он допускает страдания в мире, что происходит с человеком после смерти и т. д.[25] Предметная структура этой дисциплины в соответствии с этим мыслится как проблема соотношения веры и разума, классические доказательства существования Бога, когнитивный статус религиозного опыта, Откровение и чудеса, религия и наука, проблема зла и соотношение веры и разума.

Тождество de facto (которое в принципе не сопровождается какими-либо суждениями о том, чем должна быть дисциплина, называемая «философия религии») определяет и предметную структуру многочисленных антологий по философии религии. Хорошо известная «Философия религии: антология современных взглядов» Мелвилла Стюарта открывается вместо определения указанной философской дисциплины чисто дескриптивным замечанием о том, что если для континентальной философии основное значение имеют герменевтика и религиозный опыт, то для аналитической — доказательства существования Бога, Божественные атрибуты и «понятия, относящиеся к религиозным верованиям»[26]. Топосы соответствующей дисциплины представлены в последовательности: вера и разум, аргументы в пользу существования Бога, проблема зла и стратегии «защиты Бога», Божественные атрибуты, чудеса, смерть и бессмертие, религиозный (на деле теологический) плюрализм. Другая последовательность предметов обсуждения в антологии

---

[25] Эванс, Мэнис, 2014, с. 14.

[26] Stewart, 1996, p. 1.

Майкла Мюррея и Элеоноры Стамп «Философия религии: десять больших вопросов» — пожалуй, наиболее авторитетной из текстов этого жанра: Божественные атрибуты, обоснования существования Бога, проблема зла и теодицея, компетенции разума и веры, чудеса, молитва, бессмертие души, Откровение, религия как основание этики, религиозное разнообразие (от иудейского видения других религий до «ценности африканских религиозных верований и практик для христианской теологии»). При этом подчеркивается, что именно первые три из перечисленных предметных областей составляют «вечные предметы дискуссий для философии религии»[27].

Проект философии религии как философской теологии разрабатывается не только в англо-американском поле, но и в европейско-континентальном — там, где аналитическая философия имеет пока еще значительное влияние. Речь идет в первую очередь об антологиях аналитической философии религии, составители которых не только организуют переводы ведущих англоязычных аналитиков, но и полностью принимают их понимание предметной структуры данной дисциплины[28]. Однако имеет место и собственная разработка аналитической тематики. Так, например, у голландца Г. Губбелинга наряду с систематизацией аргументов в пользу существования Бога первостепенным топосом философии религии оказывается вопрос о возможности установления истинности религий (чем она отличается от описательного религиоведения[29]), равно как и вопрос о соотношении ее с традиционной теологией[30]. Австриец В. Лёффлер видит задачу философии религии в том, чтобы быть рефлексией над

---

[27] Stump, Murray, 1999, p. XI.

[28] Хороший пример дает немецкая антология [Jäger, 1998], где переводы текстов организованы по рубрикам аргументов в пользу существования Бога, божественных атрибутов, теодицеи и когнитивного статуса религиозных верований.

[29] Hubbeling, 1981, S. 13–14.

[30] Подчеркивается, что источниками ответов на «последние жизненные вопросы человека» в традиционной теологии являются Откровение и авторитет, для философии религии — критическая рациональность, что, однако, не противоречит тому, что она может и обращаться

рациональностью религиозных убеждений, их когнитивной валидностью и притязаниями на истинность[31], а также над теми критериями, которым должно удовлетворять теистическое мировоззрение, чтобы дать «интегративное объяснение» явлений, отличное от естественнонаучного.

2. *Часть и целое.* Эта близкая первой, но всё же нетождественная ей модель понимания соотношения двух дисциплин не эксплицируется, но вырисовывается из отдельных опытов презентации предметной структуры самой философии религии — там, где эта структура обнаруживает черты некоторого синкретизма. Например, во введении авторитетного «Оксфордского руководства по философии религии», составленного Уэйнрайтом, как нечто самоочевидное принимается то, что данная дисциплина занимается установлением истин о Боге или Абсолюте (при этом полностью допускается ее интеркультурный характер, и опыт, например, индуистов считается автором никак не менее заслуживающим внимания, чем представителей монотеистических религий), но вместе с тем констатируется, что данная дисциплина законно может изучать не только *объекты* религиозных верований, но и их *субъекта*[32]. Здесь уже чувствуется «континентальное влияние», и отнюдь не случайно Уэйнрайт прямым текстом связывает надежды на прогресс в философии религии с диалогом англо-американского и «континентального» дискурса (который, несмотря на нынешнюю разобщенность, уже намечается)[33]. Предметный куррикулум здесь в целом стандартный: божественные атрибуты (с учетом нетеистических концепций Божественной природы), все «большие» обоснования существования Бога (от онтологического до паскалевского[34]), наряду с дискуссией о взаимоотношениях

и к ним, сохраняя за собой права мерить самим Откровением суждения церковных авторитетов. Ibid. S. 11–12, 14–15.

[31] Löffler, 2006, S. 46.

[32] Wainwright, 2005, p. 3.

[33] Ibid, p. 10.

[34] Подразумевается знаменитое пари, которое было предложено Блезом Паскалем и вошло в собрание его афоризмов «Мысли» (фрагмент 680). Паскаль предлагал сомневающемуся выбирать между

религии и науки, валидности мистического опыта, проблемой зла, эпистемологией религиозных верований, достоверностью сообщений о чудесах и обсуждением посмертного существования. Однако в разделе, посвященном «религиозному плюрализму», инициируются и нестандартные для аналитической философии религии темы: религиозная (ин)толерантность, проблема определения самой религии, сопоставления различных религиозных традиций. Это находит отражение и во введении, где среди многих полезных применений философии религии зарезервирована и ее «инструментальность» для прояснения природы самой религии[35]. Таким образом, при полной доминации *теологической* проблематики в данном случае открывается пространство и для *религио*логической[36].

верой и неверием, демонстрируя, что он может только выиграть при вере независимо от существования Бога и только проиграть при неверии. Уэйнрайт с его открытостью к Востоку не знал, однако, что очень сходный аргумент фигурировал уже в «Аппанака-сутте» буддийской Маджджхима-никаи, где Будда убеждает материалистов в том, что если другого мира нет, то отрицающий его подвергнется большому порицанию в этой жизни, а если есть, то потерпит двойной ущерб — и здесь и там. См.: [Шохин, 2007, с. 334–335].

[35] Wainwright, 2005, p. 8.

[36] Это понятие, истоки которого восходят к католическим теологам 1920-х — 1930-х годов, которое развивается далее Т. Дайчером, А. Бронком, Р. Бурго и Р. Пуммером в 1970-х годов, можно трактовать в общем виде как исследование религии и религий за пределами устоявшихся религиоведческих дисциплин (история религии, этнология религии, география религии и т. д.). У двух последних авторов философия религии рассматривалась как часть религиологии. Автор этих строк широко пользуется данным термином для обозначения философских размышлений над религией до появления в последней трети XVIII столетия философии религии как самоосознающей дисциплины. Он предложил и определение объема этого понятия: «Религио*логия* как деятельность по исследовательскому "усмотрению сущностей" религии... может быть успешно противопоставлена религио-*ведению* как совокупности эмпирических дисциплин, а *религио*логия как дискурс, направленный на понимание религии, а не на разработку религиозных верований — *теологии*» [Шохин, 2010, с. 249].

Схожим образом в «Блэкуэлловском руководстве по философии религии», составленном У. Манном (который дает только «определение» философии религии, свидетельствующее лишь о том, что она живет и здравствует, несмотря на все попытки ее демонтировать, предпринятые позитивистами, постмодернистами и деконструктивистами[37]). После первых двух разделов, по содержанию чисто теологических, куда включаются Божественные атрибуты (всеведение, могущество, вневременность и неизменность) и обоснования существования Бога (три «больших аргумента» — онтологический, космологический, телеологический) наряду с проблемой зла, в двух последних обнаруживают темы уже отчасти религиологические. В разделе о религиозной вере — христианство как образ жизни, мистицизм, конкуренция «притязаний» различных религий, а в разделе «религия и жизнь» (само название для соответствующей дисциплины уже очень нетрадиционное) — взаимоотношения между религией и наукой, теизмом и основаниями этики, религией и политикой.

Чарльз Талиаферро в своей фундаментальной статье «Философия религии» для очень авторитетной Стэнфордской философской энциклопедии (2007/2013) среди причин жизнестойкости философии религии называет и ее тесную связь с «социальными и личными практиками», а также обращенность к живым религиозным традициям, что позволяет включать ее в дисциплины, изучающие религию. Поэтому наряду с божественными атрибутами, обоснованиями существования Бога (в общей рубрике «Понятие Бога») и с теологическим в своем существе анализом мнений о «религиозном языке» (являются ли его референты конвенциональными или реальными) Талиаферро включает в сферу рассмотрения также позиции по «религиозной жизни» и религиозному плюрализму (теория радикального плюрализма Джона Хика и феминистской теологии Памелы Андерсон), типов религиозных мировоззрений и проблему религии и общества[38].

---

[37] Mann, 2005, p. XI. Составитель, правда, не разъясняет, где в его понимании проходит граница между вторым и третьим из этих направлений.

[38] Taliaferro, 2013.

Примеры этого тематического синкретизма можно было бы перечислять и далее. Однако в этом вряд ли есть смысл. Вполне достаточно того, что они демонстрируют позицию, в которой философская теология трактуется как наиболее значительный, значимый и определяющий конституент философии религии, но всё же не всё ее целое. Как уже отмечалось, здесь в определенном смысле дает о себе знать и авторитет «континентальной» философии религии, которая в последнее время учитывается в аналитической традиции[39].

Зато чисто аналитической следует признать другую корреляцию части и целого — по которому философская теология рассматривается как *специфический вид* философии религии как «общей теологии». Именно эта корреляция в эксплицитном виде представлена в наиболее авторитетных изданиях как самообозначение философской теологии.

Так, Роберт Адамс прямо утверждает, что философская теология — это «та часть философии религии, где речь идет главным образом о Боге». Другие ее части могут быть посвящены религии как «человеческому феномену» наряду с теми проблемами, которые возникают в связи с религиями нетеистическими, такими, например, как буддизм[40].

А авторитетное антологическое «Оксфордское руководство по философской теологии» Томаса Флинта и Майкла Рея (2009) эксплицитно трактуется своими составителями как дополнение к «Оксфордскому руководству по философии религии» Уэйнрайта (см. выше). Обосновывая «широкое представительство» в своей книге тем божественного всезнания, всемогущества и морального совершенства, а также происхождения зла

[39] О том, что континентальная философия религии в значительно большей степени, чем аналитическая, уделяет внимание самой религии, свидетельствуют труды таких хотя бы первостепенных (и «разнонаправленных») авторитетов, как Б. Вельте, Р. Шеффлер, Ф. фон Кучера, У. Манн, В. Трильхас, Г. Шрёдтер, А. Нюгрен, В. Зурдиг, К. Вухтерль, В. Дюпре, А. Молиндийк, не говоря о многих других. Подробнее о позициях названных авторов по вопросу о задачах философии религии см. [Шохин, 2010, с. 137–179].

[40] АДВ, с. 2.

(последнему посвящено целых три объемных статьи), они исходят не только из того, что интересующиеся философской теологией закономерно ожидают обсуждения таких значимых топосов, но также («и это, возможно, еще более важный момент»), из того, что «каждая из этих тем заслуживает более обстоятельного и детального рассмотрения, чем то, которое было бы уместным *в более общем руководстве* (курсив мой. — *В.Ш.*) по философии религии»[41].

Чарльз Талиаферро и Чед Мейстер, составители «Кембриджского путеводителя по христианской философской теологии», считают самоочевидным, что они находятся на территории философии религии, основными проблемами для которой являются: имеют ли религиозные верования реальные референты? существует ли Бог? как соотносятся религиозные верования с научными знаниями? Но они признают специфику иудейских, христианских, мусульманских, индуистских и буддийских философско-религиозных проектов, которые, работая с этими «сквозными проектами», уделяют внимание и тем, которые специфичны для соответствующих религиозных традиций. Так, для христианского философско-теологического проекта, который составители антологии и пытаются систематизировать, естественны занятия доктринами Троицы, Боговоплощения, Искупления и божественных атрибутов. При этом прямо утверждается, что «это предприятие часто описывается в качестве философской теологии, которую можно рассматривать как ветвь (все)общей (overall) философии религии»[42].

Стивен Дэвис, чья «Христианская философская теология» стала едва ли не классическим трудом в обозначенном в ее названии жанре, оказался одним из немногих, кто проводит по крайней мере пунктиры *демаркации*. Философия религии в его понимании должна заниматься топосами «общего теизма», которые организованы вокруг веры в монотеистического Бога и к которым относятся аргументы за и против Его существования, рациональность или, соответственно, иррациональность

---

[41] ОРФТ, с. 33–34.

[42] CCPT, p. XIII.

самой религиозной веры, проблема зла, возможность чудес и посмертного существования. Хотя «философская теология» употребляется иногда в том же самом смысле, Дэвис предпочитает трактовать ее как возможность того подхода, который верующий философ может иметь по отношению к христианским богословским топосам[43]. И это различение он осуществляет в самой книге, где после краткого введения в проблемы, относящиеся к «общему теизму» (вера и неверие, эпистемический статус веры в Бога, Бог, Его творение и откровение), он вводит философскую апологию христианских догматов[44] и евангельских свидетельств (почему важны свидетельства об историческом Иисусе? кем был Иисус — Спасителем или гуру? почему мы можем верить в Воскресение?), рассматривает рациональные основания веры в Искупление[45] и всеобщее воскрешение, завершая свой труд проблемами «теологического метода», в качестве которого он почему-то понимает такие традиционные основоположения христианства, как Писание, предание и теологический авторитет, а также то, что «Библия истинна».

Аналогичной логикой руководствовался составитель солидного (по авторскому коллективу) юбилейного сборника в честь самого Дэвиса канадский эпистемолог и теолог Колин Рулофф, построивший его таким образом, чтобы основные его блоки соответствовали темам того, что Дэвис называет «христианской философской теологией». Однако называется сборник по-другому: «Христианская философия религии». Рулофф на деле различает два концентрических круга: философская теология — философское размышление над конкретными доктринами христианского вероучения, которое касается и тем библеистики — включается, как частная дисциплина (subfield), в философию

[43] DCPT, p. 2.

[44] Не до конца понятно, правда, почему учение о Троице, которую он обозначает как «перихоретический монотеизм», Дэвис не включает в догматико-апологетическую часть, оставляя ее в «общетеистической».

[45] В отличие от более «политкорректных» Уэйнрайта и Талиаферро Дэвис акцентирует контрасты между учениями о карме и о благодати [Ibid., p. 195–211].

религии, которая конституируется проблематикой обоснования существования Бога, объяснением зла, вопросом о совместимости Божественного всеведения и свободы человеческой воли, анализом самих критериев успешных теистических доказательств, вневременности Бога (eternity), жизни после смерти[46].

3. *Две части третьего целого.* Такая корреляция была также озвучена, правда, очень тихо. Оливер Крисп, составитель «Хрестоматии по современной философской теологии», во вступлении, рассматривая историю освобождения аналитической философии из неопозитивистского плена (см. выше), задумался и о том, как можно соотнести две освобожденные дисциплины. Освобождение произошло под знаком реабилитации метафизики, и это не случайно, так как предметное содержание философии религии и философской теологии есть их содержание как двух разделов (subdisciplines) теистической или, по-другому, теологической метафизики[47].

4. *Один предмет — два подхода.* Типологически иную конфигурацию соотношения философской теологии и философии религии, которую можно было бы условно назвать «интенциональной», еще полстолетия назад предложил Джон Маккуорри, который счел в свое время конструктивным различать их как изучение религии с нейтральных (disinterested) и, соответственно, теологически аффилированных позиций. Проще говоря, при единстве предметов обеих дисциплин лицо, которое разрабатывает их как верующий субъект самой религиозной традиции, может считаться философским теологом, а то, которое само не связано с «обязательствами веры», — философом религии[48]. Это различение получает определенную поддержку и сегодня. Например, на Маккуори ссылается близкий Дэвису австралийский католик Джеральд О'Коллинз: философы религии, по его мнению, похожи на философов истории и философов науки,

---

[46] Ruloff, 2014, p. 4.

[47] RCPT, p. 2. Единственная оговорка, которую тут делает Крисп, — что эпистемологию также никак нельзя лишать статуса «верхней планки» обеих дисциплин (Ibid., p. 7).

[48] Macquarrie, 1966, p. 39–40.

которые знают о теории и практике историков и «естественников», но сами не обязаны относиться к тем или другим[49].

Правда, этот взгляд не является безальтернативным. Уже цитированный Адамс считает, что философской теологией (не забудем, что у него это фокус философии религии) могут заниматься не только верующие (как он), но и атеисты. Ведь философская теология интересуется в первую очередь с тем, существует ли Бог, какими свойствами Он мог бы обладать, если бы существовал, и каким должно быть наше отношение к подобному первоначалу, если оно существует, — а здесь атеисты представляют собой одну из вполне легитимных сторон диалога[50].

Другие аффилиации и контексты. Идентификация философской теологии в пространстве философии религии имеет далеко не только «методологические причины». В условиях всевозрастающей секуляризации западного мира позиционировать теологию, пусть и философскую, в светском академическом сообществе в качестве самостоятельного и очень значительного тренда (число публикаций по ее тематике растет быстрее, чем во многих других аналитических специализациях) не совсем «политкорректно». Поэтому ее трактовка в качестве идеологически нейтральной области философии (ср. «философия науки», «философия образования», «философия искусства» и т. д.) многих весьма устраивает. Тем не менее среди аналитических авторов есть и те, кто, следуя грамматике, правомерно признаёт, что в словосочетании *философская теология* существительным является все-таки второе слово, а не первое, и позиционируют данную дисциплину в соответствующем качестве. Их сравнительно немного, и высказываются они об этом по-разному.

Так, конфессионально ориентированную предметную идентификацию философской теологии предложил крупнейший аналитический философ, один из столпов «реформатской эпистемологии» Алвин Плантинга в фундаментальной статье «Христианская философия в конце XX века» (1995). Проект *христианской философии* должен, на его взгляд, складываться

[49] O'Collins, 2014, p. 346.
[50] АДВ, с. 2.

из четырех составляющих: 1) апологетика отрицательная (защита христианской веры от философских атак, предпринимаемых извне) и положительная (преимущественно доказательства существования Бога); 2) философская теология; 3) христианская философская критика (современной культуры и самой же секулярной философской среды); 4) конструктивная христианская философия (попытка работать с теми же темами, что и секулярная философия, прежде всего эпистемологическими, но исходя из определенных конфессиональных доктрин). Домен философской теологии — применение ресурсов философии для углубления понимания основных христианских догматов (здесь предлагается вспомнить великий трактат бл. Августина «О Троице») — таких как доктрины грехопадения, Боговоплошения или Искупления. Но не только это: исследования божественной (а)темпоральности и других атрибутов также должны относиться к исследованиям в программе философской теологии[51].

Предпринимаются опыты и эксплицитной вербализации «теологической принадлежности» рассматриваемой дисциплины. Они обнаруживаются в отдельных попытках коррелирования философской с другими *теологиями*. Об отдельных попытках правильно говорить вследствие относительного методологического равнодушия аналитической традиции к авторефлексии и, соответственно, к демаркации дисциплин см. выше.

Примером рассмотрения философской теологии в общетеологическом контексте может служить книга Томаса Морриса «Наша идея Бога» (1991), недавно переведенная и на русский язык. Основными видами теологии представлены библейская (изучение идей и представлений, содержащихся в памятниках Библии), историческая (изучение хода мысли в течение истории), систематическая (интеграция представлений о том, что есть Бог и в каком отношении к Нему находится человек). Философская теология, в отличие от них, призвана использовать философские методы для прояснения центральных понятий, исходных посылок и центральных принципов религиозной веры.

[51] Плантинга, 2014, с. 529–530.

В качестве примеров тех вопросов, которыми ей следует заниматься, Моррис называет: можно ли создать непротиворечивое представление о Боге? каков источник самой нашей идеи Бога? что можно сказать о Божественном могуществе и знании? что такое Божественное творение? в каком отношении Бог состоит ко времени?[52] Возможно, Моррис ориентировался на внедрение философской теологии в систему теологических дисциплин у Джона Маккуори (см. выше), хотя последний сделал это значительно более продуманно[53].

Автору этих строк довелось слышать от одного авторитетнейшего аналитика в ответ на вопрос, как мыслится им и его «коллегами по цеху» соотношение философской и естественной теологии, что ни он, ни они не придают значения разграничению такого рода терминов, поскольку речь идет об одном и том же. И это в значительной мере справедливо. В очень многих публикациях эти словосочетания употребляются как синонимы, и, если, например, тому или иному автору надоест постоянно употреблять слова «философская теология», он может для разнообразия иногда назвать ее и «естественной теологией», и наоборот. Фактически это тождество принимается по умолчанию примерно так же, как положение, по которому философская

---

[52] MOIG, 1991, p. 16.

[53] Маккуори, правда, решал задачу другую — метатеологическую, задачу организации всего пространства теологических дисциплин, а не только той, которая здесь обсуждается. Совокупность обсуждаемых им дисциплин, которые он считал аутентичными, он обозначил как систематическую теологию. А вот дальнейшие ее разделы соответствовали у него: 1) философской теологии, которой он делегировал две функции — методологическую (исследование тех когнитивных условий, при которых возможна любая теология) и апологетическую; 2) символической (отчасти соответствовавшей догматической) и, наконец, 3) прикладной («обеспечивавшей основоположениями» теологию практическую) [Macquirrie, 1966, p. 39–40]. Это трехчастная систематизация теологии с философской теологией в качестве первого раздела очень напоминает трехчастное деление ее пространства у Ф. Шлейермахера в «Кратком изложении изучения теологии» (1811). См.: «История понятия».

теология есть основной предметный раздел философии религии, что находит «молчаливое выражение» и в самых первостепенных изданиях. Например, уже цитированное «Оксфордское руководство по философской теологии» не содержит и намека на постановку вопроса о корреляции данной дисциплины с естественной теологией, тогда как в вышедшем одновременно «Блэкуэлловском гиде по естественной теологии» словосочетание «философская теология» также ни в каком контексте не попадается[54]. Из этого правила, как и из любого другого, есть, однако, исключения, притом весьма примечательные.

Так, томист Норман Кретцман разделил две теологии, в которых участие философии наиболее значительно. Естественная теология и философская теология работают с общими философскими методами, «анализом и аргументацией», но в качестве посылок принимают различные виды утверждений: естественная — только те, которые соответствуют природным когнитивным способностям человека, философская — и те, которые можно связать с религиозными доктринальными утверждениями, изначально недоступными рассуждению, и в качестве примера приводит доктрины о Троице и Воплощении. Кретцман считает, что у философской теологии две задачи: апологетическая — защита христианских учений от внешних оппонентов и задача прояснительно-исследовательская[55].

Фактически ту же позицию озвучил и другой томист, Скот Макдональд, в статье с проясняющим названием «Что такое философская теология?». Он отметил, что в философских исследованиях религиозных предметов преимущественное внимание уделялось естественной теологии — проекту, основная цель которого в обеспечении христианского теизма эпистемологической поддержкой. Необходимо, однако, различать «строгую естественную теологию», основанную на программе доказательной (в аристотелевском смысле) науки, которая устанавливает жесткие требования для принимаемых аргументов, и «широкую естественную теологию», допускающую и такие аргументы,

---

[54] См.: [Craig, Moreland, 2009].

[55] Kretzmann, 1989, p. 16–17; Kretzmann, 1990, p. 2–3.

которые не имеют видимости «окончательных» и предполагают также возможность апелляции к традиции, авторитету и Откровению. Но христианские философы не должны игнорировать и другую задачу — анализа и прояснения специфических христианских вероучений, что и составляло исторически центральную задачу философской теологии и, «поскольку философская теология охватывает проект прояснения, не может быть ограничений на теологические проблемы и доктрины, открытые для философского теолога». Он может на «законных основаниях» исследовать не только вопросы о существовании Бога и Его атрибутах, ассоциируемые с естественной теологией, но и учения о Троице, Боговоплощении и Искуплении — «традиционные образцы учений, не доступных человеческому разуму»[56].

Та же идея развивается Макдональдом и в статье «Естественная теология» для философской энциклопедии издательства «Рутледж», где «прояснительные функции» философской теологии «гипостазируются» в особый вид теологии. Тогда как естественная теология выполняет функции «оправдательные» или «обосновательные» (justificatory), помимо нее может быть и теология, решающая задачи «прояснительные» (clarifactory) по отношению к «божественным материям», но не обязательно исходящая из их истинности (в качестве примера приводится такой: можно заниматься исследованием догмата об Искуплении, не веря ни в него, ни даже в существование Бога). А это позволяет ему считать, что естественная теология и «проясняющая теология» образуют два вида единого рода философской теологии. Она и определяется Макдональдом как «начинание, нужное для понимания божественных материй и использующее техники и методы человеческого разума, прежде всего те, которые были разработаны в философии». Таким образом, философская и естественная теология рассматриваются не как синонимы, а как концентрические круги, из которых первая является бóльшим, а второй меньшим[57]. Правда, Макдональд не указывает при этом ни одного «проясняющего» или

[56] MacDonald, 1996, p. 76.
[57] MacDonald, 1998, p. 711–712.

«философского теолога»: его демаркация представляет собой схему a priori.

А совсем недавно Джеральд О'Коллинз предложил сопоставление предметных куррикулумов философской теологии с другой дисциплиной — католической фундаментальной теологией (которая соответствует апологетике в широком смысле слова, после II Ватиканского собора в «совсем широком»). Сопоставляя топосы, рассматриваемые в «христианской философской теологии» Дэвиса (см. выше) с программой фундаментальной теологии, он приходит к заключению о том, что они находятся в соотношении концентрических кругов, из которых второй может быть в определенном смысле вписан в первый («более богатый»)[58].

§ 3. Основная предметная структура

Из изложенного следует, что философская теология мыслится в аналитической традиции как двуединый проект, складывающийся из философского исследования топосов «общего теизма» и философской реконструкции специфических для христианской религии оснований веры (при открытии места — пока еще «приоткрытии» — для основоположений и других основных религий). «Количественное» соотношение первого параметра и второго варьирует — в зависимости от того, в какой степени составители соответствующих антологий и сборников готовы трактовать философскую теологию как локальную версию «общей философии религии». Когда эта готовность более значительна, доля общетеистической составляющей также остается значительной, если она меньше, то и последняя сжимается. Но каковы бы ни были эти «пропорции», считается по умолчанию (без обоснований), что базовая задача традиционной рациональной теологии — обоснований существования Бога — не может составлять самостоятельного топоса этой дисциплины и должна находиться в ведении философии религии, естественной теологии и отчасти фундаментальной теологии, тогда как

[58] O'Collins, 2014, p. 352.

философская теология должна начинать с божественных атрибутов.

Предметная структура философской теологии как «самоосознающей дисциплины» выявляется из композиции сборников и антологий, чьи авторы и составители считают, что та «проза», которой они говорят (вспомним мольеровского господина Журдена), является именно «философско-теологической». Поэтому наиболее правильный путь для идентификации этой структуры будет и наиболее прост — выяснить ту среднюю последовательность, в которой выстраиваются предметные разделы наиболее репрезентативных изданий, носящих титулы (или подтитулы) «философская теология» или «христианская философская теология». При этом для идентификации «среднестатистического куррикулума» можно ограничиться теми разделами, которые так или иначе присутствуют во всех или в большинстве из этих изданий, считая остальные топосы относительно маргинальными.

Наиболее репрезентативных изданий не так много, и они составляют некоторую внутреннюю каноническую территорию, поскольку составители их, как правило, чаще всего ссылаются друг на друга. Цитировались они и здесь. Это сборники статей Роберта Адамса (1987), Томаса Морриса (1991) и Стивена Дэвиса (2006), антология Майкла Рея и Томаса Флинта (2009), двухтомная антология Рея (2009), антология Оливера Криспа (2009), а также Чарльза Талиаферро и Чеда Мейстера (2010).

«Средний куррикулум» открывается разделом *теологических пролегоменов*, в который включаются разнообразные аспекты тем рациональности религиозных верований (только на этих правах в некоторых случаях включаются и обоснования существования Бога — см. выше), а также проблемы «религиозного языка» — обсуждение того, в какой мере он может передавать знания о «божественных вещах». Иными словами, речь идет об экскурсах в теистическую эпистемологию и лингвофилософию. Отдельная и большая тема — дискуссии о природе Откровения и богодухновенности Писания, к которым в ряде антологий добавляется обсуждение вызовов источникам теистического авторитета со стороны библейской критики. Традиционная

и большая тема естественной теологии, входящая в круг тем философской теологии, — это рефлексия над природой *Бога-в-себе* — божественных атрибутов, которые можно исходя из логики расположить в следующей последовательности: простота, самодостаточность (необходимость), всеприсутствие, вечность и три «все-предиката» — всемогущество, всезнание и всеблагость. Следующий естественно-теологический предметный раздел составляет осмысление *Бога-в-мире*, и сюда входят Провидение, существование зла и теодицея, а также посмертная участь конечных разумных существ. Догматический же раздел будет складываться из обсуждения доктрин Триединства, Боговоплощения, Искупления, Воскресения Христова и учения о воскрешении людей. Основное внимание будет уделяться дивергенции мнений и дискуссий по всем перечисленным топосам, которые наилучшим образом отражают применение аналитического метода к теологической проблематике (см. выше § 1).

Инкорпорация материала по перечисленным топосам в указанных сборниках и антологиях даст репрезентативную картину современного состояния англо-американской философской теологии в этой книге. Самих этих изданий не так много, но авторы сборников являются авторитетнейшими «спикерами», а составители антологий включают статьи самых «звездных авторов», притом нередко одни и те же попадают в разные издания. Поскольку же составители и авторы «титульных изданий» по философской теологии постоянно учитывают позиции, выраженные в тех публикациях по аналитической теологии, даже те, которые не носят этой «бирки», эти позиции также будут контекстно инкорпорированы в изложение перечисленных предметных разделов[59].

В самом деле, границы между «титульной» для нас дисциплиной и смежными достаточно подвижны. И мы не ошибемся, если скажем, что *философскую теологию* было бы благоразумнее

---

[59] Так, аргументов в пользу существования Бога мы коснемся лишь в той мере, в какой аналитические мыслители считают их уместными в формате именно рассматриваемой дисциплины (а не философии религии или естественной теологии).

всего определить как один из наиболее интенсивных современных потоков в общем течении *аналитической теологии*, который отличается от других тем, что аналитический метод здесь в большей мере применяется к теориям Откровения и к христианским догматам, чем в других. Фактически речь идет о том, что барьеры, воздвигнутые во второй схоластике между тем, что тогда называлось метафизикой (подразумевалась естественная теология) и теологией богооткровенной (буквально «нашей теологией» — theologia nostra) именно в этом тренде аналитической теологии оказались демонтированы. Многие участники этого процесса придают ему и большую религиозную значимость, видя в нем христианизацию традиционной рациональной теологии. Насколько эта оценка оправдывается, мы сможем судить, подробно разглядев достигнутые на этом пути результаты.

«P. S.» Уже завершив работу над этой книгой, мы обнаружили, что в настоящее сверхскоростное время намечается, возможно, уже и «четвертый поворот дхармы». А именно, только что вышла книга уже известных нам Талиаферро и Мейстера под названием «Современная философская теология» (2016). Название ее «говорящее», если сравнить с их антологией: современная философская теология мыслится уже отнюдь не как христианская, а межрелигиозная, но не только. Авторы прямым текстом утверждают, что философская *тео*логия может охватывать философское размышление даже в тех религиях, которые отрицают Бога (как классический буддизм и даосизм[60]), а также прекрасно практиковаться «дружественными» по отношению к религии атеистами (как У. Роу и М. Тули)[61]. Более того, «атеист-теолог» может внести хороший вклад в разъяснение Откровения, указав на то, к каким Библия ведет «нетерпимым последствиям», если принимать ее всерьез[62]. Оптимальный

[60] Taliaferro, Meister, 2016, p. 2. Дело в том, что теология и а-теология для авторов теперь — одно и то же, и буддисты могут считаться теологами уже потому хотя бы (есть и другие причины), что опровергали веру в Божество.

[61] Ibid., p. 3–4.

[62] Ibid., p. 3. Скорее всего, под этими «нетерпимыми вещами» следует понимать не только повеление ветхозаветного Бога уничтожать

теологический дискурс должен осуществляться, по их мнению, в диалогах, в которых участвует «смешанная компания» участников — из тех, кто сообщает другим о своих религиозных аффилиациях (commitments), и тех, кто их не разглашает. Авторы утверждают также, что «нехристиане могут делать христианскую теологию, и мы думаем, это возможно, что нехристианский философ даже лучше справится с этой работой, чем христианский. Но не все (надо было бы добавить: «как ни удивительно». — *В. Ш.*) с этим соглашаются»[63]. Да и немусульманин может разрабатывать исламскую теологию, если станет хорошим «инсайдером»[64]. Философская теология должна также освободиться от прокрустова ложа одной только рациональной аргументации, и те, кто ее практикуют (как только что выяснилось, к ним могут относиться и атеисты), должны быть «экспериментально знакомы» с Божественным. Но авторы не забывают о конъюнктуре: настоящие «философские теологи» должны «вносить вклад в важные размышления и действия, касающиеся изменения климата». В этой амальгаме «всячества», популизма и политкорректности находится место и для более традиционных философско-теологических предметов, таких как наука и теология, проблема языка религии, рациональность веры в Бога, проблема зла и теодицея, но эти материалы не будут рассматриваться в нынешней книге, поскольку «четвертый поворот дхармы» в ней не был еще предусмотрен: в данном случае Ахиллес гораздо медленнее черепахи (см. предисловие).

ханаанские племена, но (и даже в еще большей мере) запрет на гомосексуализм (Талиаферро уже писал раньше, что запрет этот никуда не годится).

[63] Ibid., p. 8.

[64] Ibid., p. 3.

Глава 2

РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Эта базовая проблема в основных монографиях по аналитической философской теологии ставится в трех основных исследовательских форматах. Во-первых, исследуется самая большая проблема этого блока: можем и должны ли мы отстаивать религиозные верования средствами логического дискурса, убедительного для каждого рационального существа, и в чем должен состоять критерий самой этой убедительности? Во-вторых, обсуждается вопрос о том, можем ли мы это делать так, чтобы верующий разум не утратил своей идентичности — не перестал вследствие этого быть собственно верующим. В-третьих, даже если на первые два вопроса ответить положительно, то встает третий — могут ли сознательно верующие в Бога (каким Он мыслится в трех монотеистических религиях) составлять о Нем какие-либо «рационально вменяемые» представления, соответствующие Его онтологическому статусу?

§ 1. Возможности религиозного разума

Данный вопрос подробно и ставится, и решается в «Христианской философской теологии» Стивена Дэвиса, в главе «Эпистемический статус веры в Бога»[1]. Прежде всего он констатирует, что совсем немного людей, которые верят в Бога, исходят при этом из какого-либо теистического доказательства (a theistic proof), а потому и естественная теология не имеет для них большого значения. Тем не менее даже для верующих сильное теистическое

[1] Davis, 2006b, p. 24–36.

доказательство (a powerful theistic proof) могло бы иметь большую пользу: оно могло бы укрепить их в вере, усилив ее подтверждение (warrant[2]), показать, что эта вера может иметь разумное основание и не обязательно должна быть легковерной и «предрассудочной». Таковым доказательством Дэвису представляется космологическое — и почтенное и постоянно дискутируемое[3].

Он отмечает прежде всего, что это доказательство является не столько единичным, сколько, скорее, целым семейством близкородственных аргументов. Но он предпочитает тот, который можно было бы назвать «общим космологическим аргументом» и который можно было бы записать в виде следующего умозаключения:

---

[2] Термин warrant, завоевавший позиции в эпистемологии во многом благодаря А. Плантинге, — многозначный и трудный для перевода. Он имеет юридическое происхождение и означает прежде всего документ, дающий право на определенные действия или обязующий какое-либо лицо выполнять определенные обязательства. В философском контексте речь идет об обязательстве принять какое-то положение вследствие того, что его истинность обеспечена определенными эпистемическими гарантиями. Термин близок другому — justification, означающему обоснование в самом общем смысле, но здесь имеет место более сильный, облигаторный, смысл. Трактуя здесь и далее warrant как «подтверждение», а warranted как «подтверждаемое», я следую К. В. Карпову — переводчику Плантинги, очень серьезно работающему с его текстами. Этот перевод представляется и оправданным, и сравнительно нейтральным, а потому я не решаюсь давать такие «решительные эквиваленты», как «гарантированное» и «санкционируемое», хотя они могли бы передать тот реальный юридизм, который (как важнейшая культурная константа западного общества) пронизывает мышление англо-американских философов даже в теории познания. Отмечу, что коллега Плантинги Эдмунд Джеттиер, чья маленькая статья «Является ли обоснованное истинное убеждение знанием?» всколыхнула всю аналитическую эпистемологию, озадачивался не вечным вопросом о том, что есть истина и как она постигается, а что является гарантом того, что наши знания, будучи истинными, заслуживают называться таковыми. См.: [Gettier, 1963]. Иначе говоря, достижения истины отнюдь не достаточно без нотариально заверенной «расписки».

[3] Ibid., p. 24.

(1) если Вселенная может быть объяснена, то Бог существует;
(2) всё может быть объяснено;
(3) Вселенная есть некоторая вещь (a thing);
(4) поэтому она может быть объяснена;
(5) следовательно, Бог существует[4].

Дэвис снабжает это умозаключение оговорками. Под «Богом» здесь следует понимать не обязательно Бога теистических религий (с атрибутами уникальности, всемогущества, всезнания, любви и т. д.), но божественную реальность или Необходимое существо как таковое (которое, конечно, может быть и теистическим Богом). Далее, посылка (1) означает, что если Бога (божественной реальности) нет, то Вселенная объяснения не имеет и остается только «грубым фактом» (a brute fact). Посылка (2) соответствует закону достаточного основания, на котором основывается человеческая рациональность как таковая и который Дэвис принимает в формулировке: «Всё, что существует, имеет основание для своего существования». При этом он солидаризируется с теми, кто считает, что дальнейших обоснований этот основополагающий принцип человеческой рациональности не имеет, так как они могут основываться только на нем же[5]. Менее очевидна, по его справедливому мнению, посылка (3). На возражение умозрительного критика этого положения[6], считающего, что мы имеем дело с очевидным «агрегатом», Дэвис отвечает, что мироздание обладает по крайней мере двумя признаками «вещи»: оно отлично от других вещей (таких, например, как земля или компьютер), так как имеет определенные давление, плотность, температуру и т. д., а также современная астрофизика позволяет считать, что на самой ранней стадии своей истории оно было бесконечно плотным атомом. Потому можно прийти к заключению, что, хотя Вселенная и является

[4] Davis, 2006b, p. 25.

[5] Он ссылается, в частности, на Ричарда Тейлора, который называет этот принцип «предпосылкой разума как такового». Цит.: [Taylor, 1992, p. 101].

[6] О том, что аналитический философ и, соответственно, теолог всегда держит перед глазами фигуру абстрактного оппонента (и о причине этого) см. гл. 1, § 1.

агрегатом, это все-таки не обычный агрегат (типа суммы бесконечного количества вещей), так как все ее части каузально связаны друг с другом, а соответствующая «тотальность» обладает определенными свойствами и к тому же она несводима к частям (в первоначальный момент Вселенная частей не имела). Наконец, можно предположить и унифицирующий принцип, а именно «происхождение всех ее частей от некоторой предварительно существовавшей вещи вещей», т.е. каждая из ее частей, кроме Бога, может быть в конечном счете объяснена через такое предложение, как «Бог создал это». В итоге посылка (3) может считаться правдоподобной[7].

Некоторые оппоненты, однако, отмечали, что это умозаключение содержит распространенную ошибку типа предвосхищения вывода (begging the question) или, иными словами, ту ситуацию, «когда чей-то аргумент содержит посылку или посылки, которые будут приемлемы только для тех, кто уже принимает заключение»[8]. Чтобы избежать этого затруднения, Дэвис предлагает считать, что люди делятся на два класса: теисты с легкостью примут посылку (2) в таком виде: всё во Вселенной (за исключением самого Бога) может быть объяснено тем, что Бог это создал, тогда как атеисты ее отвергнут, считая, как, например, Бертран Рассел, что не всё может быть объяснено или по крайней мере такая «вещь», как сама Вселенная. А потому возражение оппонентов теизма можно сформулировать таким образом, чтобы теисты были в состоянии обеспечить свое успешное доказательство (a successful theistic proof), если бы могли сформулировать принцип достаточного основания без апелляции к существованию Бога[9]. И в результате создается впечатление,

---

[7] Уточнения первых трех посылок общего умозаключения представлены в: [Davis, 2006b, p. 25–28].

[8] Ibid., p. 29. Речь идет о классической ошибке petitio principi, которая была известна и в индийской теории аргументации под названием sādhyasama — доказательство, исходящее из того, что как раз и доказывается. В «Ньяя-сутрах» и комментарии к ним Ватсьяяны (I.2.8) это третий из четырех псевдоаргументов. См.: [Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, 2001, с. 184].

[9] Davis, 2006b, p. 30.

что космологическое доказательство действительно может быть убедительным только для теистов.

Из этого следует дилемма в связи с вопросом, кто является адресатом этого и других теистических доказательств — сами теисты или атеисты и агностики? Первое решение неудовлетворительно, так как очень редко в истории мысли они имели предназначение только для «внутреннего пользования» (intermural use) и не были бы рассчитаны на апологетические цели. А потому Дэвис предпочитает считать, что космологические и прочие «теистические доказательства предназначены демонстрировать рациональность теистической веры всем рациональным людям (кто бы они ни были), будь то теисты или атеисты»[10]. Сделать космологическое доказательство убедительным — значит продемонстрировать убедительность того, на чем оно зиждется, — принципа достаточного основания. Обычно защитники этого принципа апеллируют к тому, что он является необходимым требованием разума (см. выше). По-другому это «интуиция, разделяемая всеми разумными существами» — за исключением атеистов и агностиков, когда они отрицают космологическое доказательство. А потому защитник данного принципа мог бы сформулировать и другой: «Мои эпистемические способности не вводят меня систематически в заблуждение» (с уточнением, что они могут вводить меня в заблуждение иногда, но не «систематически»)[11]. Это соответствует и нашему инстинкту выживания в окружающей среде, который давал бы сбои, например в таких случаях, если бы мы предполагали, что львы, тигры, глубокие расселины, террористы и т.д. могли бы появляться в этом мире без причины, совершенно спонтанно (и мы не могли бы принимать меры для противодействия им). Однако такой известнейший атеист, как Джон Макки, на это возражал, будто из того, что разум требует правления закона достаточного основания, еще не следует, что он сам по себе истинен. Это возражение само по себе правильно, но Дэвис возражает на него, что из него делаются далекоидущие выводы: из того, что я имею

[10] Davis, 2006b, p. 31.
[11] Ibid., p. 32.

определенные предпочтения, симметрично не следует, что они должны быть ложными[12].

Ответы же на возражение, что принцип достаточного основания никак не гарантирует, что первопричиной мира должен быть теистический Бог или вообще какая-то божественная реальность, а не сама Вселенная или физическая материя, могут быть, считает Дэвис, уже совсем другими — скорее, «фактологическими». Вселенная никак не производит впечатление вещи, которая наделена свойством необходимости. Не наделена она и безначальностью: астрофизика позволяет предположить, что Большой взрыв состоялся где-то 6,5 млрд лет назад. Но даже если бы она и оказалась безначальной, это не сняло бы вопросы о том, почему она существует, почему есть пространственно-временная реальность и т. д. Ответы на такого рода возражения вместе с положительными аргументами позволяют Дэвису прийти к выводу о том, что «если задачей общего космологического аргумента является *демонстрация любому разумному существу, что вера в существование Бога является рациональной*, то наше заключение должно состоять в том, что он *может* (курсив Дэвиса. — *В. Ш.*) составлять успешное теистическое доказательство»[13].

Завершает Дэвис свое рассуждение о теистической рациональности тем, что признаёт возможность рациональной допустимости не только теистической посылки (2) «Всё может быть объяснено», но и атеистической альтернативы (2'): «Ложно, что

---

[12] Ibid., p. 33. Можно было бы возразить Макки и в том плане, что он не понимал простой вещи: закон достаточного основания — закон самого разума, а потому если разум требует его «законодательства», то последнее обязательно.

[13] Ibid., p. 34. Проблема с переводом в том, что глагол demonstrate, как и существительное demonstration, означает не только демонстрацию как наглядное подтверждение чего-то, но и само доказательство. Предпочтение отдано первому значению, чтобы избежать тавтологии (с учетом того, что «доказательство» уже вполне представлено термином proof), однако следует иметь в виду, что автор подразумевает именно доказательную (а не иллюстративную) силу космологического аргумента.

всё может быть объяснено»[14]. Однако он делает из этих посылок довольно «асимметричный» вывод — что в таком случае веру в Бога или в других божественных существ следует считать рациональной, а также рационально полагать, что натурализм и физикализм ложны. И этот вывод не будет тривиальным, так как большинство оппонентов вменяют теистам наивность и легковерие.

Вопрос о рациональности теистических верований ставился и в других публикациях Дэвиса, среди которых следует выделить монографию «Бог, разум и теистические доказательства» (1997). Там, в частности, отдельно рассматривалась обсуждавшаяся выше проблема критерия успешности этих доказательств. Дэвис предложил в этой связи трилемму: таковым будет (I) аргумент, убеждающий людей в том, что Бог существует; (II) рассуждение, укрепляющее веру теистов — людей, которые и без того уже верят в Бога; (III) доказательство, которое фундирует веру в Бога, т.е. дает ей достаточные основания. В первой позиции он различает несколько опций: 1) успешное теистическое доказательство должно убеждать каждого, кто о нем знает или даже только слышал; 2) оно должно убеждать *каждого*, кто не только слышал о нем, но и мог проследить его логику; 3) оно должно убеждать те рациональные личности, которые принимают его посылки (что Бог существует); 4) оно должно убеждать хотя бы некоторых из тех, кто о нем слышал и может проследить за его логикой[15]. Ни одна из них его не устраивает (даже вторая, поскольку непросто определить саму рациональность индивида), так как в качестве успешных могут «пройти» и слабые доказательства[16]. Вторая точка зрения Дэвиса также не устраивает,

---

[14] Идентификация этого тезиса как атеистического основывается у автора на цитате из Джона Хика, который атрибутирует Расселу (горячо полемизировавшему с известнейшим историком философии теистом Ф. Коплстоном) суждение о том, что присвоение миру предиката объяснимости является ошибочным.

[15] Дэвис, 2016, с. 25–26.

[16] В качестве примера такого слабого доказательства он приводит умозаключение:

1) всё, что говорит Библия, истинно;

поскольку «убеждение уже убежденных» вряд ли может считаться очень «сильной» целью. А вот в третьей позиции встает вопрос о том, *кому* должно быть адресовано успешное теистическое доказательство, чтобы считаться успешным, — некоторым или каждому? Философ склоняется именно к этой позиции: хорошее теистическое доказательство должно продемонстрировать, что теистическая вера является не только «правдоподобной» (используется принятый для этого термин plausible), но и истинной для всех рациональных личностей[17]. А что касается посылок теистического доказательства, то «хороший способ обосновать их рациональную приемлемость состоит в том, чтобы показать, что они более вероятны или возможны, чем их отрицания»[18].

Оптимальный вариант решения вопроса об успешности теистических доказательств видится Дэвису в критерии (III), который соответствует, однако, двум опциям в критерии (I) — третьей и четвертой[19]. Из них он, однако, отдает предпочтение четвертой, которую выше определял как «слишком либеральную». А в целом хорошее теистическое доказательство должно удовлетворять трем критериям:

1) быть формально валидным;

2) быть неформально валидным;

3) содержать такие посылки, которые вероятнее их отрицаний[20].

Под формальной валидностью подразумевается логическая выводимость заключения из следствий, притом что посылки могут быть сами по себе ложными; под неформальной — то же выведение, притом что посылки являются сами по себе истинными;

---

2) Библия говорит, что Бог существует;

3) следовательно, Бог существует. Там же, с. 22.

[17] До этого, как мы видели, Дэвис видел проблему с критерием самой рациональности.

[18] Там же, с. 27.

[19] Автор этого, как представляется, не замечает, а если бы заметил, то у него осталось бы только два вместо трех вариантов решения поставленного им вопроса — (I) и (II).

[20] Там же, с. 29.

примером же третьего критерия предлагается посылка онтологического доказательства: «Сущее, больше которого ничего нельзя помыслить, является возможно сущим»[21].

Иначе, чем Дэвис, видят назначение и диапазон действия теистических аргументов Стивен Эванс и Захари Мэнис. Они считают, что если теистическое умозаключение принимается хотя бы и одним человеком, оно не теряет своей значимости. А идеал тех философов, кто считает, что подлинное теистическое умозаключение должно быть рационально убедительным для каждого без исключения или хотя бы для каждого в здравом рассудке (а к такому именно стремится, как мы убедились, Дэвис), представляется им неосуществимым. Ссылаясь на свои будущие рассмотрения «классических доказательств» (онтологическое, космологическое, телеологическое, этическое), они заранее предостерегают читателя от иллюзий: «Если мы определим доказательство бытия Бога как умозаключение, которое является рационально убедительным для всех людей в здравом рассудке, тогда, как мы вскоре увидим, нельзя будет предоставить ни одного доказательства бытия Бога»[22]. Это обстоятельство, однако, не должно смущать религиозных людей: универсально доказуемыми могут быть только совершенно «нейтральные» истины, к которым никак не относятся «сколько-нибудь интересные религиозные утверждения»[23].

Теистическая рациональность, по их мнению, вообще располагается на территории срединной между доказательным алгоритмом (процедурой, применимой к решению всех вопросов в какой-либо познавательной области, прежде всего в математике) и «иррациональным прыжком». Между этими предельными точками локализуется значительная сфера, к которой применимо понятие интерпретативного суждения. Эванс и Мэнис ссылаются на книгу одного из столпов аналитической теологии

---

[21] Дэвис, 2016, с. 28. Подразумевается, что посылка, в соответствии с которой оно может быть невозможно сущим, является менее вероятной.

[22] Эванс, Мэнис, 2011, с. 59.

[23] Там же.

Бэзила Митчелла «Оправдание религиозной веры» (1973), где приводится много примеров рациональности, действующей в «неалгометрических областях»[24]. Так, например, в литературной критике для интерпретирующих суждений остается вполне открытым вопрос о том, как охарактеризовать ту или иную строчку стихотворения — считать ли ее иронией, сатирой или похвалой. Но интерпретация играет ключевую роль и в религиозных верованиях: защитник космологического доказательства интерпретирует опыт удивления космическому порядку иначе, чем его оппонент, равно как и защитник нравственного аргумента — по-другому, нежели противник, и т.д. Интерпретативное суждение является, конечно, субъективным, но будучи способно выдержать критику, становится и разумным — при условии, что критерии для их «экзамена» не произвольны, но признаны правильными всеми заинтересованными сторонами. Эти критерии работают, однако, скорее не по отдельности, но кумулятивно. Эванс и Мэнис ссылаются на теологическую притчу Митчелла о людях, открывающих большую и несколько малых пещер и рукописи в одной из них и получающих некую общую картину: большая пещера соответствует космологическому аргументу, меньшие — другим из основных аргументов, рукописи — особым божественным откровениям. Всё вместе позволяет теисту скоординировать свою религиозную картину мира. Атеист также, конечно, имеет полное право на свою интерпретацию всего, что он видит, но не имеет никаких оснований считать, что альтернатива должна быть иррациональной[25].

Отстаивание и Дэвисом и Эвансом с Мэнисом рациональности религиозных верований следует рассматривать в более широком контексте опровержения представлений об иррациональности теизма. Прежде всего с учетом аргументов первых из первых аналитических теологов — Ричарда Суинберна и Алвина Плантинги.

Значительный методологический вклад в проблему рациональности теизма принадлежит Суинберну вследствие его

---

[24] Там же, с. 203.

[25] Там же, с. 206–207.

попытки разделить два вопроса: 1) можно ли считать, что теистические притязания на истинность (claims) являются *логически* возможными? и 2) можно ли отстаивать возможность их *действительной* вероятности? Ответу на первый вопрос посвящена его монография «Когерентность теизма». Здесь он отстаивает тот тезис, что нет рациональных препятствий (на уровне современной, «выверенной» аргументации) для утверждения возможности обоснования существования того Бога, в Которого верят последователи трех теистических религий, а именно, что «существует всеприсутствующий Дух, который обладает совершенной свободой, является творцом всего, всемогущим, всеведущим, всеблагим и источником моральных обязательств»[26]. Суинберн разъясняет и назначение своей аргументации в пользу последовательности теизма. Его потенциальными оппонентами выступают не только атеисты и агностики, но и те протестанты, которые считают, что исследование рациональности теизма не нужно, если религиозный субъект ощущает себя в состоянии богообщения (которое замещает все обоснования). На деле когерентность теизма нужна и им — и для того чтобы иметь представления о Том, с Кем они общаются, и для самозащиты от враждебной их вере «окружающей среды», и для возможности обращения в нее представителей самой этой среды, поскольку от миссионерского назначения их веру никто никогда не освобождал: расхожие представления об иррациональности теистической веры являются препятствием для тех, кто может быть обращен в нее, и это препятствие полезно устранить[27]. Тем, кто хочет взять на себя труд следовать теистическим верованиям на том уровне «философской когерентности», которого они заслуживают, Суинберн рекомендует стандарты философского профессионализма Фомы Аквинского, Дунса Скота, Джона Беркли, Джозефа Батлера и Уильяма Пейли, а не спутанный язык «экзистенциалистов»[28].

---

[26] Swinburne, 1993, p. 4.
[27] Ibid., p. 6.
[28] Ibid., p. 7.

А в еще более известной монографии «Существование Бога» (второе издание — 2004), которая была задумана как вторая часть единого проекта, Суинберн высказывает уверенность в возможности отстаивать теистические притязания на истину таким образом, чтобы они — в виде традиционных аргументов в пользу существования Бога — могли быть убедительны для всех разумных существ. Эта его убежденность не только очень близка эпистемическому оптимизму Дэвиса, но в значительной мере и оказала влияние на последнего, так как Суинберн отстаивает тот же эвиденциализм — эпистемологическую доктрину, согласно которой рациональность того или иного убеждения зависит от силы тех аргументов, что мы можем представить для его обоснования, и, соответственно, от того, могут ли их перевесить наличные или хотя бы теоретически возможные контраргументы исходя из «публичных» (нейтральных) данных. Это и понятно: он делает это дольше Дэвиса и относится больше к разработчикам применения этой доктрины в теологии, нежели к ее последователям. Есть, пожалуй, два отличия. С одной стороны, Суинберн как философ, более подробно изучавший естественные науки и профессионально занимавшийся теорией вероятности, считает, что обоснования теизма должны быть обеспечены всеми атрибутами научности (например, широко используемыми специальными символами) никак не меньше, чем, скажем, астрофизика[29]. С другой стороны, он вводит и определенные уточнения, у Дэвиса отсутствующие, например, «что хотя разум может прийти к ясному и достоверному заключению относительно существования Бога, он может достичь лишь вероятностного заключения, а не аподиктического»[30]. Напомним, что аподиктическое доказательство — такое, в котором заключение с необходимостью вытекает из посылок, и потому оно может быть только дедуктивным, тогда как Суинберн убежден в том, что все успешные теистические доказательства могут быть только индуктивными, т. е. такими, в которых заключения «делают» только с большой долей вероятности, и исходная его идея (которая

[29] Суинберн, 2014, с. 26.

[30] Там же, с. 25.

обосновывается на конкретных примерах традиционных теистических доказательств) состоит в том, что успешными могут быть только индуктивные и апостериорные теистические доказательства, но никак не дедуктивные и априорные.

Авторской версией защиты рациональности теизма у Плантинги следует признать прежде всего само разделение им претензий к теизму на два класса: 1) что они не соответствуют морально-интеллектуальным обязательствам сознательного субъекта (возражения типа de jure) и 2) что они не отвечают критериям истинности (возражения типа de facto). Возражения первого типа исходят, во-первых, от тех, кто считает, что христиане игнорируют современную науку; во-вторых, от тех, кто считает, что отстаивать христианские убеждения нелепо перед лицом всемирного религиозного разнообразия; в-третьих, от сторонников той точки зрения, что стоять на христианских позициях — проявлять интеллектуальную (да и моральную) самонадеянность и высокомерие; в-четвертых, от уверенных в том, что христианские верования не обеспечены обоснованиями; в-пятых, от полагающих, что эти верования просто иррациональны.

При этом Плантинга считает наиболее яркой разновидностью претензий последнего типа вердикт Зигмунда Фрейда, согласно которому религиозные верования как таковые выражают лишь эмоциональную потребность слабого человечка в защите «отца» от этого холодного и жестокого мира, порождающую иррациональную веру и выражающую «мышление от желаемого» (wishful thinking). Возражение de jure четвертого типа дает философу повод для экскурса в свою эпистемологию, которая в качестве необходимого компонента содержит критику эпистемологического фундаментализма[31], а также предполагает, что верующая душа не нарушит свой «когнитивный долг», равно как

[31] Эпистемологическая доктрина, согласно которой все убеждения/верования (beliefs) можно разделять на базовые и деривативные. К первым относятся те, которые происходят преимущественно из чувственного опыта тавтологий (типа: часть больше целого), а вторые (коих большинство) «фундируются» первыми. Классическим представителем этой теории познания правомерно признается у Плантинги Джон Локк и менее правомерно — Рене Декарт.

и моральные обязательства в том случае, если будет читать всех атеистов и не сможет привести для защиты своей веры никаких рациональных аргументов, но будет всё же твердо ее придерживаться, доверяя собственному несомненному опыту — своим внутренним чувствам и постоянной поддержке и утешению в своем сердце от Св. Духа. А вот классическим критиком теизма от de facto Плантинга считает Карла Маркса с его хрестоматийными оценками религии как опиума народа, отвлекающего человека надеждой на иллюзорное счастье от реальных жизненных задач. Показательно, что Маркса он трактует в аспекте собственной эпистемологии: религиозное сознание для последнего есть познавательная дисфункция когнитивных способностей вследствие воздействия искаженных социальных отношений. Поскольку Маркс и Фрейд настаивали на том, что вера в Бога лишена того перехода от верования к знанию, которое обеспечивается функцией «подтверждения» (warrant), Плантинга и излагает свою знаменитую эпистемологическую концепцию, суть которой в том, что «верование имеет подтверждение для S (субъекта познания. — *В. Ш.*), только если это верование производится в S когнитивными способностями, действующими адекватно (properly) — не подверженными какой-либо дисфункции — в когнитивном окружении, которое пригодно (appropriate) для когнитивных способностей типа тех, которыми располагает S, в соответствии с дизайнерским планом, благополучно направленным на достижение истины». Плантинга показывает, что, вопреки Марксу, Фрейду и иже с ними, «подтвержденность» теистических верований не лишена ни одного из этих признаков[32].

§ 2. Права религиозного разума

Этому вопросу специальное внимание уделил Роберт Адамс в своем сборнике статей «Добродетель веры и другие эссе по философской теологии». Сделал он это в подробном

---

[32] См.: [Plantinga, 2015, p. 9, 18, 21, 24, 28]. Подробно возражения фрейдовского и марксистского типа были изложены и подвергнуты критике в фундаментальной монографии [Plantinga, 2000, p. 115–138].

сочувственно-критическом анализе демарша против любой рациональной теологии Сёрена Кьеркегора в его знаменитом сочинении «Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам» (1846), который, по его (и не только его) мнению, отнюдь не утратил своей актуальности и к настоящему времени. Аргументы датского философа против любого опыта рациональной теологии Адамс делит натрое. Первый из них он характеризует как «аргумент от приблизительности», и суть его в том, что, по Кьеркегору, человек не может основывать свою надежду на вечное спасение на историческом знании (даже таком, как историческое знание о Воскресении Христовом). Дело в том, что даже наивысшая ступень уверенности, которой можно достичь относительно всего исторического, является лишь приблизительной, а основывать то, в чем мы заинтересованы в высшей степени, на приблизительности (пусть и самой высокой) никак нельзя. Другой кьеркегоровский довод — по Адамсу, «аргумент от отсрочки», — состоит в том, что если надежду на спасение основывать на любых эмпирических фактах (а именно к ним относятся исторические), то это предполагает необходимость их исследования, а исследование достоверности чего-то завершиться не может, и одновременно с этим исследованием (результаты которого, как и всякого исследования, могут быть пересмотрены в будущем) тает личная заинтересованность в том, ради чего исследования осуществляются. Наконец, «аргумент от страсти» состоит в том, что рациональные изыскания имеют своей целью знание, а знание есть прямая противоположность вере, которая несовместима ни с какими гарантиями (которые предлагают аргументы — эти «общественные ростовщики и поручители») и заключается как раз в бесконечном риске, который необходим для религиозной страсти, соответствующей вере, поскольку веры без риска не бывает (и риск пропорционален силе веры[33]).

Возражения Адамса сводятся в основном к следующему. Первый аргумент Кьеркегора фактически может быть интерпретирован и таким образом, что вероятность 0,01 приравнивается

[33] Адамс, 2013а, с. 43–44.

к вероятности 0,99, но будет ли подобное приравнивание полезным для субъекта, весьма сомнительно. Можно привести пример с женой, которая только на 99,9% уверена в том, что она любима мужем, и задаться вопросом о том, не будет ли ее беспокойство по поводу оставшегося 0,1% значительно более деструктивно для нее (как разрушающее доверие мужу), чем спокойное к нему отношение[34]. Второй аргумент Кьеркегора (весьма «современный» — в связи с вопросом об эмпирической доказуемости религиозных верований в аналитической философии) может быть нейтрализован прежде всего тем, что он смешивает как бы две пропозиции: 1) по-настоящему религиозный человек не может полностью *зависеть* в своем веровании от обоснований (что истинно) и 2) настоящая религиозная вера не может *иметь* объективного обоснования (что проблематично)[35]. Третий аргумент — от религиозной страсти — может быть уравновешен тем, что сомнительно, будто для подлинной религиозности совершенно необходима объективная невероятность или что она придает ей наибольшую ценность. Из того, что какая-то степень риска способна повысить ценность религиозной жизни, еще не следует, что данная ценность должна возрастать вместе с бесконечным ростом этого риска. Подобная доктрина неизбежно должна была бы поставить религиозный интерес во враждебное отношение ко всем прочим человеческим интересам, в том числе самым благородным, одним из которых как раз и является наша заинтересованность в обладании хорошо обоснованными религиозными верованиями[36]. Сама жизнь опровергает доктрину Кьеркегора о несовместимости обоснований с религиозной убежденностью. Ведь многие верующие, способные рассматривать объективно аргументы «за» и «против» своей веры, отнюдь не ставят своих убеждений в прямую зависимость

---

[34] Там же, с. 36. Адамс считает, что его аргумент имеет нечто общее с пари Блеза Паскаля.

[35] Там же, с. 40.

[36] Там же, с. 51. Адамс называет кьеркегоровский идеал «каким-то демоническим представлением о религии» — я бы назвал его скорее немного мазохистическим.

от такого рода исследований, которые (как и в любой другой познавательной области) могут давать различные результаты[37].

Критике религиозной рациональности с позиций протестантского фидеизма уделяет внимание и Суинберн в книге «Вера и разум». Так, кальвинистское отвержение естественной теологии на основании того, что все религиозно значимые истины верующий получает через «внутреннее свидетельство Духа», опровергается тем, что множество взаимно противоречивых интерпретаций Библии (на которой основываются кальвинисты) также объяснялось богодухновенностью соответствующих интерпретаций, а потому, при отрицании каких-то объективных критериев, мы никак не можем в них ориентироваться[38]. Бартовскому отвержению богопознания на основании онтологического разрыва между Богом и творением Суинберн противопоставляет томистскую аналогическую концепцию «религиозного языка» (см. ниже, § 3). А в ответ на уже изложенный выше вердикт Кьеркегора по рациональной теологии английский аналитик отмечает, что датский философ смешивал в вере belief и faith, из которых первое соответствует определенным представлениям, а второе — жизни в согласии с ними. Так вот, вера в первом смысле может колебаться совершенно независимо от того, прибегаем мы к аргументам или нет, и нет никакого основания предполагать, что исследование скорее ослабит ее, чем укрепит[39]. Однако основным предметом полемики для Суинберна является эпистемология авторитетнейшего аналитического теиста Алвина Плантинги.

Плантинга и в самом деле занимает позицию, достаточно близкую кьеркегоровской. В частности, совсем как датский философ, он утверждает, что вероятностность свидетельств о том или ином «событии веры» неизбежно уменьшается, когда должна подкрепляться дальнейшими свидетельствами. Если обобщить эпистемологическую позицию Плантинги, то она заключается в том, что для того, чтобы иметь возможность считать

---

[37] Адамс, 2013а, с. 61.

[38] Swinburne, 2005, p. 108.

[39] Ibid., p. 109–110.

свои верования (прежде всего религиозные) рациональными, разумному субъекту нет необходимости обращаться к внешним свидетельствам и средствам убеждения (других или даже себя), тем более апеллировать к тем или иным традиционным доказательствам. Плантинга является главным разработчиком проекта реформатской эпистемологии, который апеллирует к тому, что сам Жан Кальвин — в противовес томистам — отрицал значение рациональной теологии, считая, что самые нужные истины верующий может обрести через изначально данное всем людям чувство божественного (sensus divinitatis) при просвещении от Св. Духа. Правда, Плантинга пытается показать, что Фома и Кальвин говорили примерно одно и то же, только разными словами. Между ним и Суинберном ведется многолетняя полемика по вопросу о критериях подтвержденности (warrant) религиозных верований.

Одна из основных претензий Суинберна к Плантинге в том, что он проходит мимо вопроса, каким образом христианская вера может быть оправдана исходя из доказательных свидетельств (evidence). Эта претензия и была заложена в основание его критики основного плантинговского труда «Подтверждаемая христианская вера» (2000), в котором, в свою очередь, уделяется значительное критическое внимание эвиденциалистской программе обоснования рациональности человеческих убеждений, доминирующей в религиозной философии начиная с нового времени[40]. В ответ на критику Плантинга отводит от себя

---

[40] Основателем эвиденциализма, который Плантинга определяет очень просто и ясно как «притязание на то, что религиозное верование может быть приемлемым только при наличии для него хороших аргументов» он считает Джона Локка, за которым следуют Юм, Рид и Кант и вся последующая мысль до настоящего времени. От Локка, выразившего позицию «классического эвиденциализма», идут две другие традиции — эпистемологического фундаментализма и деонтологизма. В целом же эвиденциализм представляет собой целую систему суждений об обоснованности любых религиозных суждений [Plantinga, 2000, p. 74]. Критика эвиденциалистской программы с точки зрения «внутреннего обоснования» христианской веры представлена там же [Ibid., p. 83–89]. Не совсем понятно, однако, почему Плантинга

претензию в том, что он игнорирует рациональную аргументацию, рассчитанную на «внешнюю среду». Эта, так сказать, внешняя аргументация хорошо соответствует апологетическим задачам, которые сам Плантинга решал десятилетиями — задачам устранения опровержений христианства со стороны аргументов de jure и de facto (см. выше). Она также полезна в четырех других отношениях: 1) может подтвердить и поддержать веру, обретенную на других путях; 2) помочь «тем, кто внутри» (fence-sitters), держаться своей веры крепче; 3) опровергать опровержения[41]; 4) открывать интересные и важные контексты верований. Позиция Плантинги «только» в том, что «такого рода аргументы не являются *необходимыми* для обоснованной, рациональной и оправданной христианской веры»[42]. Но они не являются и *достаточными* для этого; например, это относится к классическим обоснованиям существования Бога, тогда как по Суинберну они должны быть чем-то вроде ее гарантов. А то, что любые внешние доказательства не гарантируют истинного знания, можно проиллюстрировать простым примером: если меня подозревают в том, что совершил преступление вчера днем и против меня будут такие свидетельства, как наличие у меня определенных мотивов и намерений, факт совершения мною аналогичного преступления до этого и даже показания надежного свидетеля о том, что он видел меня на месте преступления, но если я отчетливо знаю, что в то время гулял на расстоянии нескольких миль оттуда, то все эти аргументы ничего не доказывают[43].

не выделяет из прочих общепризнанного теоретика эвиденциализма математика и философа Уильяма Клиффорда, который в очень маленькой статье «Этика веры» (1877) предложил очень твердую формулировку, по которой «ложно всегда, везде и для каждого принимать на веру что-либо при недостаточном свидетельстве (upon insufficient evidence)» [Clifford, 2003, p. 518].

[41] На языке Плантинги: defeater–defeaters. Так обозначаются аргументы оппонента, призванные, по его убеждению, привести пропонента к поражению.

[42] Plantinga, 2001, p. 217.

[43] Ibid., p. 220.

В концентрированном виде реформатская программа обоснования христианских верований была представлена в совсем недавней книге «Знание и христианская вера», которая была задумана как популярный и краткий очерк обсуждения тем «Подтверждаемой христианской веры». Верующий христианин, подчеркивает Плантинга, даже без рациональных аргументов может оказаться поколеблен разоблачениями своей веры у Ницше, Фрейда и Маркса и может не укрепиться в ней, даже зная классические аргументы в пользу существования Бога, и может не поколебаться в ней, если у него есть «богатая внутренняя жизнь», если до него доходят отсветы от Божественного света и если он в своем сердце ощущает созидательную работу Св. Духа, направляющего это сердце к восприятию того, что Джонатан Эдвардс в свое время называл «великими вещами Евангелия»[44]. Длительное и усердное созерцание всего этого должно дать ему более чем достаточный иммунитет против любой «рациональной критики», и, оставаясь в этой позиции, он не нарушит свой познавательный долг[45]. Вопрос о критерии обоснованности религиозных верований решается не в том, более, казалось бы, естественном ключе, что какое-то убеждение является истинным, будучи подтвержденным, но наоборот — подтвержденным может быть то, которое истинно. А истинность складывается из синтетической модели А/С (Аквинат–Кальвин), в соответствии с которой все люди уже изначально имеют, по Кальвину, чувство божественного (sensus divinitatis), а по Фоме — смутное знание о Боге. Это чувство является базовым — в значительно больше степени, чем аргументы рациональной теологии, столь популярные

[44] Эдвардс писал «Священное Писание изобильно делает очевидным то, что все истинные христиане имеют такое удостоверение об истине евангельских вещей (the truth of the things of the gospel). При этом он приводит многочисленные пассажи новозаветных текстов, начиная с *Он говорит им: а Вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живого. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах* (Мф 16: 15–17). См.: [Edwards, 2015].

[45] Plantinga, 2015, p. 18.

уже в средние века. Поэтому, принимая модель A/C, христианин может считать себя под надежной защитой от доводов Маркса, Фрейда и «их союзников», а его вера становится и обоснованной (justified), и подтвержденной (warranted)[46]. Эпистемологическими гарантами этой убежденности являются также учение Кальвина о «внутреннем свидетельстве Св. Духа», которому соответствует учение Фомы о «внутреннем побуждении от Божественного призыва», но к этому Плантинга добавляет специальные доктрины о постоянном сопровождении Св. Духом каждого шага человека на пути богопознания, а также о том, что подлинная вера есть знание[47].

А Суинберн представил свои возражения в еще более концентрированном виде в главе «Авторитет Писания, традиция и Церковь» для «Оксфордского руководства по философской теологии». Когда христиане задаются вопросами о том, почему они должны считать истинными свои традиционные доктрины или что Писание, истолкованное определенным образом, есть Откровение, они могут исходить из различных эпистемологических отправных пунктов. Свой отправной пункт он идентифицирует как *интерналистский*, в соответствии с которым индивид принимает то или иное убеждение *B* вследствие того, что его правдоподобность «оказывается результатом всей совокупности базовых убеждений человека, при том, что базовыми убеждениями являются такие, которые кажутся очевидно истинными тому, кто имеет эти убеждения, но не на том основании, что их правдоподобие проистекает из других убеждений»[48]. Казалось бы, это следует понимать как учение о самодостоверности истинных суждений, нечто вроде интуитивизма. Но дело обстоит не так. Во-первых, по Суинберну, любое из этих базовых убеждений может оказаться ложным, за исключением каких-то совсем уже очевидных, типа моей убежденности в том,

---

[46] Plantinga, 2015, p. 44.

[47] Ibid., p. 54, 58–59. Плантинга уточняет, что речь идет прежде всего о знании человека о Божьем благоволении к нему и о том, что ему прощены грехи — со ссылками на Гейдельбергский катехизис 1563 года.

[48] Суинберн, 2013, с. 51.

что я занимался две минуты назад тем, а не другим. Во-вторых, в том, что он называет «балансом всех базовых убеждений»[49], преимущественное место занимают как раз внешние данные, которые английский философ называет «публичными» (public evidences). Так, учение о Воскресении Христовом должно складываться не только из того, что он называет «серьезными свидетельствами общего плана» (то, что Вселенная, скорее всего, создана бесконечно мудрым Законодателем, что Он должен быть наделен предикатами совершенств, что у Него были основания воплотиться, чтобы отождествиться с нашими страданиями, что Он должен был бы вести определенного рода жизнь, а также увенчать всё Им сделанное на земле каким-то великими чудом, отменяющим законы природы и подтверждающим Его учение), но и из того, что учение о Воскресении подтверждается свидетельствами текстов Нового Завета и Церкви[50]. Плантинговская же эпистемологическая позиция может быть охарактеризована, с точки зрения Суинберна, как простейший вариант совсем другой доктрины — экстернализма, которую правильнее всего назвать релиабилизмом[51], суть которого в том, что наши убеждения являются истинными, если мы можем считать, что они продуцированы определенным, правильным познавательным механизмом, скорее всего устроенным Богом.

Правда, это не единственная версия экстернализма, так как есть еще концепция Уильяма Олстона, считавшего, что процессом, продуцирующим истинные религиозные убеждения, можно считать мистический опыт. Олстону близок и Стивен Дэвис: оба признают (на вторых ролях) «внешние свидетельства», но есть еще Джон Лэмонт, вполне по-кьеркегоровски считающий, что вера, основывающаяся на «мотивах достоверности», верой уже быть не может[52]. Однако любая разновидность экстернализма по существу игнорирует тот момент, что данная доктрина делает Бога ответственным и за те ментальные процессы,

---

[49] Там же, с. 52.

[50] Там же, с. 53–55.

[51] От глагола rely on — «опираться на что-то».

[52] Там же, с. 58–59.

которые порождают в нас убежденность в истинности христианских учений, и за прямо противоположные. Поэтому без внешних свидетельств мы никуда в наших убеждениях продвинуться не можем, и прежде всего без свидетельств о том, почему мы должны принять само существование Бога как устроителя наших когнитивных процессов. А потому «при отсутствии свидетельств в пользу истинности христианских учений, а значит, без "подтвержденности" в интерналистском смысле мы будем лишены оснований считать, что они обоснованы в плантинговском смысле». Однако вся статья завершается гораздо более решительно: Суинберн выражает уверенность в том, что экстерналистскому обоснованию христианских убеждений «вообще нет места в нашей религиозной жизни» (при отсутствии какой-либо возможности обойтись без их интерналистского обоснования)[53].

§ 3. Язык религиозного разума

Вопрос о познаваемости Бога для верящих в Его существование (см. выше) поднимается и решается в начальном разделе монографии Томаса Морриса «Наша идея Бога: введение в философскую теологию» под названием «Проект философской теологии»[54]. Многие «восприимчивые мыслители» (такие как, например, Платон[55] или Григорий Богослов), сомневались в том, находится ли такой особый «предмет», как Бог, в доступности для рационального мышления[56]. И в настоящее время

[53] Суинберн, 2013, с. 62–63.

[54] Morris, 1991h, p. 16–23.

[55] Моррис ссылается на пассаж: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (Тимей, 28 c) [Платон, 1968–1972, т. 3, ч. 1, с. 469].

[56] Автор не указывает, какое из сочинений Григория Богослова он имеет в виду, но можно смело предположить, что речь идет о его полемике со знаменитым арианином Евномием Кизикским († ок. 394), который настаивал на возможности постижения сущности Бога человеческим разумом (который таким образом ничего не лишен в сравнении

некоторые авторитетные философы (как, например, Гордон Кауфман) считают, что Бог как Тайна находится за пределами всякого человеческого постижения. Но если этот пессимизм оправдан, то философская теология оказывается бесперспективной. Правда, истоки этого эпистемического пессимизма сами не являются непостижимыми. Их можно записать как выражение традиционного теистического умозаключения:

1) человеческие понятия сформировались так, чтобы применяться к вещам этого мира;

2) Бог не есть вещь этого мира (a thing of the world);

3) следовательно, человеческие понятия к Богу неприменимы[57].

Для того чтобы определить, хорошее ли это умозаключение, Моррис предлагает сопоставить с ним другое:

1) тефлон был разработан для того, чтобы применяться к «пространственным программам»;

2) задача хорошего приготовления омлета к этим программам не относится;

3) следовательно, он неприменим к тому, чтобы хорошо делать омлеты.

Это умозаключение, конечно, плохое, так как ведет от правильных посылок к неправильному заключению. Однако и первое умозаключение не лучше, поскольку нетрудно показать, что оно основывается на другом, более общем: «Для каждого x и y верно то, что если x не было предназначено для применения к y, то оно и не может быть к нему применимо», которое явно ложно. Потому с формальной точки зрения принципиальное препятствие для философской теологии устраняется. Но за этим возражением против нее стоит и содержательное: продемонстрированное умозаключение предполагает, будто наши понятия пригодны только для расшифровки нашего обычного, прошлого

с божественным), тогда как св. Григорий твердо придерживался того, что разум может привести человека к признанию существования Бога, но никак не может проникнуть в сущность Божию, называя природу Бога «невместимой» и непостижимой — Greg. Th. Or. XXVIII. 5.

[57] Morris, 1991h, p. 17.

опыта[58] и ни для чего другого. Но в таком случае два индивида не могут понимать и друг друга, так как их опыты не совпадают[59]. Некоторые опыты великих мистиков действительно могли быть невыразимы на человеческом языке, но из этого не вытекает, что Бог всегда и везде вне досягаемости для человеческих понятий.

Другие скептики настаивают на том, что Бог непостижим по причине Его радикального онтологического отличия от всего, что есть в мире. Вещи различаются онтологически, если их характеристики относятся к различным формам существования. Бетховенская Пятая симфония, бетховенский день рождения и любимые бетховенские башмаки действительно очень серьезно отличаются друг от друга по своему онтологическому статусу. Но и они могут быть объединены тем, что у всех есть какой-то онтологический статус и они занимают определенное место в границах истории жизни на земле. Правда, скептик может возразить, что само указание на эти «границы» весьма значимо, поскольку речь идет о Существе, как раз трансцендентном по отношению к этой истории. Однако Моррис предлагает уточнить амбивалентную на его взгляд скептическую пропозицию (*A*) «Бог не похож ни на что в мире» путем ее раздвоения на (*A*1) «Бог не полностью похож на что-либо в мире» и (*A*2) «Бог полностью непохож на что-либо в мире». Традиционный теист принял бы первое утверждение, но не второе. Различие между этими утверждениями Моррис хочет закрепить через их отождествление с другими: (*B*1): «Бог не имеет общих свойств *со всем* (all) прочим» и (*B*2) «Бог не имеет общих свойств *ни с чем* (any) прочим». Очевидно, однако, что различие между этими пропозициями весьма существенно[60]. А также то, что

[58] Который, подразумевается, не выходит за границы общения с конечными вещами этого мира.

[59] Morris, 1991h, p. 18.

[60] Ibid., p. 20. Для иллюстрации того, как различие между пропозициями такого рода могло бы иметь фатальные последствия для жизни, Моррис предлагает подумать, что произошло бы из смешения утверждений: «Безопасно принять *любую* из этих таблеток перед сном» и «Безопасно принять *все* эти таблетки перед сном» — Ibid.

философская теология может работать при допущении только *A*1 и *B*1, но не *A*2 и *B*2.

Но даже если настаивать на *A*2 и *B*2, Бог и вещи этого мира будут иметь по крайней мере одно общее свойство (*P*): «...свойство иметь ряд свойств, не присущих тому, что имеет принципиально другой онтологический статус». Это значит, что Бог и вещи этого мира не будут иметь ничего общего, только если они имеют это общее свойство *P*, а потому данное утверждение будет истинным, только если оно будет ложным, следовательно, внутренне противоречивым[61]. Моррис предлагает записать утверждение скептика и по-другому: высказывание «Ни одно человеческое понятие неприменимо к Богу» оказывается самоопровергающим, поскольку одно по крайней мере понятие будет здесь применимым — понятие неприменимости[62].

Умозрительный скептик, однако, согласно Моррису, может и не сдаться, настаивая на том, что, даже признавая представленное рассуждение, он может настаивать, что такие сущностные (substantial) свойства, как могущество, знание и благость, могут считаться неприменимыми к Богу. Но откуда ему это известно? Ведь само смелое отрицание таких свойств у Бога равнозначно претензии на то, что мы имеем о Нем достаточно ясные понятия.

Но помимо скептика радикального (отрицающего вообще какие-либо понятия, применимые к Богу) и умеренного (отрицающего положительные понятия), есть скептики и другие — придерживающиеся того, что Бог познаваем только на пути отрицаний (via negativa), самым ярким представителем которых, как можно понять Морриса, был Моисей Маймонид, а близкими ему — Майстер Экхарт и Авиценна[63]. Эта позиция также существенно

---

[61] Это напоминает, хотя Моррис не указывает на это, знаменитый древний парадокс лжеца, который говорит: «Всё, что я говорю, — ложно». Данное высказывание будет истинным, если будет ложным, и ложным, если будет истинным.

[62] Ibid., p. 21.

[63] Удивление вызывает отсутствие в данном контексте упоминания Псевдо-Дионисия Ареопагита, опирающегося на почтенный неоплатонический апофатизм, с учетом того, что наследие этого

ограничивает проект философской теологии, но и она уязвима для критики. Ведь как мы можем судить о том, чем что-либо не является, если мы не знаем, что оно есть? Поэтому «строгая отрицательная теология» также не совсем состоятельна.

Однако Моррис не случайно подчеркивает несостоятельность именно «строгого» когнитивного скептицизма. У нас нет препятствий для положительного рассуждения о Боге, на которое мы можем рассчитывать с определенным доверием к своим когнитивным способностям. «Однако, как все великие теологи признавали в той или иной степени, любая уверенность здесь должна быть ограничиваема определенной мерой интеллектуального смирения, поскольку мы приближаемся к тому предмету, который поистине возвышен и пределен»[64].

Вердикты Морриса, в первую очередь попадающие в цель, которую можно было бы обозначить как «радикальный религиозный скептицизм», реально затрагивают и значительно более широкую проблему (поднятую им в связи с via negativa Маймонида и других апофатиков). Речь идет о *проблеме религиозного языка*. Она решается в аналитической теологии в трех основных модусах.

Первый обозначается преимущественно как эквивокальная концепция религиозного языка, суть которой в том, что одни и те же слова в применении к тварным вещам и к Богу не могут иметь одни и те же значения. В настоящее время ее отстаивает, например, католический теолог Кеннет Сискин, автор статьи «Священность и молчание: религиозное значение негативной теологии Маймонида» (он же является составителем «Кембриджского гида по Маймониду»)[65]. Вследствие своей онтологической инаковости и простоты (которая препятствует иметь

богослова никак не является неизвестным на Западе. Не совсем понятно с историко-философской точки зрения и включение в этот недолгий список Ибн Сины при умалчивании множества других имен, хотя бы того же Фомы Аквинского, который настаивал на том, что божественные атрибуты раскрывают нам прежде всего, чем Бог *не* является.

[64] Morris, 1991h, p. 23.

[65] См.: [Seeskin, 2002].

отдельные атрибуты, отличные от субстанции) Бог может быть описан только в отрицательных выражениях, а всё положительно приписываемое Ему в Библии объясняется лишь ее адаптацией к человеческим познавательным возможностям. Поэтому сказать «Бог жив» — значит только сказать, что «Бог не мертв», а сказать, что «Бог милостив» — значит сказать только, что Он совершает действия, напоминающие некоторые действия, которые совершаются людьми, наделенными милосердием. Более того, исходя из философии Маймонида, Богу нельзя приписать даже каких-либо отношений с миром в собственном смысле: сами отношения относятся к акцидентальным атрибутам, которых у Бога (снова вследствие Его совершенной простоты) быть не может. Эквивокальная теория подвергалась и подвергается критике прежде всего как противоречащая потребностям религиозного сознания и наличию самой религиозной практики, а также собственной религиозной традиции Маймонида (иудаизму). Уже Фома Аквинский отмечал, что любое общение с Богом должно быть очень серьезно ограничено, если мы не можем делать никаких утверждений относительно Него или Его природы.

Самым известным «адвокатом» противоположной теории унивокальности (одни и те же слова применяются к тварным вещам и к Богу в одинаковом смысле) был Уильям Олстон, хотя эта теория также имеет хорошую родословную, восходя к Дунсу Скоту и Оккаму. Унивокальность, по Олстону, в статье «Функционализм и язык теологии» из его «Очерков по философской теологии» (1989) не является, правда, неограниченной — вследствие признания Божественной инаковости, прежде всего бестелесности[66], но он исходит из того, что две разные вещи могут иметь общую абстрактную черту в разных модальностях. Например, мы можем смело сказать, что и новое знакомство, и новый компьютер являются «интригующими» в едином смысле, даже если то, что является интригующим в одном случае, отличается от того, что является им в другом[67].

---

[66] Alston, 1989, p. 65.

[67] Ibid., p. 66–67.

Сходным образом и люди и Бог могут знать об одном и том же факте, хотя Божественное знание отличается от человеческого вследствие Его всеведения, бестелесности и т. д. Мы можем применять в обоих случаях и функциональные понятия. Скажем, человеческое существо может стремиться к осуществлению того, что оно считает наилучшим при тех или иных обстоятельствах, но то же самое применимо и к Богу: Он также скорее всего осуществит некое *p*, если не сочтет, что не-*p* будет предпочтительнее для достижения большего блага[68]. В более поздней обобщающей статье «Религиозный язык» (2005) Олстон предлагает несколько уточнений. Во-первых, вопреки витгенштейнианцам, язык религии не ограничивается «функциональным словоупотреблением» в молитвах, исповеди, выражениях чувств и т. д., но содержит и утверждения о Боге (statements), без которых невозможно и то словоупотребление, которым они хотели бы Его ограничить. Во-вторых, многие из этих утверждений — вопреки «панметафористам» — должны быть поняты в буквальном смысле. В-третьих, эти выражения следует разделить на две категории: некоторые в применении к Богу имеют совершенно то же значение, что и в применении к конечным существам (абстрактные понятия типа «существует», «имеет силу», «ни от чего не зависим»), тогда как другие (выражающие действия и воления, например «намерен установить Свое Царство на земле») следует распределить на унивокальные абстрактные составляющие (an abstract univocal core) и конкретно-специфические, которые следует понимать «относительно аналогически» (specifying the relevant analogy). И эту свою доктрину, которую он уже эксплицитно обозначает как частичную унивокальность (partial univocity), он рекомендует во всех случаях, когда речь о Боге должна быть менее определенной и эксплицитной, чем в других[69].

Третью позицию — аналогическая трактовка религиозного языка — следует рассматривать как развитие доктрины Фомы Аквинского. Она была уже прописана в «Сумме теологии», и ее

---

[68] Alston, 1989, p. 79.
[69] Alston, 2005, p. 242.

онтологический фундамент образуется учением о креационизме, в соответствии с которым люди знают Бога по Его творениям, которые напоминают Его так, как следствие может напоминать причину[70]. В ней можно видеть срединный путь между крайностями эквивокализма и унивокализма (причинно-следственные отношения не допускают ни тождественность обоих компонентов, ни полный разрыв между ними). Высказывание «Бог благ» будет вполне сигнификативным, но с учетом того, что, когда атрибут благости применяется к тварным вещам, это означает, что свойство благости пребывает в них, а когда к Богу — что она каким-то образом включена в Его сущность и не является Его атрибутом. Поэтому способ сигнификации человеческого языка всегда будет дефектным при применении к Богу, поскольку он фиксирует предикаты акцидентальных свойств, которых у Него нет (как у абсолютно простого Существа). Фома одобрял отрицательные именования Бога, но не считал, что всё, что о Нем можно сказать, ограничивается языком отрицаний.

Эту позицию отстаивает Суинберн в «Когерентности теизма», но не в «ортодоксальном виде». Так, он выделяет как главное в доктрине Фомы деление вопроса на категории «вещь обозначаемая» (res significata) и «способ обозначения» (modus significandi): Фома относил к первой знание, а ко второй — различие между знанием у животного и знанием у человека, но отмечал, что существует множество промежуточных ступеней[71]. Но в целом британский аналитик считает срединный путь Фомы более перспективным и соответствующим теистической религии, чем крайности оккамизма, с одной стороны, и апофатиков — с другой[72]. Приводит он и наглядную аналогию из физики: когда ученые предложили волновую теорию света, они также использовали аналогический язык, поскольку свет не может быть

---

[70] Sum. Theol. Ia. 12. 8, 13. 1.

[71] Если «животное знает» и «человек знает» имеют различные модальности, то как обстоит дело, спрашивает Суинберн, с высказываниями «кот видит» и «человек видит» или «ребенок думает» и «взрослый думает»? [Swinburne, 1993, p. 80].

[72] Ibid., p. 82.

волной в том же смысле, в каком мы говорим о морских волнах. В целом же он солидаризуется с аналитиком И.-М. Кромби, который считал, например, что высказывание «Бог нас любит» является вполне сигнификативным, но с уточнением, что любовь Бога лишена тех элементов чувственности, которые присущи человеческой любви, и более соответствует «заботе» (care), чем «желанию ласкать кого-то» (wish to fondle)[73].

К безусловным сторонникам аналогической теории относится известный исследователь и последователь томизма Ральф Мак-Айнери, издавший специальную монографию «Аквинат и аналогия» (1996). К умеренным, например, Дженнифер Вид, которая подвергает критике первые две концепции религиозного языка. Крайний апофатизм элементарно противоречит исходным потребностям религиозного субъекта (см. выше), а концепция Олстона не дает удовлетворительного ответа на два вопроса: может ли, исходя из нее, верующий считать Бога истинно благим и может ли Бог осуществлять те же самые интенциональные функции, что и человек с учетом Его инаковости? Если признать, что их менталитеты различны (как у Олстона), то не может. А если все-таки может (при всем признанном различии человеческого и божественного менталитетов), то почему унивокализм должен быть умеренным, а не безусловным? Теория Фомы, по ее мнению, позволяет избежать всех этих затруднений и остается самой сильной, хотя принятие ее налагает определенные метафизические обязательства, более естественные для средневекового мышления, чем для современного, — прежде всего его понятие о каузальных отношениях между Богом и творениями[74].

§ 4. Метод религиозного разума

Уже настойчиво подчеркивалось, что обращение к методологическим вопросам составляет больше исключение, чем правило в аналитической теологии, по крайней мере в ее нынешнем состоянии. Тем не менее эти исключения не единичны. Мы уже

[73] Swinburne, 1993, p. 85–86.

[74] Weed, 2006 (дата обращения 20.11.2016).

убедились в том, что некоторые из ее представителей взялись за решение вопроса о соотношении философской и естественной теологии (см. гл. 1, § 2). А суинберновская концепция интернализма содержит в себе и целую, если угодно, программу экспертизы теистических верований исходя из того, что в ней сочетаются критерии их истинности — и непосредственные (внутренняя убежденность), и опосредованные (внешние свидетельства), притом что вторым в применении к христианским учениям придается, по сути, решающее значение. Но всё же и он не ставил вопрос о теологическом методе эксплицитно.

Эта заслуга принадлежит Томасу Моррису как автору главы «Понятие Бога» в его сборнике статей по философской теологии. Правда, он не предлагает четкой последовательности познавательных шагов в любом научном исследовании, как то сделал великий Декарт в своих «Правилах для руководства ума» (1620-е)[75], но достаточно четко выстраивает приоритеты того, из чего должен исходить теологический разум, решая свои задачи.

Многие христианские теологи (преимущественно протестантские) считают, что свидетельств Писания вполне достаточно для достижения нами знаний обо всем, что касается Бога, и он называет этот простой подход «чисто библейской теологией» (purely biblical theology). В принципе, он правилен, но при этом не учитывается, что Библия дает иногда и несовместимые друг с другом характеристики Божества[76]. Поэтому он должен быть дополнен другими методами. Прежде всего теологией креационизма (creation theology), в которую заложена идея о том, что Бог является «конечным творцом любой реальности, отличной от Него Самого»[77]. У нее два основных достоинства: укорененность в самом Писании (которое постоянно свидетельствует о Боге прежде всего как о Творце) и значительная эвристичность, основанная на возможности открытия многообразных причинно-следственных отношений в мире. Но его следует считать «фрустрально неполным». Мы можем, конечно, исходя

---

[75] См.: [Декарт, 1950, с. 77–169].

[76] Morris, 1991b, p. 30.

[77] Ibid., p. 32.

из того, что Бог является творцом всего, что от Него отлично, прийти к заключению, что Он обладает могуществом и знанием, но каков объем того и другого? На это теология креационизма одна не может дать ответ. Таковой скорее можно найти в третьем методе — связанном с осмыслением Бога как Совершенного Существа (Perfect Being theology), которое мы имеем в «Прослогионе» Ансельма Кентерберийского[78] и идею которого можно было бы записать как «Бог есть Существо с максимально великим возможным набором совозможных свойств, составляющих величие» (God is a being with the greatest possible array of compossible great-making properties), с учетом того, что данные свойства суть те, которые обеспечивают их обладателю «внутреннюю благость» (intrinsic goodness)[79].

Таким образом, эта третья теология восполняет вторую, так как в том случае речь шла о взаимоотношениях Божества с внешними для Него вещами, а здесь — о Нем Самом. Моррис отдает предпочтение именно ансельмианской теологии. Он выстраивает метафизическую прогрессию божественных свойств, которые из нее следуют в четком порядке. А именно Бог предстает как

1) сознательный деятель;

2) сознательный и свободный деятель;

3) всецело благосклонный сознательный деятель;

4) всецело благосклонный сознательный деятель со значительным знанием;

5) всецело благосклонный сознательный деятель со значительным знанием и силой;

6) всецело благосклонный сознательный деятель с неограниченными знанием и силой, являющийся творческим источником всего прочего;

7) всецело благосклонный сознательный деятель с неограниченными знанием и силой, являющийся необходимо сущим и онтологически независимым творческим источником всего прочего[80].

---

[78] Morris, 1991b, p. 35.

[79] Ibid.

[80] Ibid., p. 39–40.

Что же касается «экспертных функций» данного теологического метода, то он позволяет правильно интерпретировать и библейские тексты. Например, во всех случаях, когда говорится о божественной «руке» или «устах», мы твердо можем считать, что имеем дело с метафорами, так как Совершенному Существу больше подобает не иметь, чем иметь телесные органы[81].

В целом же все три метода представляются Моррису чем-то вроде треугольника, каждая сторона которого поддерживает другие. Хотя он, кажется, не оставлял читателя в сомнениях относительно того, какой теологический метод следует предпочесть, он, видимо, всё же насторожился в связи с тем, что при их равенстве некоторые оказываются у него «равнее». Поэтому в завершающей части главы он настаивает на том, что теология творения и теология Совершенного Существа являются взаимодополнительными (см. схему прогрессии божественных свойств, в которой свойство быть благим Творцом (6–7) следует из всех предыдущих), и в то же время каждая из них основывается на свидетельствах Писания, или, как это формулирует Моррис, ее «собирают из разных слоев библейского мышления», а потому и утверждения их подлежат «контролю Откровения». Пример дает Николас Уолтерсторф, правомерно, по мнению автору, указывающий на то, что под влиянием античных, прежде всего стоических, понятий мы мыслим Совершенное Существо всецело бес(при)страстным (impassible), в то время как библейский портрет Бога написан иными красками[82].

---

[81] Ibid., p. 43.
[82] Ibid.

Глава 3

БОГООТКРОВЕНИЕ, БОГОДУХНОВЕННОСТЬ И БИБЛЕЙСКАЯ КРИТИКА

Отстаивая эпистемическую оправданность теистических верований, а также возможности «религиозного языка» в передаче человеческих знаний о божественном, аналитические теологи, работающие в формате философской теологии, уделяют пропорциональное внимание и другому, еще более значительному кругу проблем — из каких источников и каким образом верующий разум получает эти знания. Приоритетное внимание к этим вопросам отличает данный бренд от другого — от философии религии (здесь эта проблематика — лишь одна из очень многих). В излагаемом дискуссионном поле можно выделить обсуждение трех по крайней мере основных взаимосвязанных топосов, относящихся к этой первостепенной для теистического сознания теме.

§ 1. Парадигмы понимания Откровения

То, что людям для познания божественной природы и воли требуется два условия — и внимательное наблюдение над миром, в котором они живут, и особые действий Самого Бога, раскрывающие то, что им необходимо для богопознания и спасения, — признавалось как нечто само собой разумеющееся вплоть до эпохи Ренессанса. И только с этого момента начинают раздаваться вначале тихие, а затем всё более громкие голоса, настаивающие на том, что не только для ежедневной жизни, но и для осуществления высших человеческих целей эти «особые действия» в принципе не нужны, поскольку всё необходимое даже для вечной жизни человеческий разум может извлечь из наблюдения над окружающим миром и собственной «конституцией»,

а то, что считается божественными действиями, на самом деле суть лишь человеческие регуляции и отсылки для самоутверждения религиозных общин[1]. Неудивительно, что тут же раздались и другие голоса, объявившие такие взгляды совершенно неприемлемыми. Поэтому в определенном смысле можно считать, что начало теологии откровения — как самоосознающего выбора «за» вопреки первым «против» — восходит к новому времени, несмотря на то что о самом Откровении много было написано в эпоху патристики и схоластики.

---

[1] Выдающийся немецкий историк теологии Конрад Файерайс убедительно показал, что эта позиция была впервые всерьез артикулирована испанским врачом и теологом Раймундом Сабунде, который в своем сочинении «Книга о творениях, или Естественная теология» (1496) убеждал образованного читателя в том, что естественный разум является вполне достаточным ресурсом для богопознания и достижения совершенства и что из двух «книг», данных Богом человеку, первая — естественная теология — имеет все преимущества перед второй, Писанием, которая, в отличие от нее, не доступна каждому и может неправильно перетолковываться. Поэтому Файерайс оправданно видел в Сабунде, а также в его последователе Роберте Беллярмине (1542–1621) уже протодеистов [Feiereis, 1965, S. 7–10]. Деизм же как таковой можно охарактеризовать в качестве религиозного умонастроения, средоточием которого является убежденность в факультативности для подлинной религии («религия разума») трансцендентного откровения. Наиболее искренне и художественно экспрессивно идею деизма выразил в романе «Эмиль» (1762) Жан-Жак Руссо, который от лица «савойского викария» в ответ на потенциальный вопрос о том, не следует ли людям знать что-либо после «естественной религии», провозглашает: «Созерцайте зрелище природы, прислушивайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что же еще могут сказать нам люди? Их откровения только искажают Бога, наделяя Его человеческими страстями» [Руссо, 1913, с. 290]. Кратко и содержательно об отношении основных представителей классического деизма к откровению — Чарльза Блаунта (1654–1693), Джона Толанда (1670–1722) и Мэтью Тиндла (1657–1733), — а также о некоторых современных им единомышленниках написано в новейшем издании [Wainwright, 2016, p. 113–118]. Совсем популярно и компактно — в ранней книге Эйвери Даллеса [Dulless, 1969, p. 52–54].

А вот современный этап этой теологии, как представляется, трудно помыслить без знаменитой монографии «Модели Откровения» (1983) американского католического теолога, кардинала Эйвери Роберта Даллеса. Дело в том, что с него начинается сам классификационный анализ в этой области — принципиально новая типологизация видений того, что собственно есть откровение. Это оказалось возможно потому, что он сумел организовать принципиально новое пространство для обсуждения этих проблем.

Даллес, идентифицирующий свои изыскания как область «фундаментальной теологии Откровения» (т. е. как домен фундаментальной теологии как таковой)[2], поставил основной вопрос в чисто философской плоскости: как быть с тем логическим кругом, который образуется вследствие того, что любая теория откровения мерится самим Откровением?[3] Считая, что до конца его избежать нельзя, Даллес перечисляет возможные пути исследования этих теорий. «Теологии откровения» (revelation theories) могут быть выстроены в стадиально-хронологической последовательности, с учетом «перманентных черт человеческого мышления» (историцизм, рационализм, мистицизм) или экклезиологических позиций самих теологов. Но для XX века, по его мнению, гораздо больше подходит предлагаемая им схема, исходящая из того, что «современные системы ... могут быть поделены на пять больших классов в соответствии с их видением того, *как* и *где* (выделено мной. — *В. Ш.*) Откровение имеет место»[4]. Речь идет о пяти типах (types) понимания откровения, которые могут быть рассмотрены и как модели (models) — по аналогии с манекенами для закройщиков или с теологическими «стилями». Но Даллес их обозначает и как «схематические прототипы теологии откровения» и как такие «образования», в ядре которых содержится своя теоретическая модель откровения как такового[5]. В современном же русском

[2] Dulless, 2014, p. 15.
[3] Ibid., p. 14.
[4] Ibid., p. 27.
[5] Ibid., p. 30–31.

языке эти типы было бы естественнее всего называть парадигмами. Даллес выделяет их пять.

(1) Откровение как *доктрина.* Согласно этой парадигме, Откровение заключается в прямых содержательных утверждениях (clear propositional statements), принадлежащих Богу как «авторитетному учителю». У протестантов, приемлющих ее, оно обычно отождествляется с Библией, рассматриваемой как собрание богодухновенных и безошибочных (inspired and inerrant) учений. У католиков оно содержится, в наиболее доступном виде, в официальном учении Церкви, рассматриваемой как «непогрешимый (infallible) Божественный оракул». Некоторые считают истинность того или иного из этих учений вполне распознаваемой через внешние знаки (чудеса и т.д.), но некоторые пропоненты этого взгляда (как протестанты, так и католики) полагают внутреннюю благодать (inner grace) необходимым условием не только для ответа веры, но и для восприятия силы свидетельства.

(2) Откровение как *история.* Теория этого типа, изначально оппонирующая предыдущей, настаивает на том, что Бог открывает Себя преимущественно в «великих деяниях» (the great deeds), особенно тех, которые образуют основные темы библейской истории, а Библия и, соответственно, официальная доктрина Церкви воплощают Откровение лишь в той мере, в какой могут считаться надежными «отчетами» о том, что совершил Бог. Они рассматриваются преимущественно лишь как свидетельства (witnesses) об Откровении.

(3) Откровение как *внутренний опыт.* Согласно этому взгляду некоторых современных (и протестантских и католических) теологов, откровение не есть ни «безличное» собрание «объективных» истин, ни серия определенных исторических событий, но «привилегированный внутренний опыт благодати или общения с Богом». Хотя это восприятие Божественного считается непосредственно доступным для каждого религиозного индивида, некоторые считают, что опыт благодати зависит от посредничества Христа, имевшего опыт «присутствия Отца» уникальным способом.

(4) Откровение как *«диалектическое присутствие».* Речь идет о немалом числе теологов, которые после Первой мировой

войны отвергли и «объективизм» парадигм (1) и (2) и субъективизм парадигмы (3). Бог не может быть объектом, выводимым из природы и истории ни посредством пропозиционального учения, ни через восприятие мистического типа. Будучи совершенно трансцендентным, Он «встречает» человека, когда благоволит, посредством Слова, в котором вера узнает Его.

(5) Откровение как *«новое сознание»*. После середины XX века всё большее число теологов ощущают доминирующие теории откровения слишком «авторитарными», а модель (3) слишком индивидуалистической. Для них откровение означает расширение сознания человека или «смещение перспективы» при соединениях людей в движениях светской истории. Бог — не объект опыта, но «мистериально присутствующий как трансцендентное измерение человеческой вовлеченности в творческие задачи»[6].

Парадигма (1) начала разрабатываться в эпоху полемики теистов с деизмом в XVII–XVIII веках, в XIX–XX веках была артикулирована в Америке школой пресвитерианских теологов во главе с Бенджамином Уорфилдом (1851–1921), а ко времени написания своей книги Даллес выделяет среди евангеликов Г. Кларка, Дж. Паккера, Дж. У. Монтгомери и К. Генри. Их основные позиции: признание естественного (natural), или общего (general), откровения, доступного из наблюдений над природой, восполняемого сверхъестественным (supernatural), или специальным (special), откровением как «восходящей» библейской (ветхозаветной и новозаветной) доктриной; теснейшая связь между Откровением и богодухновенностью Писания, которая означает «непогрешимую трансляцию» первого; трактовка Писания как безошибочного «Богом написанного слова». Согласно Генри, Бог открывает Себя «во всем каноне Писания, которое объективно сообщает в пропозиционально-словесной форме содержание и значение всего Божественного Откровения»[7]. Безошибочность Писания (inerrancy) трактуется консервативными евангеликами по-разному. Некоторые атрибутируют ее

[6] Dulless, 2014, p. 27–28.

[7] Ibid., p. 39.

и начально записанным текстам (автографам), и дальнейшей текстовой трансляции (Г. Линдселл), другие — только первым, допуская минимальные ошибки переписчиков (К. Генри), третьи — только интенции библейских текстов, но не всей их «материи» (К. Пиннок), четвертые — их сотериологическому, но не историческому и «научному» содержанию (Б. Рамм).

Католическая неосхоластика (которую Даллес датирует в границах 1850–1950 годов), представленная документами Первого ватиканского собора (1870), антимодернистскими документами 1907–1910 годов и энцикликой Пия XII Humani generis (1950), а также такими теологами, как Р. Гарригу-Лагранж, К. Пеш и Г. Дикман, обнаруживает большую близость протестантскому консерватизму. Здесь и признание «естественного откровения» — через дела Божьи (per facta) наряду со священным текстом («через слова»), и трактовка Откровения только как божественной речи, обращенной к людям (locutio Dei ad homines) при исключении из этого каких-либо религиозных чувств, и понимание Библии как безошибочного слова вследствие невозможности допущения каких-либо ошибок его Автором — Богом. Единственное, хотя и существенное, расхождение в том, что Откровение полагается хранящимся не только в Библии, но и в апостольской традиции, которая должна почитаться (сообразно документам Тридентского собора (1545–1563)) «с тем же чувством преданности и благоговения»[8]. Учительный авторитет Церкви (магистериум) определяет, что́ есть откровение в общем и частных смыслах, опирается и на Писание и на Предание и может раскрывать истины, недостаточно выявленные в Библии[9].

---

[8] Ibid., p. 45.

[9] К основным «спикерам» модели (2) Даллес относит англиканского архиепископа Уильяма Темпла, писавшего в 1930-х годах, теолога Дж. Бейли, библеиста Э. Райта и библейского богослова О. Кульмана, кардинала Жана Даниэлу (1950-е) и знаменитого протестантского теолога В. Панненберга (1960-е — 1970-е). Модель (3) представлена у него либеральными теологами XIX века, начиная с Ф. Шлейермахера, за которым следуют А. Ричль, В. Герман, О. Сабатье, католические модернисты (начиная с Дж. Тиррела), в начале XX века «некоторые

К достоинствам «пропозициональной модели» Даллес относит ее значительную «подтверждаемость» и в Писании и в Предании (в Новом Завете многие положения Ветхого Завета трактуются как Слово Божье и точно так же положения обоих Заветов у Отцов Церкви), а также большой потенциал и для доктринальной шкалы, позволяющей отделять ортодоксальные учения от гетеродоксальных, и для понимания задач самой теологии как систематизации «данных откровения» (the data of revelation), и для солидаризации Церкви, и для миссионерской деятельности[10]. Возражения против этой парадигмы (1), к которым Даллес относится сочувственно (и которые в значительной мере формулирует сам), связаны с тем, что ни само Писание, ни патристическая традиция в течение многих веков не настаивали на его буквалистской непогрешимости (отсюда очень широкое распространение и в древности и в средневековье аллегорических и других духовных толкований библейских текстов); что достижения библейской критики позволяют оценивать пропозициональную истинность Писания более дифференцированно, чем то виделось прежде; что многие вопросы возникают при рассмотрении и двух других «непогрешимостей» — Предания и магистериума; что сами пропозиции как таковые немного говорят нам без знания «локутора»[11] этих пропозиций. Вследствие

видные англикане» (У. Инг, Э. Андерхилл), к которым был близок шведский лютеранский архиепископ Н. Зёдерблом, а далее философ У. Хокинг и некоторые протестантские библейские теологи (У. Робинсон, Ч. Додд). Модель (4) представлена сторонниками «диалектической теологии» К. Бартом, Э. Бруннером и Р. Бультманом. А модель (5) — очень широким спектром гетеродоксальных теологов XX века, включая М. Блонделя, Т. де Шардена, Г. Морана, П. Тиллиха, Р. Харта и др., а также Даллес относит к ним одного из основных идеологов II Ватиканского собора К. Ранера. См.: [Dulless, 2014, p. 53–60, 68–76, 85–91, 99–108]. С кратким и очень системным обоснованием модели (2) можно ознакомиться и по-русски — через тщательно собранную небольшую антологию протестантского богословия: [Панненберг, 2009].

[10] Ibid., p. 46–47.

[11] Участник речевого процесса. От *лат.* locûtor — «говорящий» (считается, что впервые слово употребляется у Апулея во II веке н. э.).

этого, «при таком подходе, — пишет Даллес, — малое внимание уделяется вызывающим воспоминания библейским образам и символам; мало мотивируется поиск знамений Божественного присутствия в индивидуальной жизни и в опыте; мало поощряется такая вера, которая испытывает и вопрошает»[12]. А две заключительные претензии сводятся к тому, что данная парадигма мало отвечает потребностям современного религиозного сознания и (последнее по порядку, но никак не по значимости) вследствие своей доктринальной ориентированности — диалогу с нехристианскими религиями[13]. Этот формат pro et contra Даллес применяет и ко всем прочим моделям откровения, считая, что каждая из них имеет свои преимущества перед другими, но не является самодостаточной. Его собственное восполнение каждой из них через введение символичности откровения (речь идет о таких базовых символах, как, например, Крест) не убеждает (меня, по крайней мере) в том, что ему удается существенно «обогатить» каждую из этих моделей. Поэтому его опыт типологизации представлений об откровении представляет, как мне кажется, значительно бóльшую ценность, чем его собственные эвристические решения.

Сама же типология Даллеса, равно как и его оценка модели (1), имеет очевидное «рамочное» значение для «философских теологов», пишущих об откровении. В некоторых случаях они прямо ссылаются на него, чаще исходят из нее по умолчанию.

Из них наиболее восприимчивым к классификации Даллеса оказался, пожалуй, Стивен Дэвис. В «Христианской философии религии», в третьей главе «Бог, творение и Откровение» он подробно рассматривает вопрос о формах и содержании получения людьми религиозных откровений. Для Бога много способов открыть или передать «послание» *M* (message) индивиду, например Джонсу. Один из них — создать самого Джонса таким, чтобы он по самой своей природе был склонен принять *M*. Другой — добиться этого же результата неким телепатическим путем. Третий — избрать такую личность, которая могла бы сообщить *M*

---

[12] Ibid., p. 51.

[13] Ibid., p. 51–52.

письменным или устным образом. Четвертый — воздействовать на Джонса так, чтобы он смог получить *M* во сне. Пятый — совершить такое «нелингвистическое действие», интерпретация или глубинное значение которого соответствовали бы *M*. Эти способы передачи *M* могут быть в итоге поделены на лингвистические, т.е. пропозициональные, и нелингвистические, т.е. непропозициональные. Первоначально «богооткровенное действие» (revelatory action) по спасению Израиля при переходе через Красное море было нелингвистическим, и оно само за себя могущественно говорило евреям о характере их Бога, а передача Десяти заповедей была первоначально лингвистическим актом. Это и стало причиной теологических дебатов, особенно активизировавшихся в XX столетии, о том, осуществляется ли Божественное Откровение через слова или через дела. Так, Джон Бэйли, К. Рид, Э. Бруннер, Р. Нибур, а позже К. Трембат пришли к отрицанию того, что Бог открывает какие-либо пропозиции — вневременные, статичные, безличные и «холодные». Их мысль в том, что первичные божественные Откровения (достойные этого названия) должны осуществляться через динамичные межличностные встречи, а потому Бог скорее должен открывать Себя в личностях и событиях, чем в словах[14]. Другие теологи им оппонируют. Так сталкиваются парадигмы (1) и (2) по классификации Даллеса.

Дэвис признает и достоинства и проблемы в обеих. Действия больше впечталяют, захватывают, более могущественны, чем слова. Сказать, что кто-то любит свою вторую половину или ребенка — менее убедительно, чем показать это на деле. Однако «богооткровенные действия» могут истолковываться весьма различно, существенно изменяться при их пересказе и, если не будут записаны, легко со временем забудутся. Слова, с другой стороны, иногда менее сильны, чем действия, но богооткровенные слова (revelational words) не так легко перетолковать, их легче хранить и передавать в начальной форме, и, однажды сохраненные, они не очень легко забываются. Два последних аспекта их валидности легко оценить, по мнению Дэвиса,

[14] Davis, 2006c, p. 48–49.

принимая то, что начиная даже с ветхозаветных времен некоторые откровения мыслились как обращенные не только к богоизбанному народу, но и к другим[15].

Однако само противопоставление одной парадигмы другой, с точки зрения Дэвиса, ложно. На деле Бог использовал оба способа самооткровения, и, как правило, великие деяния сопровождались авторитетными вербальными интерпретациями. И вправду, трудно себе представить, чтобы чистое событие, действие или встреча были богооткровенны в реальном смысле без их истолкования. Но события сами себя не истолковывают, а когда предлагается истолкование, мы имеем дело со словами и предложениями. «Чистая встреча с Богом (например в Исходе) узнается как таковая только если она объяснена или по крайней мере концептуализирована как встреча с Богом»[16].

Но Дэвис считает правомерным активнее вступить в полемику с критиками парадигмы (1). Конечно, Бог открывается в деяниях, лицах и опытах общения, но было бы нелепым отрицать, что Он открывается и в словах. Со ссылками на Рональда Нэша, Уильяма Абрахама и того же Даллеса он утверждает, что само испытание подлинной встречи с Богом логически предполагает обладание по крайней мере каким-то знанием о Нем. «Противники "пропозиционального откровения" аргументировали свою позицию тем, что христианская вера есть вера в личность Бога или Христа скорее, чем в какую-либо пропозицию. В этом есть своя истина, но много и путаницы. Ядро истины состоит в том, что христианская вера в аспекте доверия (*fiducia* — faith in), есть скорее доверие (trust) Богу, а не пропозициям, но другой необходимый аспект веры (belief), как вера во что-то (*fides* — faith that) с необходимостью включает принятие определенных пропозиций как истинных»[17]. А вера в истину пропозиции нерасторжимо связана с доверием лицу в тех случаях, когда это лицо несет ответственность за пропозицию — устно или письменно.

---

[15] Подразумевается стих: *...ибо Господне царство, и Он — Владыка над народами* (Пс 21: 29).

[16] Davis, 2006c, p. 49.

[17] Ibid., p. 50.

Потому ложно и утверждение, что пропозиции слишком статичны и не вызывают подлинного ответа: христиане не были бы способны на какой-либо ответ Богу, если бы не приняли в качестве истинных пропозиций такие, как «Бог нас любит», «Бог умер за наши грехи», «Мы должны благодарить и славить Бога» и т.д. Да и сама Библия настаивает на том, что Бог «открывает слова» — как в случае с Декалогом, пророчествами, притчами и другими наставлениями Иисуса, посланиями Павла, и многие из этих слов были грамматически организованы в пропозиции. Но Дэвис верит, что большинство сторонников парадигмы (2) на самом деле верили в пропозициональное откровение, и только им не нравились те пропозиции, которые более консервативные истолкователи Библии пытались там найти, а потому (и это неудивительно) они искали и, соответственно, находили там другие пропозиции[18].

К сюжету о парадигме (1) Дэвис частично обращается и в последнем тексте своего сборника под названием «Библия истинна». Здесь он полемизирует уже с ее «экстремистскими» последователями. Он задается вопросом о том, что мы, собственно говоря, имеем в виду, когда утверждаем истинность Писания. Вполне можно себе представить книгу, которая состояла бы из одних истинных положений, таких, например, как «Трава зеленая», «Сан-Франциско севернее Лос-Анджелеса», «7 + 5 = 12», «Все треугольники имеют три стороны» или исторических истин типа «Линкольн был застрелен в театре Форда» или «"Пираты" стали чемпионами мира в 1960 г.», которые следовали бы друг за другом. Такую книгу можно было бы назвать и безошибочной (inerrant). Но она была бы банальной, плоской, внутренне некогерентной и уж точно религиозно бесполезной. Очевидно, что истинность Библии не может быть такого рода. На самом деле Библия состоит из много большего, чем утверждения, и этот момент Дэвис сознательно заостряет против тех фундаменталистов, которые создают впечатление о себе, что настаивают на противоположном. Каждый знает, что она содержит все жанры и лингвистические элементы, как то: коды

[18] Davis, 2006c, p. 51.

законов, поэзию, притчи, песни, предписания, вопросы и т.д., которые не могут считаться истинными (и соответственно ложными) в парадигмальном смысле[19].

Это никоим образом не отрицает значимости наличия истинных положений в Библии. Однако христиане, желающие выразить свое отношение к Писанию в выражении «Библия истинна», как правило, подразумевают много большее, чем то, что ее утверждения истинны[20]. Отношение их к ее истинности не сводится к допущению простой истинности ее положений: «Мы позволяем нашим ноэтическим структурам и поведению испытывать их влияние. И мы не делаем этого по отношению к тем положениям, которые считаем ложными». Иными словами, мы покоряемся (submit) Библии, как бы вверяем себя ее богословскому авторитету[21].

Часть этих положений воспроизводится Дэвисом и в его главе «Откровение и богодухновенность» из «Оксфордского руководства по философской теологии»[22]. Но здесь он развивает и другие аспекты своего критического (в сравнении с фундаменталистами) понимания парадигмы (1). Так, он в полном соответствии с характеристиками Даллеса признаёт различение откровения *общего* — того, что люди могут узнать о Боге, человечестве, морали и религии и без сверхъестественной помощи Бога, и *специального*, которое можно получить только посредством особых божественных действий, из которых выделяются жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа. Первое откровение, оно же естественное, обретается через наблюдение над природой и собственной совестью, но в лучшем случае может быть только туманным и легко может вести к путанице, а потому должно восполняться вторым. Под рубрикой специального откровения Дэвис различает три его разновидности. Первая — *изначальное*

---

[19] Автор считает таковым знаменитое положение Фомы Аквинского о том, что истина есть соответствие между идеей и вещью (De Veritate I. 3) — [Davis, 2006a, p. 285].

[20] Ibid., p. 286.

[21] Ibid., p. 286–287.

[22] Дэвис, 2013, с. 71–74.

откровение, в которое включаются исторические акты, притом некоторые в виде событий, другие — в виде слов (такими образом мы видим у философа комбинацию парадигм (1) и (2)). Но это откровение было бы мимолетным и неустойчивым, если бы не было как-то зафиксировано. Текст, который христиане называют Библией, содержит в себе, помимо фиксации, также и истолкование первоначального откровения и относится к откровению *записанному*. Но Библия не только отражает первоначальное откровение, но и сама по себе является Откровением, притом уникальным. Дэвис ссылается на Пола Хелма, считающего, что и те вещи, которые могли познаваться библейскими авторами и естественным путем, становятся богооткровенными для нас, когда мы читаем о них в Библии (см. ниже). А когда Бог говорит с нами в Писании и вдохновляет кого-то на раскаяние в грехе или на помощь нуждающемуся, то мы имеем дело с *вмещенным* откровением[23].

Решает он и вопрос о допустимости понятия *постепенного* откровения, к которому многих привел контраст между теми библейскими пассажами, где от имени Бога предписывается поголовное убийство ханаанских мужчин, женщин и детей[24], и законом любви Нового Завета. В этой идее постепенного откровения он усматривает и истину и заблуждение. С одной стороны, Дэвис согласен с Кальвином в том, что Бог должен был не только «нагнуться», но и «залепетать» с народом, не могущим дойти до высших представлений, с другой — считает, что не следует и преувеличивать эту незрелость (ибо тогда становится непонятным, как тот же ветхозаветный народ мог дозреть до новозаветного Откровения). Он, правда, признаёт, что о постепенности откровения можно говорить в нескольких смыслах: Бог открывает себя во времени, допуская и архаичные институты и правила морали; богооткровение осуществляется таким образом, чтобы более ранние формы его включались в состав более поздних; Бог мог решить, что нормативное откровение происходит

[23] Дэвис, 2013, с. 74–76.

[24] Ссылки на: Втор 2: 31–35; 3: 1–8, 7: 2; Нав 6: 15–21; 8: 25–26; 11: 12.

лишь в течение определенного времени, а затем прекращается. «Но все эти три момента не необходимы, и Бог мог бы решить сделать всё сразу»[25].

Однозначно учитывает (хотя по ведомым только ему причинам и не ссылается на нее прямо) даллесовскую классификацию и Ричард Суинберн, чья статья «Откровение» была включена в «Оксфордские чтения по философской теологии» М. Рея. В известной уже нам монографии «Откровение: от метафоры к аналогии» он не вдается в сравнительную оценку парадигм, но ясно указывает на то, что христианство всегда признавало два откровения — самооткровение Бога (через Его воплощение) и сообщение Им определенных истин — и «пропозициональное откровение», которое для него и является предметом исследования. «Пропозициональная истина» складывается из того, что Бог открыл специальным образом нечто некоторым выдающимся индивидам, а те передали дальше остальному человечеству[26]. В статье же четко прописывается иерархия проблем, с этой истиной связанных. Откровения, признаваемые религиями, делятся им с самого начала на две категории: малые откровения (minor revelations) и большие откровения (major revelations). Под первыми Суинберн понимает то, что называет «намеренными частными посланиями индивидам о том, что имеет более непосредственное значение» (т. е. откровения отдельным лицам в их конкретных ситуациях), под вторыми — «послания катаклизмического (worldshaking) значения для религии» (т. е. откровения всему человечеству)[27]. Из них его интересуют также только вторые, иными словами, универсальные пропозициональные. И он задается тремя вопросами: (1) имеем ли мы рациональные основания верить в возможность такого откровения? (2) на что оно должно быть похоже? (3) какого рода исторические свидетельства могут показать, что мы таковое имеем?

Ответ на вопрос (1) не представляет для Суинберна затруднений, и он вполне традиционен. Божественные атрибуты, прежде

---

[25] Дэвис, 2013, с. 78–79.

[26] Swinburne, 2007, p. 1–2.

[27] Swinburne, 2009, p. 127.

всего благость, делают возможным участие Бога в делах мира и даже специального вмешательства (interventions) в них. Они и необходимы — вследствие человеческого грехопадения, и задачи, поставленной перед людьми, — стать святыми, а для этого люди должны быть информированы о том, что значит сам грех и Искупление, а также в чем состоят плоды последнего. Правда, человеку дан естественный свет разума, в том числе и морального, но он никак не достаточен для «информации» указанного выше рода[28]. Поэтому Бог и может дать людям Откровение, и у нас есть все основания верить в то, что это соответствует Его желанию. Но есть и значительно более сложная часть того же (по мнению философа) вопроса. Откровение не дано людям как нечто лежащее на поверхности, но как то, что само должно быть ими «открываемо». При этом особенное значение имеет сотрудничество в этом людей, их взаимопомощь и совместное исследование его.

Основная проблема, однако, в том, каким образом Бог мог бы передать Свое Откровение народам и культурам: если полностью учитывать их «партикулярности» (как это видят, например, индуисты[29]), то надо иметь в виду, что «искупления сто́ят дорого и Бог не стал бы осуществлять их во множестве, если бы одного было достаточно для всего человечества»[30], а если оно «глобальное», то достаточно ли у всех народов и культур ресурсов для его рецепции? Остается только предположить, что речь идет о «посланиях», которые можно каким-то образом транслировать с одного языка культуры в другой. О том, что это непросто, свидетельствует хотя бы исходное теистическое положение о том, что Бог сотворил всё. Для современного философски

[28] Swinburne, 2009, p. 128–130.

[29] Скорее всего, английский аналитик, далекий от востоковедения, представляет себе индуистское мышление чем-то вроде теологии плюрализма Джона Хика. На деле наряду с высказываниями о том, что единое Божество может почитаться под разными именами, не было недостатка и в тех, согласно которым любые неиндуисты (буддисты в первую очередь, как основные соперники) мыслились чем-то вроде млеччхов (варваров) и людей далеко не первого сорта.

[30] Ibid., p. 131.

нагруженного языка в эту общую пропозицию следовало бы внести целый ряд ограничений: что Он сотворил всё, что не есть Бог (иначе можно было бы допустить, что Он сотворил и Себя, а это нелепо), что не есть логические законы (иначе Он мог бы создавать и взаимонесовместимые вещи), что не есть и «логически контингентное» (иначе Он сотворил бы и единорогов) и т. д. Потому и пропозиция «Бог сотворил все вещи» будет обозначать не совсем одно и то же для культур, в которых вещи включают в себя только такие предметы, как камни или деревья, и для тех, которые включают в них и логические законы. Однако чем точнее выражаются ревеляторные пропозиции (с учетом всех «пресуппозиций»), тем менее доступными они оказываются для большинства тех, к которым они обращены, но они также могут предполагать слишком «требовательную мораль» (a demanding morality), которую реципиентам слишком соблазнительно адаптировать к собственному интересу и пониманию. А потому, с одной стороны, посланничество откровения (the message of revelation) с неизбежностью теряет в своей ясности при интеркультурной трансляции, с другой — даже Бог не может давать «культурно нейтрализованные» инструкции человечеству[31]. Потому Бог должен осуществлять такое «непрерывное водительство» (continuing guidance), которое постоянно помогало бы трансляторам первоначального Откровения осуществлять свою миссию, и для этого предназначен «непогрешимый авторитет Церкви», и здесь Суинберн ссылается на кардинала Ньюмена[32].

Ответ на вопрос (2) ведет к обсуждению «формы» того первоначального откровения, которое должно транслироваться в культуры мира. Здесь перед Богом было две возможности. Одна из них принимается мусульманами, для которых Коран — «книга, надиктованная начальным “открывателем” (revelator) или пророком»: так понимаемое Откровение все-таки слишком буквалистское и потому менее применимое для религиозной жизни людей новой культуры. Откровение, воспринимаемое

---

[31] Ibid., p. 135–136.

[32] Ibid., p. 137. Цитируется [Newman, 1906, p. 78].

скорее исторически, не будет препятствием для жизни новых поколений — не будет санкционировать рабства или запрета на ростовщичество. О необходимости и нужности переосмысления начального Откровения, которое возможно «при различении пресуппозиций начальных документов и их информативного содержания», свидетельствует пример Отцов Церкви и схоластов, которые переинтерпретировали библейский Шестоднев в терминах античного и средневекового естествознания[33].

В ответе на вопрос (3) Суинберн более чем традиционен: надежность того или иного откровения, его авторитет подтверждается священной историей. Учение, сопровождаемое нарушением законов природы, т.е. чудом, есть лучший аргумент в пользу его богооткровенности. Завершающие тезисы философа располагаются в следующей последовательности: прежде всего Новый Завет свидетельствует о том, что откровение должно с усердием «разыскиваться» людьми, так как Богу неугодно, чтобы оно «лежало на поверхности». Далее подвергается сомнению правомерность позиции поздних католиков и протестантов, настаивающих на том, что Откровение завершилось со смертью последнего апостола и после этого наступила эпоха только интерпретаций: как известно и из других областей знания, границы между данными и их интерпретацией достаточно условны. А завершается эта насыщенная статья констатацией того, что вера откровению и степень зависимости от внешних данных при рассмотрении того или иного события священной истории (прежде всего Воскресения Христова) находятся в обратной зависимости друг от друга[34].

А вот авторитетный британский философ-кальвинист Пол Хелм был одним из тех, кто стал оппонентом Даллеса, не приняв, в частности, символического истолкования моделей откровения. Его статья «Непогрешимость» в «Компендиуме по современной философской теологии» Оливера Криспа представляет собой образцовое аналитическое исследование и вместе с тем

[33] Swinburne, 2009, p. 139.
[34] Ibid., p. 142–143.

апологию коннотаций нормативной характеристики откровения в протестантской ортодоксии.

Прилагательное infallible несет модальную нагрузку: если что-либо характеризуется как непогрешимое, то из этого следует, что оно не может не быть истинным, и прежде всего данная характеристика относится к Богу, а через Него — и к откровению: «Если Он непогрешим, то и специальное откровение также непогрешимо, ибо невозможно представить себе, что то, что говорит Бог, не отражает в полноте Его характер»[35]. Чтобы понять, в чем непогрешимость откровения должна состоять, следует прежде всего избавиться от неправильных ассоциаций.

Во-первых, некоторые неправильно идентифицируют ее как соответствие необходимым истинам. Положения «Треугольник имеет три стороны», «Мой красный шарф — цветной» или «Всё тождественно себе» являются необходимо истинными (поскольку отрицания их будут самопротиворечивыми), но их истинность, конечно, не та, которой наделены положения откровения (что никак не отрицает того, что Бог знает все необходимые истины). Среди пропозиций откровения, которые считаются непогрешимыми, преобладают как раз контингентные. Ведь положения о том, что Бог во Христе примирил с Собой мир (2 Кор 5: 19), а Павел оставил Тимофея в Милете потому, что тот был болен (2 Тим 4: 20), вполне могут отрицаться извне, но никто не скажет, что они самопротиворечивы. Во-вторых, положения Откровения нельзя относить (как тоже некоторые делают) к классу неопровержимых (incorrigible), которые относятся к внутренним состояниям человека, как, например, «Кажется, я вижу тень», «Я чувствую усталость», «Я думаю, что мне кажется, что я закрыл дверь перед тем, как ушел из дома». Очевидно, что приведенные из Писания пропозиции к этому классу также не относятся. В-третьих, о положениях специального откровения совершенно недостаточно сказать, что они истинны сами по себе: в таком случае их истинность не отличалась бы от той, которая присутствует в аккуратно составленной телефонной книге. Они являются непогрешимыми вследствие

[35] Helm, 2009, p. 49.

некоего внешнего авторитета, который их истинность санкционирует. Сказать, что некие положения непогрешимы — значит атрибутировать им совершенно особую «базовость» (basic-ness) — «это значит сказать, что свидетельство в их пользу таково, что оно не может быть опровергнуто или модифицировано новым свидетельством»[36]. И еще одна, последняя характеристика непогрешимости: она имеет нормативный или, по-другому, регулятивный характер. Хелм считает уместным сравнить статус пропозиций откровения со статусом Верховного суда в США, над которым нет уже иной инстанции. Так и положения откровения не могут соотноситься с какими-либо другими положениями, как бы они хорошо ни были «аттестованы», ни мнениями, но последние сами должны быть проверяемы этими положениями[37].

Но Хелм предлагает и философский анализ самого понятия откровения, размышляя о содержательных значениях глагола «открывать» (to reveal). Прежде всего он имеет значение фиксирования, регистрирования чего-либо (recording) и передачи сказанного кем-либо (reporting). В этом смысле это точная передача того, что без этого часто передается ошибочно или неточно, и это относится как к человеческим мнениям, так и к историческим событиям. Второе значение того же глагола имеет коннотации раскрытия чего-либо (disclosing) или «визирования» (endorsing). Если Бог дает откровение о чем-либо в этом смысле, это является необходимым и достаточным основанием того, что оно истинно или правильно. Данная дистинкция имеет два важных следствия. Во-первых, если Библия и содержит верования или мнения, являющиеся ошибочными, то это не противоречит тому, что она является специальным Откровением Бога. Например, Давид выразил предположение, что Саул его когда-нибудь убьет (1 Цар 27: 1) и оно оказалось ложным (Саул погиб раньше, чем Давид ушел из жизни), но «регистрация»

---

[36] Helm, 2009, p. 52. В качестве «свидетельства» здесь выступает evidence, которое в других случаях (но не в этом) могло бы означать и доказательство.

[37] Ibid., p. 53.

этого факта (верования Давида) в Библии не может быть аргументом против того, что она является специальным Откровением Бога, поскольку данный эпизод составляет частицу общего нарратива, «зарегистрированного» ради передачи с определенными целями раскрытия взаимоотношений Бога с Его народом. Во-вторых, эти два аспекта откровения должны всегда учитываться комментатором Библии, чтобы он не путал различные ее смысловые нагрузки (где она что-то просто констатирует и где раскрывает смыслы)[38].

Для того же компендиума Криспа была написана статья «Истинные слова» Николасом Уолтерсторфом — одним из трех столпов реформатской эпистемологии (напомним, наряду с Алвином Плантингой и Уильямом Олстоном), автором многочисленных работ не только по аналитической теологии, но и в области этики, политической философии, философии искусства и образования. Статья составлена очень искусно, можно сказать диалектично в античном смысле. В первой (очень маленькой) ее части обосновывается, что истинность не есть главное, с чем мы имеем дело в Писании, а во второй (основной) — что она есть главное[39]. Для рассматриваемого здесь предмета основное значение имеет обоснование первой позиции. С самого начала автор отталкивается от фундаментализма, четко «экземплифицируемого» у Гарольда Линселла, по которому непогрешимость Библии есть несущая конструкция этой веры — в том значении, что *всё*, что сказано в Библии, есть истина (см. § 2). Уолтерсторф, однако, замечает, что для большинства «средних консерваторов» и «либералов» центральным понятием является не столько истина, сколько откровение: Библия рассматривается либо как текст богооткровенный, либо как текст, продуцирующий то, что богооткровенно. И здесь он проводит дистинкцию между двумя

[38] Ibid., p. 61.

[39] Такая антитетичность сразу заставляет вспомнить о знаменитом сочинении старших софистов, возможно даже составленном с учебными целями в V веке до н. э. — «Двоякие речи», где вначале, например, доказывалось, что Елена никак не была виновна в развязывании Троянской войны, а затем — что именно она была тому виной. Подробнее об этом сочинении см.: [Верлинский, 2008].

понятиями. Откровение, как бы его ни мыслить, «открывает» то, что имеет место быть (what is the case), а то, что не имеет места быть, не может быть и «открываемо»: я не могу, например, сообщить в откровении о том, что мне 25 лет, если мне значительно больше. За этим следует уточнение: «То, что имеет место быть, — не то же самое, что истина того, что сказано, но то и другое очевидным образом тесно связаны»[40].

Уолтерсторф отмечает, что различие между «иметь место» и «быть истинным» проводилось им и в его монографии «Божественная речь» (1995). Здесь же он делает акцент на том, что Откровение в Библии значительно шире, чем и констатация определенного положения вещей, и утверждение истинных суждений. Когда апостол Павел восклицал: *О бездна богатства, премудрости и ведения Божия!.. <...> Ему слава во веки, аминь* (Рим 11: 33, 36), то он не констатировал и не утверждал ничего, ибо восклицания не относятся ни к тому, ни к другому. То же относится и к обетованию Иисуса в Нагорной проповеди: *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся* (Мф 5: 6)[41] — благословить кого-либо не значит сказать нечто истинное или ложное. Множество сказанного в Библии относится не к описаниям чего-либо, а к предписаниям, в связи с которыми вопрос об истинности также иррелевантен, — предписаниям надо повиноваться. Да и вообще, вопрошание о том, что Бог хочет сказать через Библию, не есть всё, что мы получаем через откровение: «У нас на устах псалмы, с которыми мы выговариваем свои собственные хвалы, жалобы, тревоги, равно как и славословия из Нового Завета, мы позволяем метафорам Писания оформлять наше видение реальности и т. д.»[42].

Потому такие положения, как «Библия в своей полноте есть Откровение от Бога», должны приниматься с некоторой осторожностью. Если она и является в своей полноте таковым,

---

[40] Wolterstorff, 2009a, p. 41–42.

[41] Нетрудно, однако, заметить, что и это, и другие обетования из Нагорной проповеди как раз содержат вполне четкие и самые значительные по смыслу утверждения.

[42] Ibid., p. 43.

из этого не следует, что и каждое предложение в ней есть богооткровение, — во всяком случае, не в большей степени, чем выведение из того, что поэма рифмуется, что и все слова в ней рифмуются. Потому и «полнота» относится к совокупному посланию Библии. Иногда, замечает Уолтерсторф, дистинкция двух смыслов считалась чем-то вроде дистинкции богооткровения и богодухновенности. Так, согласно Чарльзу Ходжу (1797–1878), влиятельнейшему (и до настоящего времени) ортодоксально-кальвинистскому библейскому теологу, назначение первого — сообщение знания, второго — обеспечение непогрешимости учения и, соответственно, назначение первого — сделать читающего более мудрым, второго — хранить его от заблуждений[43]. Но это различение не бесспорно, потому что многое из того, для написания чего библейским авторам, с точки зрения Ходжа, требовалась богодухновенность, было богооткровенным (так как они узнали об этом самым обычным способом) не для них, но только для нас. Обратим внимание на то, что и Стивен Дэвис, которого с Уолтерсторфом объединяет многое в самих постановках вопросов, также отмечал этот нюанс (см. выше).

Эти же проблемы обсуждаются и в многочисленных изданиях по философии религии. Так, в авторитетной антологии Уильяма Уэйнрайта, на которую ориентируются и некоторые «философские теологи» им отчасти посвящена глава «Вера и Откровение» Стивена Эванса. Он также безоговорочно принимает деление откровений на общее и специальное, понимая под первым те знания мира, которые исходят из наблюдения над природой, общих измерений человеческого опыта, чувства морального долга, а также чувств эстетических и собственно религиозных (каково, например, благоговение), а под вторыми — «специальные события, опыты и (или) учения, часто опосредованные через пророка, апостола или другого выдающегося религиозного индивида»[44]. Эванс считает наиболее существенным пропозициональное откровение, ссылаясь в этом на Фому Аквинского, согласно которому есть истины о Боге, которые

[43] Hodge, 1872, p. 155.

[44] Evans, 2005, p. 323.

доступны человеческому разуму, и те, которые ему недоступны, но Откровение необходимо для усвоения и первых истин, ибо лишь немногие могут их достичь с помощью своего разума, для этого им понадобится очень долгий путь познания, но даже и в его конце правильные мнения могут смешаться с ложными. Убежденность в том, что Бог открывает прежде всего истинные пропозиции, разделялась также Лютером, Кальвином и составителями Бельгийского, Вестминстерского и Аугсбургского исповеданий[45]. Однако в XX веке нашлись богословы неоортодоксального и диалектического направлений, которые стали утверждать, что Бог открывает Самого Себя, а не какие-то положения, а само откровение состоит в личном общении людей с Ним[46].

Эванс считает, что эта позиция (модель 2 по Даллесу, на которого он, однако, не ссылается) стала результатом смены некоторых определяющих событий в истории мысли. Вначале библейская критика XIX–XX веков стала рассматривать Библию лишь как свидетельство о развитии религиозного сознания Израиля, чем как собрания писаний, непосредственно вдохновенных Богом. В соответствии с этим и либеральная теология также стала смотреть на библейские истины как на то, что современный человек должен скорее верифицировать исходя из своего духовного опыта и рефлексии, чем принимать на веру. В результате авторитет «специального откровения» был подорван,

---

[45] Бельгийское исповедание (1561) — свод вероучительных артикулов (всего 37 статей), составленный Ги де Бре и авторитетный в большинстве стран, где исповедуется кальвинизм; в первых семи изложены правила веры о Боге и авторитете Писания, в котором содержится все, нужное для спасения. Вестминстерское исповедание (1646) — свод вероучения, принятый основными протестантскими деноминациями (исключая англикан) Великобритании; в первых двух главах речь идет о богодухновенности, авторитетности и достаточности Писания как непогрешимого правила веры. Аугсбургское исповедание — основной лютеранский вероучительный документ в 28 артикулах, в составлении которого участвовал сам Лютер, изданный на двух языках (1531) Ф. Меланхтоном.

[46] Evans, 2005, p. 325.

а различие между ним и «общим откровением» начало стираться. Теологи, которые пошли за такими «гигантами», как Карл Барт и Эмиль Бруннер, предприняли попытку восстановить значение «специального откровения» через различение «богооткровенных исторических событий» и Библии как совокупности человеческих свидетельств о них. Эти «события» не суть часть общечеловеческого религиозного опыта, но представляют действия, через которые Бог раскрывал Себя людям, а Библия есть и запись Откровения и средство его осуществления, поскольку Дух Божий просветляет сердца тех, кто читает и слышит ее с «открытостью»[47].

Этот «непропозициональный взгляд» на Откровение Эванс считает очень привлекательным, так как он содержит мощные прозрения, которые могут быть встроены в жизнеспособную концепцию откровения. Он, однако, открыт для критики. Во-первых, даже если принять понятие Бога, действующего «специальным образом» в истории, само сообщение определенных положений трудно отделить от этих «исторических действий». Во-вторых, многое в Библии является неисторическим: тут и доктринальные положения, и разные виды поэзии, притчи и другие литературные формы, содержание которых является по большей части пропозициональным. В-третьих, и это важнее, «невозможно провести четкое разграничение между Богом, Который открывает какие-то пропозиции, и Богом, Который открывает Себя». В точности как Дэвис (см. выше), Эванс признаёт и то, что личный контакт с Богом много больше, чем знание каких-то положений о Нем, но невозможно представить себе такое «личное знание», которое не включало бы и определенное «пропозициональное знание», и это относится к знанию не только Бога, но и человека: обо мне нельзя сказать, что я знаю Сьюзен, если я не знаю многого о ней (что она — человек, женщина, она наделена мужеством и преданностью чему-то и т.д.). Точно так же о человеке нельзя сказать, что он знает Бога «личным образом», если он не знает, что Он существует с необходимостью, сотворил мир, что Он вселюбящий и всеблагой. А потому, «если

[47] Ibid.

бы у нас не было никакого пропозиционального знания о Боге, не было бы даже возможно утверждать непропозициональный взгляд на Откровение», так как знать о Нем, что Он открывает Себя в истории — значит знать, что Он реален и достаточно похож на действующую личность, а это уже пропозициональные знания[48].

Однако этот «непропозициональный взгляд» на Откровение следует приветствовать как эксплицирующий очень важные темы (Эванс, судя по всему, оценивает его выше, чем Дэвис), которые, несомненно, присутствовали и в традиционалистском взгляде на Откровение, но не были в достаточной мере выявлены, а именно, «что *первичным* объектом Откровения является Сам Бог, а не пропозиции о Боге, и что *первичное* (курсив автора. — *В. Ш.*) назначение Откровения в том, чтобы сделать возможным отношение с Богом». Так, Эванс полагает, что эти моменты в скрытом виде содержатся в тезисе Фомы Аквинского, что истины, открываемые Богом, заслуживают веры не просто потому, что они истинны, но потому что Бог их открывает[49].

В более популярной книге «Философия религии: размышление о вере» Эванс и Захария Мэнис вписывают тему Откровения в другой более общий контекст (уже объективистский): может ли Бог совершать в мире «особые действия», которые, как правило, трактуются как чудеса, одно из которых и состоит в передаче человечеству «специальных знаний» о Себе и от Себя? Здесь парадигма (1) и парадигма (2) в большей мере сближаются (снова без отсылки к Даллесу): обе исходят из возможности чудес, но только акценты делаются разные. Но прокладываются пути и к дальнейшему их сближению. Акцентируется тот момент, что христиане изначально верили в то, что Бог открывал Себя в истории особыми действиями, которые включали и сообщение о них определенным лицам. Потому правильно считать, что «цель пропозиционального подхода, следовательно, не в отрицании того, что Бог открывает Себя действиями, а в подчеркивании того

[48] Evans, 2005, p. 326.
[49] Ibid., p. 327.

факта, что одно из действий такого откровения состоит в том, что Бог говорит с людьми через боговдохновенных авторов-людей»[50]. Вместе с тем сторонников «непропозиционального подхода» с либеральными рационалистами сближает то, что они, в отличие от последователей «традиционного подхода» (пропозиционального), не считают Библию безошибочной. Иисус Христос признаётся истинным Словом Божьим, Библия — свидетельством Божественного Откровения, но сама по себе не является откровением. Она может быть Словом Божьим при некоторых условиях — прежде всего если она «возвещается надлежащим образом»[51]. В защиту традиционного подхода к откровению Эванс и Мэнис приводят следующие рациональные доводы. Первый выглядит достаточно прагматично: для теологии «выгодно», чтобы данный подход был правилен, так как если Бог не только действовал в истории, но и раскрывал значение Своих действий, то наши знания о нем «сильно обогатятся»[52]. Далее, сама речь является также определенным действием. В-третьих, противопоставление двух традиционных подходов друг к другу (за который ответственны сторонники непропозиционального) строят ложные «дизъюнкции» (по принципу «либо — либо»): общение с кем-либо невозможно противопоставлять знанию о нем (см. выше), равно как личностную веру — когнитивному согласию с определенным учением, события — их описаниям, описания — интерпретациям[53].

§ 2. Концепции богодухновенности

Данный тематический блок непосредственно связан с предыдущим, но не тождественен ему. В дискуссиях о парадигмальных пониманиях откровения решается преимущественно вопрос о том, *что*, собственно, «открывается» в библейских текстах. Здесь же ставится вопрос несколько иной: *как* то, что

---

[50] Эванс, Мэнис, 2011, с. 120.
[51] Там же, с. 123.
[52] Там же, с. 124.
[53] Там же, с. 124–126.

считается богооткровенным, «открывается» в них и в какой мере всё, что в них содержится, следует считать таковым. Непосредственная же связь с моделями откровения выражается в том, что если следовать модели (1) эксклюзивно и трактовать все «пропозиции Писания» как богооткровенные в абсолютном смысле, то и богодухновенность Библии скорее всего придется трактовать в виде той или иной «теории диктовки» — примерно так, как мусульмане трактуют Коран, а если отдать предпочтение моделям (2) или (4), полагая, что Писание есть скорее человеческое свидетельство об откровении и его интерпретация, нежели оно само, то скорее всего предпочтение будет отдано различным моделям «со-авторства» Бога и определенных человеческих агентов. Так оно и получилось. Обратим внимание на некоторые исторические концепции богодухновенности, которые провоцируют современную дискуссию в тех текстах, которые и формально рубрицируются как «философско-теологические».

Сама «теория диктовки» не артикулируется как таковая, но она естественным образом выводится из тех позиций, в соответствии с которыми Библия является «безошибочной» (inerrant) и «непогрешимой» (infallible) в неограниченном смысле, и при этом сами эти определения иногда считаются идентичными, иногда — нет[54]. Концепция же неограниченной безошибочности/непогрешимости Библии — распространяющаяся на *каждый* ее текст и даже фрагмент текста (не на духовную интенциональность ее целокупности, как, например, у Хелма — см. § 1) — восходит к протестантской полемике с теологами контрреформации. Абрахам Калоу уже в «Системе теологических локусов» (1655) утверждал, что если текст Библии не считать «непогрешимым» полностью, то источник теологии придется считать лишь «вероятным», а потому и все теологические положения могут быть поставлены под сомнение, а Иоганн Андрес Квинстед

[54] Так, евангелик Джон Фрэм считает второй из этих терминов более «сильным», чем первый, но тем не менее предпочитает первый (http://reformedperspectives.org/files/reformedperspectives/theology/TH.Frame.inerrancy.html (дата обращения 28.06.17)).

в «Дидактическо-полемической теологии» (1702) прямо писал, что «если что-нибудь написано в канонических книгах человеческим образом или по человеческой изобретательности, а не по богодухновению, то надежность (firmitas) и достоверность Писания должны быть поставлены под угрозу, авторитет Писания, который есть uniformiter divina, должен быть утерян, а наша вера — пошатнуться»[55]. На этом же настаивал французский кальвинист Франсуа Госсен, чья книга «Богодухновенность, или Полная вдохновенность Священных Писаний» (1840) до сих пор активно переиздается и распространяется в английском переводе.

Окончательно данная концепция Писания была догматизирована в декларации, принятой на конференции в Чикаго (октябрь 1978 года), которая была спонсирована Международным советом по безошибочности Библии и подписана более чем 200 протестантскими теологами, среди которых выделяют Р. Пройса, Дж. М. Бойса, Дж. Пакера, Ф. Шеффлера и некоторых других. «Безошибочность» атрибутируется первоначальным манускриптам Библии (дедуцируемым из копий), а не самим копиям или переводам[56]. Безоговорочные формулировки этот интерпретационный фундаментализм получил в широко известной книге «Битва за Библию» (1976) евангелика Гарольда Линдселла (см. выше), бывшего в последние годы жизни президентом Евангелического богословского общества. Линдселл непреклонно оппонировал тем «умеренным», которые придерживались «ограниченной непогрешимости» (limited inerrancy), полагая, что *почти* всё в Библии истинно. Ведь если считать, что истинно 90% текстовой информации, то можно «докатиться» и до 10%, поскольку получается, что существует какой-то внешний критерий — *над* Библией, — позволяющий якобы судить о степени ее истинности. И как тогда вычислить, где она

---

[55] Цит. по: [Dulless, 2014, p. 39].

[56] Подписавшие, однако, дистанцировались от фундаменталистов, которые настаивают на том, что все без исключения положения Библии следует понимать в буквальном смысле, допуская в них и непрямые (фигуративные) смыслы.

содержится в полноте, а где ее меньше?[57] Этот «коранический» взгляд на Писание, который либо вовсе устраняет возможность признания в нем человеческих «авторских прав», либо совсем их минимизирует, естественным образом уже давно встречает противодействие со стороны тех, кому такая позиция кажется контринтуитивной и кто не считает, что любой исторический подход к Библии (а он лежит у истоков историзма как такового, как базовой установки гуманитарных наук начиная с нового времени) несовместим с верностью Писанию. Поэтому фундаментализм в том, что можно назвать теологией откровения, составлял и составляет исходный «фон отталкивания» для авторов многочисленных концепций богодухновенности, которые считают данную теологию совместимой с указанными «авторскими правами».

Первая из них «по возрасту», учитываемая в современной дискуссии, принадлежала австро-венгерскому куриальному кардиналу Иоганну Баптисту Францелину, бывшему в свое время одним из авторитетных отцов I Ватиканского собора. В латинском трактате «О божественном Предании и Писании» (1870) он выдвинул концепцию, согласно которой только идеи, выраженные в Писании, следует считать полностью богодухновенными (имеющими Автором Бога), тогда как способы их вербализации в наличных библейских текстах могли иметь и человеческое происхождение. По мнению А. Даллеса, он испытал влияние великого теолога второй схоластики Франциско Суареса и его младшего современника кардинала Хуана де Луго[58]. В любом случае целесообразно предположить, что Францелин хотел бы освободить Бога от ответственности за многие антропоморфизмы, встречающиеся в текстах Библии, а для этого следовало дать подобающее место в ней «человеческому фактору». В свое время сочинение Францелина неоднократно переиздавалось, но и до настоящего времени его латинский трактат не переведен на современные языки.

В значительно большей мере «человеческий фактор» в Библии был акцентирован шотландским пресвитерианином

[57] Lindsell, 1981, p. 203.
[58] Dulless, 1972, p. 73.

Джеймсом Орром, который считается одним из отцов современного фундаментализма, но, в отличие от многих консервативных теологов (в том числе его друга Б. Уорфилда), отстаивал идею «теистической эволюции». Этому была посвящена глава его книги «Откровение и богодухновенность» (1910), где он поставил вопрос о «границах богодухновенности» (limits of Biblical inspiration). Эти границы он формулирует в трех позициях. Во-первых, богодухновенность библейских текстов соответствует уровням самого Откровения. Так, песнь Деборы — богодухновенный текст, но отдельные ее составляющие не превышают уровни того откровения, которые могли быть доступны еврейскому народу «грубой эпохи судей». Да и некоторые псалмы, в которых проклинаются враги и возносятся мольбы об их уничтожении, вряд ли могут искренне петься в какой-либо христианской общине. Всё это не затрагивает «достаточности» (sufficiency) Библии как целого, но затрагивает «достаточность» отдельных ее частей, из которых низшие могут быть понимаемы только в свете высших. Во-вторых, необходимо учитывать степени самой богодухновенности (degrees in inspiration)[59]. Есть низшие ступени богодухновенности, которые затруднительно отличить от естественных качеств реципиентов (мудрость, мужество и т.д.), есть специальные задачи этих реципиентов, которые нетождественны их богодухновенности как личностей, и есть разные меры воздействия Св. Духа на них. Никто не сравнит, например по «духовности», книги Паралипоменона с книгой Исаии или Евангелием от Иоанна или книги Эсфири и Экклезиаста с посланиями Павла[60]. В этой связи Орр вспоминает последнего, который писал, что не все члены тела имеют одну честь и одно предназначение[61]. В-третьих, богодухновенность располагала неодинаковыми по качеству письменными

---

[59] Orr, 1910, p. 177.

[60] Ibid., p. 177–178.

[61] *...не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, которую каждому Бог уделил. Ибо как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело...* (Рим 12: 3–4).

источниками для ее передачи: последние, как и все прочие тексты, подвергались естественным превратностям времени и человеческой ограниченности. Они содержали ошибки, описки, и многие библейские документы имели долгую предысторию, а библейские авторы в неравной степени качественно пользовались своими источниками, прежде всего другими библейскими авторами, и у нас нет оснований считать, что каждый раз эти тексты на всех их исторических стадиях подвергались «сверхъестественной редактуре»[62].

Авторитетный протестантский библеист Джеймс Барр также допускал существенное место «человеческого фактора» в Писании в полемике с фундаментализмом, настаивающим на «безошибочности» (inerrancy) библейского текста. В книге «Фундаментализм» (1977) утверждается, что слова Писания «полностью человеческие и могут всесторонне трактоваться как слова людей, произносимых в ситуации их собственного времени и при ограничениях (limitations), налагаемых этой ситуацией»[63], и Св. Дух если и не вдохновлял, то по крайней мере допускал и некорректные текстовые «сообщения». Барра не устраивает и христологическая аналогия (призывающая видеть «две природы» в Писании): Писание не есть «Слово Бога и слово человека», но ответ (response) народа Божьего на божественный призыв — ответ, который несет в себе и очевидные признаки Божественного действия. В рамках этого ответа собиралось и канонизировалось Писание. А богодухновенность — это и есть Божественное руководство этим длительным процессом. Именно на процессе, а не на результате в виде канона сосредоточивает Барр свое понимание Писания, и в этом смысле следует понимать его провокационное заявление о том, что в отличие от ислама христианство (как и иудаизм) не есть «религия Книги». Постепенно оформляется и его знаменитый образ богодухновенности, которая распространяется на ранние наброски, вариации текстов, «пробные книги» для канона, переводы оригиналов и даже на постбиблейскую

[62] Orr, 1910, p. 180.
[63] Barr, 1977, p. 288.

традицию[64] — деятельность всей общины верующих, и именно поэтому его концепция называется иногда теорией общинной богодухновенности. «Живой центр» этого процесса — тот «факт, что Бог был со Своим народом древнего Израиля, а затем — с Церковью», и лишь во вторую очередь богодухновенность распространяется на процесс фиксации этого «предания» (tradition) в Писании и затем только на фиксацию отдельных книг. Позднее, в книге «Спасаясь от фундаментализма» (1984) Барр предлагает некоторые аналогии того, как богодухновенность могла осуществляться. Здесь уже не отбрасывается христологическая аналогия с «двумя природами», и хотя человеческая природа Иисуса Христа не считается грешной, человеческая греховная ограниченность в Писании вполне допускается. Принимается и аналогия, предложенная Уильямом Абрахамом: учитель делает всё возможное для наставления ученика, но он не устраняет его природы, которая объясняет несовершенство в понимании того, что преподается[65] (см. ниже). Представляется, что теория богодухновенности Писания у Барра тесно соотносится с его «непропозициональным» пониманием самого Откровения — близким к модели (2) по классификации Эйвери Даллеса (см. § 1).

Керн Роберт Трембат, который также резко оппонирует сторонникам «непогрешимости», идет еще дальше Барра и Абрахама в признании «человеческого фактора», и его концепцию можно трактовать как логическое развитие «общинной богодухновенности». В монографии «Евангелические теории богодухновенности Библии» (1987) он ставит вопрос о том, где вообще в конце концов «локализуется» богодухновенность — в самих ли текстах Писания или даже за их пределами. Она состоит в том, что Церковь воспринимает Слово Божье как способ осуществления Божественного спасения[66]. Трембат убежден в том, что именно его теория не позволяет сместить центр внимания от спасительного действия Бога в мире. Более того, она гарантирует, что Библия

---

[64] Ibid., p. 293–299.

[65] Barr, 1984, p. 126–127.

[66] Trembath, 1987, p. 5, 70–71.

сама не обожествляется, что отнюдь не очевидно, если принять точку зрения «непогрешимых пропозиций». Хотя полемика ведется в рамках протестантских концепций откровения, на самом деле идея Трембата представляется очевидной трансплантацией на эту территорию некоторых чисто секулярных и модных теорий литературоведения, ставших популярными во второй половине XX века. Речь прежде всего идет о теории читательского ответа (reader's response theory), в соответствии с которой смыслы текстов на самом деле конституируются далеко не только их «объективными характеристиками», такими как, прежде всего, замысел автора, но и «соавторством» читателя, участвующим определенным (и даже весьма значительным) образом в создании самого текста: радикальная версия этой теории, по которой текст есть «континуум цитат», а не реализация планов самих их составителей, хорошо известна как теория смерти автора постмодерниста Ролана Барта. А из моделей откровения, которые систематизировал Эйвери Даллес, наибольшие ассоциации здесь возникают с парадигмой (5) — пониманием откровения как средства «расширения горизонта» адептов, которое именно для этой цели используется Богом (см. § 1). Отсюда и критика у Трембата парадигмы (1) — неэксплицированная (классификация американского кардинала не так часто цитируется напрямую), смысл которой в том, что она гарантирует чисто интеллектуалистское, а тем самым и ограниченное понимание откровения.

Уже хорошо нам известный американский философ и кальвинистский теолог Николас Уолтерсторф (см. § 1) придерживается прямо противоположного Трембату подхода — он исходит из трактовки любого текста сообразно теории речевых актов[67], в которой решающее внимание уделяется как раз авторской интенциональности, реализуемой в иллокутивной функции речи — выражении коммуникативной цели в ходе произнесения некоторого высказывания, такой как воздействие на сознание

[67] Эта теория была впервые систематизирована Дж. Остином (книга, основанная на лекциях «Как иметь дело со словами», — 1962), а второй по значимости вклад в нее был сделан Дж. Сёрлом.

или поведение адресата. Именно иллокутивные функции Библии располагаются в фокусе его книги «Божественная речь: философские размышления на тему того, что Бог говорит» (1995). Суть позиции Уолтерсторфа в том, что Библия имеет полноценных человеческих авторов, устами (письменами) которых говорит Сам Бог, но иллокутивные интенции их могут и не совпадать. Говоря по-другому, Бог присваивает Себе (appropriates) слово библейского автора, действующего от Его имени[68], подобно тому, как посол говорит от лица короля, а секретарь — от лица начальника, но не во всех случаях это «присвоение» осуществляется через одинаковую «авторизацию». В этой связи он приводит пять «паттернов», когда иллокутивные функции библейского текста и интенции Бога могут не совпадать.

Во-первых, это имеет место, когда, например, библейский автор прямо указывает на расстояние между ним и Богом[69]. Во-вторых, Бог может «присвоить» основную мысль библейского текста, но не его подробности, как в случае с архаической картиной мира, изображаемой в псалме 92, стихе 1[70]. В-третьих, Бог может «присвоить» только метафорическую интенциональность текста, тогда как библейский автор употребляет его в самом буквальном смысле[71]. В-третьих, подразумеваются случаи «транзитивной речи», типичными из которых являются притчи и аллегории. Наконец, Уолтерсторф выделяет и такой «паттерн», когда Бог «присваивает» Себе и самое прямое высказывание в тексте библейского автора, но не как обращенное ко всему обществу, народу и т.д., но к конкретной группе людей в конкретной исторической ситуации. В качестве примера он приводит строгий наказ апостола Павла женщинам в церкви молчать, поскольку им положено быть в подчинении (1 Кор 14:

---

[68] Wolterstorff, 1995a, p. 13, 53–54.

[69] Образцовыми примерами этому служат ссылки Павла на Бога, Которому он служит.

[70] Ibid., p. 209.

[71] Подразумевается смущающий многих стих псалма «На реках Вавилонских», где псалмопевец к Вавилону обращается со словами: *Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень* (Пс 136: 9) — Ibid., p. 211–212.

34). Некоторые критики считают, что теория Уолтерсторфа — частный случай подхода sensus plenior (представление о том, что в Библии заключены «более полные смыслы», чем те, что там эксплицированы). Отдельный сюжет в библейской теологии Уолтерсторфа — его представление о том, что евангелисты оставили нам не «фотографии» подробностей биографии Иисуса, но их исторические портреты, иные из которых отражали их видение фактов, а другие — возможности последних. К этому его привели многочисленные расхождения евангелистов в описании конкретных событий (например, в начале своего служения Иисус изгнал торгующих из храма или в конце этого служения?)[72].

Наконец, в небольшой по объему статье Марка Уоллеса «Роль любви и свидетельства Духа в современной библейской герменевтике» (2002), которая обратила на себя пристальное внимание Стивена Дэвиса (пожалуй, более пристальное, чем она того заслуживает), вновь ставится на повестку дня коммуникативный смысл Библии, но, в отличие от Уолтерсторфа, ее автор сосредоточивается на этической консистенции библейских текстов. «Библейская истина (the biblical truth) есть этическое осуществление того, что внутреннее свидетельство Духа побуждает читателя делать в свете его встречи с текстами Писания», а именно — любить Бога и ближнего[73]. Библия в этом ее этическом прочтении не является уникальным собранием текстов: другие произведения человечества также могут побуждать реципиента к аналогичным духовно-нравственным движениям[74]. Но она не является и внутренне однородной: аутентичная богодухновенность выявляется в описании личности и учении

[72] Расхождение, как хорошо известно, в том, что четвертый евангелист описывает изгнание торговавших из храма как эпизод раннего служения Иисуса Христа (Ин 2: 13), а синоптики — как событие уже начала Страстной недели (Мф 21: 12–13; Мк 11: 15; Лк 19: 45–48).

[73] Wallace, 2002, p. 283–284. Разумеется, по требованиям общепринятой в цивилизованном мире гендерной политкорректности речь идет, конечно, не о «читателе», а о «читательнице» (her encounter with the scriptural texts).

[74] Ibid., p. 286.

Иисуса и во всех подлинно нравственных пассажах (составляющих «высшую христологическую сюжетную линию» Библии[75]), тогда как изображения Бога прихотливым, бессердечным, жестоким, мстительным и т. д., как, например, в описаниях страданий Иова, перехода евреев (и египтян) через Красное море или в сцене убийства Анании и Сапфиры в «Деяниях апостолов» относятся уже к совсем другому содержанию Библии. Позицию Уоллеса можно разглядеть, мне кажется, из двух различных ассоциативных ракурсов. Здесь есть явная перекличка с тем, что Эйвери Даллес идентифицировал как пятую модель понимания откровения, т. е. как средство расширения сознания реципиента (см. § 1), но вместе с тем, как мне кажется, налицо типологическое сходство и с четким отделением «подлинного» от «неподлинного» в Библии у гностика Маркиона, раннего Фихте и позднего Канта или у Льва Толстого[76].

---

[75] Ibid., p. 289.

[76] Как известно, Маркион (ок. 85 — 160-е) убрал из Библейского корпуса весь Ветхий Завет по причине его несоответствия нравственности Нового Завета и наличия в нем внутренних противоречий, а в последнем забраковал всё, что отражало апостольскую привязанность к первому, оставив только послания Павла и Евангелие от Луки, скорее всего, потому, согласно Б. Мецгеру, что Лука был учеником Павла, да и в оставшихся новозаветных текстах пытался восстановить их первоначальную форму [Мецгер, 2008, с. 91–93]. В сочинении раннего Фихте «Опыт критики всякого откровения» (1792), через которое он хотел заслужить одобрение Канта, был предложен предельно ясный критерий подлинного Откровения в любом учении и, соответственно, тексте, считающемся богооткровенным, — наличие в них представления о Боге «как точнейшем слепке нравственного закона», а то, что данному «слепку» не соответствует, можно считать лишь «человеческим добавлением» [Fichte, 1908–1912, S. 84–85]. Сам же Кант, в небольшом позднем трактате «Спор факультетов» (1798), предлагал не столько редактировать Писание, сколько перетолковывать его в соответствии с требованиями практического разума. Так, указания на догматы о Св. Троице или Боговоплощении, которые сами по себе не содержат морали, следует истолковывать как выражение заложенной в понятии Бога идеи человечества во всем его моральном совершенстве; прецеденты выражения в Писании веры в любое откровение — как прецеденты моральной

Уолтерсторф развивает свою концепцию (а она очень динамична) и непосредственно на страницах антологий по философской теологии. Одна его статья, «Единство, лежащее за каноном», продолжающая тему монографии (см. выше), вошла в «Оксфордские чтения по философской теологии» М. Рея. Философ прежде всего берет себе в союзники не кого иного, как «отца герменевтики» Шлейермахера, которого защищает от одного из пунктов критики Гадамера, — будто он видел ключ к интерпретации текстов в изучении душ и психологии их авторов. На самом деле Шлейермахер, считает Уолтерсторф, так же как и он сам, руководствовался трактовкой текстов как «речей» (discourse), определяемых интенциональностью речевых актов[77] (см. выше). Как и в монографии, предполагается, что *авторитетность* текстов Писания определяется *авторизацией* их Богом. Специальный интерес для автора заключается в том, нельзя ли считать, что Бог авторизует не 64 книги Библии «в индивидуальном порядке», но все их как одно произведение (так может быть решен и вопрос о богодухновенности Текста как целого). Он предвидит и возражения против этой гипотезы, одно из которых может состоять в том, что могут быть нарушены права отдельных библейских книг — как считают иудеи, для которых включение «их» библейских текстов в христианскую Библию есть также акт определенного насилия[78]. Для такого возражения, однако, не может быть достаточного основания. «Произведения внутри произведений» вполне существовать могут, и это никак не мешает их самостоятельности: Книгу Исаии можно рассматривать и как часть христианской Библии и как самостоятельный текст, точно так же как можно слушать

веры; пассажи, выражающие веру в помощь свыше, — как призывы к самосовершенствованию; те, что содержат призыв покорности «внешней силе, порождающей в нас святость» — как побуждения в моральной вере для народа [AA, Bd. VII, S. 38–43]. Селективные принципы Толстого слишком хорошо известны, чтобы их здесь воспроизводить, но в определенном смысле они могут рассматриваться как тривиальная проекция кантовской моралистической экзегезы.

[77] Wolterstoff, 2009b, p. 229.

[78] Ibid., p. 238.

«Гольдберг-вариации» Баха как одно целое, но также слушая все 30 вариаций как отдельные произведения. Более того, тот, кто знает эти вариации в их единстве, будет воспринимать каждую из них не так, как знающий только одну. Возможно, заключает свои рассуждения Уолтерсторф, для читателей его «Божественной речи» это окажется и неожиданным, так как они могут ожидать, исходя из ее логики, что именно канон библейских текстов делает Бога их «авторизатором». На деле же он и тогда предполагал, что «если кто-то считает Бога относящимся к Писанию указанным образом, он будет считать Писание *сочинением* (work) Бога, а не *собранием сочинений* (collected works)»[79].

Уильям Крейг в своей очень известной статье, перепечатанной в тех же «Оксфордских чтениях по философской теологии» М. Рея, решает проблему соотношения богодухновенности Писания и человеческого авторства в несколько более традиционном ключе. Но его «ключ» — и подробный историко-теологический анализ, не очень часто обнаруживаемый в публикациях аналитических теологов; информативность его статьи для каждого, желающего серьезно изучать обсуждаемую тему, весьма значительна.

Ранние христианские авторы и Отцы Церкви и последующие теологи по-разному осмысляли основополагающие свидетельства Писания о самом себе: *Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* (2 Пет 1: 21) и *Всё Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности* (2 Тим 3: 16). Первоначально преобладало (но никогда не исключительно) понимание этих слов как признание чисто «инструментальной» роли библейских авторов, которые уподоблялись лишь музыкальным инструментам Духа. Так, для Афинагора Афинского (ок. 133 — 190) Моисей и Исаия были подобны флейтам, на которых флейтист выводил свои «мелодии»[80]. Так же мыслил и другой апологет, Феофил Антиохийский († ок. 180), писавший, что Моисей

[79] Ibid., p. 241 (курсив Уолтерсторфа).
[80] Athen. Leg. 9.

или, точнее, Слово Божье через него изрекло, что вначале сотворил Бог небо и землю[81]. Также и Псевдо-Иустин в «Увещании к эллинам» уподоблял Божественный Дух плектру, а праведников, которым Он мог доверить Свое послание, арфе и лире, и тот же образ мы встречаем у св. Ипполита Римского (ок. 170 — 235) в сочинении «О Христе и антихристе»[82]. Однако и близость такого воззрения к языческим представлениям об «обладании» пророка духом и обычный реализм постепенно склоняли христианских богословов к тому, что библейские авторы — не просто инструменты, но несмотря на то что основной автор Библии один, Он не устранял индивидуальность их стилей и способностей в передаче Его мыслей. Во всяком случае, у бл. Августина это понимание выражено уже вполне отчетливо[83]. Фома Аквинский формулирует это так: «Дух есть *главный* (выделено мной. — *В.Ш.*) Автор Священных Писаний, а вдохновленный человек — инструмент»[84]. Тем не менее не только у католических, но и у ранних протестантских схоластов библейские авторы мыслились преимущественно как перья, которыми Дух водил для своих (над)писаний, но также и как инструментальные причины текстов (causae instrumentalis), тогда как Он — как главная (causa efficiens principalis). Идея того, что тексты Писания «продиктованы», неоднократно воспроизводится у Кальвина, но и контрреформация придерживалась того же, что видно прежде всего из формулировки Тридентского собора, по которой тексты и Ветхого Завета, и Нового были «продиктованы» Св. Духом (a Spiritu Sancto dictatas)[85].

Решающим импульсом, с точки зрения Крейга, для легитимации «человеческого фактора» в Библии, стала библейская критика нового времени, конкретно «Богословско-политический трактат» Бенедикта Спинозы (1670). Спиноза не отрицал богодухновенности Писания, но дифференцировал ее,

---

[81] Theoph. Aut. 2. 9.

[82] Craig, 2009, p. 159–161.

[83] Ссылки на: Aug. De cons. Evang. 1. 35. 54; Aug. Ep. 82. 3. 24.

[84] Цит.: Aquin. Qoudl. VII. 16.

[85] Craig, 2009, p. 166.

признавая ее в наибольшей мере у пророков и настаивая на значительной степени человеческой субъективности в текстах Нового Завета. Влияние Спинозы на библейскую теологию было, с его точки зрения, очень сильным. Правда, швейцарский богослов Жан Леклерк (1657–1726) акцентировал человеческий фактор не у апостолов, а как раз у пророков, но и в Евангелии от Луки он усматривал связь изложения событий больше с мемориальными способностями евангелиста, чем с богодухновенностью. Хотя Леклерк подвергся решительной критике со стороны французского проповедника и библеиста Ришара Симона (1638–1712), последний также с не меньшей решимостью отрицал, что евангелисты были «простыми инструментами Св. Духа, Который диктовал им слово в слово то, что они написали». В полемике с Леклерком он защищал «ревеляторное определение» Писания в 2 Тим 3: 16 (см. выше), но соглашался с тем, что богодухновенность простирается и на лексику и стиль каждого библейского автора: по его мнению, вполне достаточно, что только на «субстанцию» написанного[86] (чему практически, как мне кажется, соответствовала основная мысль более поздней концепции «божественных идей» Иоганна Францелина — см. выше).

Постепенно, по мере реабилитации «человеческого фактора», западные теологи стали признавать, что богодухновенность Писания должна складываться из сочетания трех «ингредиентов»: она должна быть (1) полной (plenary) — в том смысле, что нет такой части его, которая не была бы богодухновенной (хотя и не все они имеют одинаковое богословское значение); (2) буквальной (verbal) — в том смысле, что не только идеи, выраженные в нем, но и все слова, в которые они облекаются, имеют божественное происхождение; (3) «сливающейся» (confluent) — в том смысле, что признается и божественно-человеческое «соавторство». Однако со временем находились острые критики, начиная с кардинала Ньюмена[87], которые выдвинули идею того, что соприсутствие этих предикатов, образует, с их точки зрения, как выражается Крейг, «непоследовательную

[86] Ibid., p. 168–170.
[87] Ibid., p. 171.

триаду» (an inconsistent triad): предикат (3) находится в противоречии с (1) и (2). Никто из протестантских теологов-традиционалистов не сумел их «примирить». Зато активны оппоненты традиционализма. В качестве иллюстрации Крейг приводит рассуждения сторонников «открытого теизма» Рэндала и Дэвида Бесинджеров, которые пытаются показать, что традиционная доктрина библейской авторитетности и «безошибочности» может быть обеспечена лишь «теорией диктовки». Суть их аргументации в том, что Библия может быть «безошибочной» лишь при полном контроле со стороны всемогущего Бога того, что писали библейские авторы, но это противоречит свободе человеческой воли, от которой вряд ли кто-нибудь захочет отказаться.

Выход из положения видится Крейгу в обращении к знаменитой теории Луиса де Молины, известной как теория срединного знания Бога (см. § 1). В применении к обсуждаемому предмету Бог обладает знанием о том, что тот или иной библейский писатель свободно написал бы в тех или иных обстоятельствах своей жизни и миссии. А обеспечивая эти условия через Свое Провидение, Бог открывает возможности для одновременного свободного авторства людей и возможности того, чтобы они передавали Его Слово. Именно в этом смысле следует понимать основное свидетельство Писания о собственной богодухновенности, выраженное словами. Бог знал, что если бы Он, например, создал апостола Павла при тех обстоятельствах, при которых он жил около 55 года н. э. и при учете его личных свойств и даров Св. Духа, то тот свободно написал бы коринфянам то, что и написал[88]. И Бог вполне в состоянии сделать любой текст Писания совершенно «конфлюэнтным». Ведь, например, Послание к Римлянам есть подлинное произведение Павла, в котором полностью отразились его личные особенности и все его «идиосинкразии». И слова — его, и стиль, и аргументация, которая есть отражение его собственных ментальных процессов и которую никто ему не «продиктовал», как и его эмоции, приветствия, упоминания тех (Сосипатр, Ераст, Гаий и др.), кто передает римлянам приветствие, пропуски памяти. И вполне

[88] Craig, 2009, p. 182.

может быть, что Богу безразлично, приветствовал ли он сам кого-то из своих сотрудников или нет или Он был бы удовлетворен тем, что Павел изложил бы то же самое несколько иными словами. Этого всего мы не знаем. Знаем только, что Писание как оно есть является богодухновенным, а потому и авторитетным. А в заключение Крейг постулирует, что все три признака богодухновенности Писания остаются когерентными — Бог был в состоянии повелеть миру быть таким, чтобы авторы Его Писаний могли свободно составить свои тексты, которые Он предназначил нам. «По божественному Провидению Библия является таким образом и Словом Божьим и словом человеческим»[89].

В материале «Понятие богодухновенности» Уильяма Абрахама, авторитетного американского философа и теолога-методиста ирландского происхождения, который как раз специализируется в теологии откровения, повторно опубликованном в тех же «Оксфордских чтениях по философской теологии», также ставятся и решаются первостепенные теоретические вопросы. Основная претензия Абрахама к своим коллегам в том, что они вместо богодухновенности занимаются «божественной речью» (см. выше в связи с Уолтерсторфом), не понимая различия между этими двумя понятиями и не пытаясь осмыслить корни первого из них. Из трех концепций «божественного языка» он склоняется, как мы уже знаем, более всего к аналогическому предицированию Богу человеческих атрибутов и действий (см. гл. 1, § 3).

Базовое употребление соответствующего богодухновению отглагольного прилагательного в самом Писании — это, как известно, пассаж *Всё Писание богодухновенно и полезно для научения...* (2 Тим 3: 16), где соответствующий греческий термин (théopneusatos) означает God-breathed[90], чему почти точно,

---

[89] Ibid., p. 191.

[90] Не приводится другой обычно цитируемый в данном контексте параллельный пассаж, к которому обратился У. Крейг (см. выше): *...никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* (2 Пет. 1: 21).

как считает Абрахам, соответствует английский глагол inspire. Так что же мешает нам начать с человеческого вдохновения? И чем плох пример хорошего учителя, вдохновляющего своих учеников? Здесь есть целый ряд ограничений, налагаемых на восприятие этого вдохновения. Во-первых, поскольку ученики различаются в своих способностях, темпераментах и интересах, вполне законно говорить о степенях этого их вдохновения (degrees of inspiration). Во-вторых, ученики не остаются пассивными, но, напротив, употребляют все свои природные данные (которые разнятся не только количественно, но и качественно), и потому их природные возможности (и различия) вследствие этого вдохновения никак не устраняются, но только развиваются. В-третьих, даже наиболее способные из них могут ошибаться с точки зрения учителя, что, как правило, и имеет место. В-четвертых, вдохновение не есть такое действие учителя, которое может быть изолировано от других, таких, например, как руководство, наставничество, чтение лекций и т. д. В-пятых, это вдохновение может быть (и, как правило, бывает) бессознательным и ненамеренным со стороны учителя[91].

Эти корреляции вполне могут быть применены и к взаимоотношению Бога и библейских авторов — никак не меньше, чем аналогические атрибуции Ему таких состояний и действий, как любовь, знание или прощение проступков. Конечно, с ограничениями, из которых можно выделить три. А именно вдохновение их со стороны Бога не может быть бессознательным, неинтенциональным. Другое состоит в том, что, в отличие от человеческого учителя, Бог никак не может заблуждаться или внушать кому-либо ложные мысли. А кроме того, сам процесс «вдохновения» здесь является более сложным и менее «локализуемым». Но остальные «пункты» этой аналогии сходятся — и степени вдохновения, и сохранение индивидуальных особенностей вдохновляемых, и возможность ошибок в передаче полученного. Но также и та аналогия, что, подобно тому, как ученики действуют сообща при вдохновении от учителя, так и библейская

[91] Abraham, 2009, p. 147–149.

литература приобретает подлинное единство вследствие единого источника вдохновения[92]. Эта учительская аналогия дает Абрахаму основание для вывода, что, во-первых, библейская теология никак не может игнорировать конструктивные результаты историко-критических исследований Библии и в такой же мере не должна поддаваться соблазнам фундаментализма, настаивающего на буквальной «непогрешимости» ее текстов[93]. Но в последнем случае мы возвращаемся к исходной теме — теме различения «речи» и «вдохновения», так как фундаментализм, это различение игнорирующий, как раз и возрождает «теорию диктовки» Ф. Госсена (см. выше).

Никак не меньшего внимания заслуживает, по мнению Абрахама, распространенное представление о том, что богодухновенность завершается в Писании. Оно противоречит тому, что мы видим, слышим и способны понимать. Мы вполне и сейчас можем говорить о том, что обычный христианин, героически противостоящий испытаниям жизни, обладает богодухновенностью. То же самое мы можем сказать о верном проповеднике или пасторе, настойчиво утверждающем народ Божий в вере, о святом, о раздающем всё ради служения бедным и нуждающимся или о не менее жертвенном миссионере. «Во всех этих случаях разговор о богодухновенности является совершенно уместным, удовлетворяющим интеллект и духовно освободительным. Через Его великие деяния в прошлом и продолжающееся действие в настоящем Бог продолжает "вдохновлять" Свой народ»[94]. Признавать это мешает смешение Откровения с богодухновенностью, а их — с «божественной речью» (когда современные верующие просят Бога о том, чтобы Он сказал им Свою волю, это совсем не то, чтобы они просили дать им новое Слово Божье). Абрахам возражает и против тех, кто вменяют ему отрицание значимости пропозиционального откровения. Его позиция в том, что это откровение есть «одна из разновидностей божественного говорения, которое есть составная часть

---

[92] Ibid., p. 151.
[93] Ibid., p. 152–153.
[94] Ibid., p. 154.

специального откровения», а поскольку последнее содержится в Библии, то естественно видеть в Библии (а не за ее пределами) и пропозициональное откровение. Но из-за путаницы с понятиями многие протестантские теологи выражают антипатию к любому разговору о богодухновенности за границами библейского канона, равно как и к предположению о степенях богодухновенности (которую отождествляют с речью) в библейских текстах[95].

Та же идея несводимости богодухновенности к границам Библейского канона определила основной акцент статьи известного евангелическо-реформатского пастора и теолога-библеиста Альберта Сундберга (Объединенная Церковь Христа) «Библейский канон и богодухновенность», включенный в те же «Оксфордские чтения по философской теологии». Опираясь на изыскания К. Стендаля, его последователя Э. Калина и собственные, он пришел к выводу о том, что христианская доктрина богодухновенности не может быть заложена в объяснение сложения библейского канона и «конечно, не потому, чтобы богодухновенность писаний была поставлена под сомнение, а потому что доктрина богодухновенности имела в ранней Церкви широту, достаточную, чтобы не ограничить ее каноном писаний»[96]. Термины, означающие богодухновенность — как писаний, так и идей и действий избранных Богом людей (и не только их), — встречаются в раннехристианской литературе начиная

---

[95] Abraham, 2009, p. 155–156. Еще раньше Абрахам выступал против ортодоксального для протестантизма выделения Писания из всех прочих компонентов жизни христианской общины. «На самом деле, — писал он вполне, как кажется, в православном духе, — Писание было лишь одним из элементов в сложном и богатом каноническом наследии (canonical heritage), которое созидалось Церковью. Примерно одновременно возникли канон Писания, правило веры или вероисповедания, установленная литургия, канон учителей, нормативные модели в иконографии, канон соборов, устоявшийся круг таинств и других религиозных обрядов, сеть гибких правил, относящихся к повседневной жизни Церкви и согласный взгляд на епископское правление» [Abraham, 1999, p. 587].

[96] Sundberg, 2009, p. 222.

уже с первого послания Климента (из Рима) коринфским христианам (95 год)[97].

В строгой хронологической последовательности, со ссылками на греческие оригиналы, Сундберг приводит результаты изысканий — и Калина, и собственные — в подтверждение тезиса о самом широком «послеканоническом» присутствии идеи богодухновенности в христианской общине. Среди прочих свидетельств он выделяет отрывки из знаменитого «пятикнижия» св. Иринея Лионского († 202) «Против ересей». Так он писал: «Подобным образом и мы слышали многих братьев в Церкви, которые имели пророческие дарования и через Духа говорили разными языками, и для общей пользы выводили наружу сокровенные (тайны) людей и изъясняли таинства Божии, таковых апостол называет также "духовными"» (V. 6. 1)[98], демонстрируя веру в эту доктрину и в его дни. Писал он и о некоем «богодухновенном старце» (divinae aspirationis senios), написавшем стихи против еретика Марка (I. 15. 6). А также о богодухновенности христиан, наделенных дарами Духа изгонять бесов, видеть будущие события, изрекать пророчества, исцелять больных и даже воскрешать мертвых, которые впоследствии жили много лет (II. 32. 4). Но не только столпы Церкви писали о богодухновенности, но и «обычные писатели», как, например, Евсевий Кесарийский, говоривший о ней в связи с написанием им жизнеописания императора Константина[99].

Что же касается истока представления о том, что богодухновенность исчерпывается границами библейского канона, то происхождение его — иудейское. Сама концепция канона сложилась вместе с его оформлением в I веке н. э. и гласила, что то, что соответствует богодухновенности, простирается от Моисея до Ездры, и задача, стоявшая за этой концепцией, была не столько конструктивной, сколько отрицательной — исключение

---

[97] Подразумевается сказанное Климентом о Павле, что «истинно он по вдохновению написал вам как о себе самом, так и о Кифе и Аполлосе, потому что и тогда произошло у вас разделение на различные стороны» (47: 1–3). Цит. по: [Мужи апостольские, 2001, с. 103–104].

[98] Цит. по: [Ириней Лионский, 2010, с. 462].

[99] Sundberg, 2009, p. 236.

из оборота тех книг, которые в канон не вошли. Апроприация же этой идеи в христианстве восходит, полагал Сундберг, к ранним кальвинистам (не к самому Кальвину), которые, противостоя католикам, также стремились исключить из корпуса Библии «апокрифические книги». Поскольку же сами иудеи стремились прежде всего устранить циркуляцию христианских книг, теологи, настаивающие на христианской ортодоксальности этой идеи, на деле следуют инорелигиозной концепции[100].

Стивен Дэвис — как основной эксперт и по этому топосу среди «штатных философских теологов» — вынес вердикты по всем изложенным «моделям богодухновенности». Их также для удобства можно расположить в соответствии с хронологической осью всех изложенных концепций.

Позиция его по отношению к «теории диктовки» не совсем последовательна. С одной стороны, он ее отрицает полностью как противоречащую человеческому участию в создании Писания и указывает, что сторонников у нее мало, потому что стилистические, лексические, жанровые и даже содержательные различия библейских книг и высказываний кажутся несовместимыми с ней. С другой — допускает, что она может работать в связи с некоторыми, наиболее точно передающими содержание Откровения текстами, такими как Десять заповедей, наставления Иисуса и некоторые пророчества[101]. «Теория богодухновенных идей» Францелина также может иметь, по Дэвису, какое-то применение по отношению к некоторым текстам, таким как объяснение видений в книгах Иезекииля или Апокалипсиса (вероятно, потому, что ему кажется, что они переданы «слишком антропоморфно»), но в целом она не устраивает его по философским резонам — ввиду недооценки глубинной связи между идеями и словами[102]. «Теория градационной богодухновенности» Орра не устраивает Дэвиса (он ссылается и на Пола Ахтмайера) уже по богословским соображениям — она близка по типу к идеям диалектической теологии, сообразно с которыми

[100] Sundberg, 2009, p. 227–228.
[101] Дэвис, 2013, с. 83, 91.
[102] Там же, с. 83, 90.

Библия сама по себе не есть само Откровение, но скорее человеческая (и часто неверная) запись «актов откровения», однако он допускает, что некоторые тексты Писания являются теологически и религиозно более важными, чем другие[103].

Зато Дэвис практически полностью солидаризируется с «теорией общинной богодухновенности» Барра, считая, что «если богодухновенность вообще осмысленна, она должна означать, что Бог осуществляет контроль над всем процессом создания книги, называемой нами Библией»[104]. Этот «божественный контроль», объектами которого являются действия не только авторов священных книг, но и всех участвующих в их рождении и жизни, охватывает и истолкование первоначального откровения (которое может быть ложным), и надзор над устными сообщениями о нем (которые могут быть искажены до неузнаваемости), и запись этих сообщений (которая может быть неточной или даже вводящей в заблуждение), и их ограждение от неправильной корректуры, и включение ее в канон других книг и т. д.

«Теория читательского отклика» Трембата оставляет без ответа вопрос о том, чем Библия (которая, кажется, еще признаётся Словом Божьим) отличается от других хороших книг, таких как «Илиада», «Апология Сократа» или «Анна Каренина», которые также оказали очень большое воздействие на человечество, или «Сумма теологии» Аквината или «Просто христианство» Льюиса, которые в значительной мере формировали (и формируют) христианский опыт спасения. Однако она не бесполезна как раз потому, что убеждает в том, что «дискуссии о библейской богодухновенности должны быть продолжены для того, чтобы дать ответ на вопрос о сущностном характере Библии»[105].

Значительно большее уважение у Дэвиса вызывает «теория присвоенной речи» Уолтерсторфа. В «Христианской философской теологии» он почти во всем с ним солидаризируется, кроме того истолкования библейских свидетельств (прежде всего евангельских), при котором некоторые из них самими библейскими

---

[103] Там же, с. 85, 91.

[104] Там же, с. 93.

[105] Там же, с. 88–89.

авторами были понимаемы как реальные факты (actualities), а другие — как возможные (plausibilities). Дэвис считает, что есть достаточные средства для объяснения этих расхождений, прежде всего их «гармонизация». В применении же к конкретным текстам эти различения Уолтерсторфа не дают критерия того, в какую из этих групп свидетельств отнести тот или иной пассаж конкретного евангелиста. А его «портретный подход» в целом, если к нему отнестись серьезно, может оставить верующих в недоумении относительно того, что хотели сказать свидетели жизни Иисуса и как возражать исходя из его презумпций прямым оппонентам христианства, отрицающим, что Бог воплотился и воскрес[106]. А в соответствующей главе «Оксфордского руководства по философской теологии» Дэвис называет книгу «Божественная речь» и прямо революционной, но только считает, что интригующая концепция «присвоенной речи» должна быть дополнена концепцией самой богодухновенности. Он также полагает, что эта концепция может быть включена в состав альтернатив «теории читательского отклика», в которой Дэвис видит секуляризацию самой идеи богодухновенности[107].

Благосклонен Дэвис и к «теории срединного знания» Крейга, которая, как его можно понять, позволяет совместить главное — неограниченную богодухновенность и свободу библейских писателей. Он считает эту теорию полезной, хотя считает полезным и уточнение самой идеи срединного знания Бога в обсуждаемом контексте[108].

Совсем другой отклик Дэвиса вызвала небольшая статья Уоллеса. Прежде всего он видит в его идеях одну из разновидностей «теории читательского отклика», которая практически равнозначна тому, что он называет теорией «секулярной богодухновенности»[109]. Основная его претензия состоит в том, что Писание лишается здесь какой-либо уникальности и приравнивается фактически к «Войне и миру» или «Бхагавадгите», а его

---

[106] Davis, 2006a, p. 291–292.
[107] Дэвис, 2013, с. 89–90.
[108] Там же, с. 84, 94.
[109] Там же. С. 85–86.

воззрение на «теологическую истину», критерием которой является выражение сострадания миру, позволяет считать, что на эту «истину» могут претендовать любые теологически ложные положения. Но ложной является и сама попытка Уоллеса «дистиллировать» библейские пассажи хорошего содержания (good content), отделяя их от пассажей дурного содержания (bad content), особенно с учетом того, что нет недостатка в экзегетических средствах демонстрации того, что последние (даже такие, как описание смерти Анании и Сапфиры — см. выше) на самом деле «не настолько плохи, как кажется»[110]. Никуда не годится и общее представление Уоллеса о «ручном Боге», который должен во всем соответствовать нашим вкусам[111].

В итоге Дэвис считает, что нет такой теории богодухновенности — за исключением «секулярных», — которая не содержала бы в себе никаких элементов истины. Но также что ни одна из них не содержит ее во всей полноте. Его же собственное понимание богодухновенности позволяет ему определить ее как «такое влияние Святого Духа на написание Библии, которое гарантирует, что слова, входящие в состав ее различных текстов, подходят как для роли, которую они играют в Писании, так и для общей спасительной цели самого Писания»[112]. Это понимание предполагает синергию Бога и библейских авторов: работая «в связке» с людьми, Бог одновременно гарантирует, что записанные слова Писания являются словами Откровения, при этом Писание — не просто человеческая запись Откровения, но и само несет в себе признаки «ревеляторности»[113]. При этом нет библейских текстов более и менее богодухновенных, но есть тексты «более герменевтически базовые для христианской веры и практики» (каковы Четвероевангелие и некоторые Павловы послания), которые можно рассматривать как канон для «теологической экзегезы» всей Библии[114].

---

[110] Davis, 2006a, p. 294.
[111] Ibid., p. 296.
[112] Дэвис, 2013, с. 91.
[113] Там же, с. 91–92.
[114] Davis, 2006a, p. 295–296.

§ 3. Историческая критика Писания

По крайней мере две антологии по философской теологии включают тексты тех авторов, которые с философских позиций оценивают доминирующую уже с XIX века в библеистике историческую критику евангельских текстов. Прежде всего это относится к «Оксфордским чтениям по философской теологии» М. Рея.

Прежде всего он включает в соответствующий раздел статью авторитетнейшей в аналитической теологии томистки Элеоноры Стамп «Посещение гробницы и библейская экзегеза», начинающей с описания распространяющейся точки зрения, согласно которой философия религии и эмпирические исследования религиоведов не должны отгораживаться друг от друга. Она полностью принимает эту точку зрения, но уточняет, что современная библеистика также не должна терять исторический ориентир и игнорировать вследствие этого значительно более ранние опыты трактовок библейских событий. Для того чтобы сопоставить подходы современности и древности, она сравнивает интерпретации кульминационного события евангелий — свидетельств о Воскресении Христовом — у типичного научного толкователя Раймонда Брауна и в типичной маленькой пасхальной драме «Посещение гробницы» (Visitatio Sepulchri), датируемой, скорее всего, XII веком.

Браун обобщает свои изыскания в хорошо сделанной таблице разночтений четырех евангелистов. Между ними расхождения и в определении времени посещения гробницы (Марк дает понять, что это произошло еще перед восходом солнца, Матфей — что при начавшемся восходе, Лука — что при первой заре, Иоанн — что была еще ночная мгла), и в связи с посетившими ее (у Марка это Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия, у Матфея — Мария Магдалина и «другая Мария», у Луки — Мария Магдалина, Мария Иаковлева, Иоанна и др., у Иоанна — одна Мария Магдалина), и в связи с тем, что у гробницы произошло (у Марка камень был уже отвален и сидел один «юноша» внутри справа, у Матфея — землетрясение и сошествие ангела, отвалившего камень от двери гробницы, у Луки — камень был

уже отвален и в гробнице сидели «два мужа», у Иоанна — то же самое, но они прямо названы ангелами) и в связи с действиями мироносиц (у Марка женщины просто убежали в страхе, у Матфея — не только в страхе, но и в радости и рассказали об увиденном ученикам, у Луки — примерно то же самое, у Иоанна — что Мария прибежала к Петру и «другому ученику», рассказав об увиденном), и в связи с изложением явления Иисуса женщинам[115]. Никак не меньше расхождений и у одного Иоанна (по стиху 1 главы 20 Мария Магдалина приходит ко гробу одна, а в стихе 2 он говорит о видевших уже во множественном числе; заключает в том же стихе 2, что тело было взято, на не смотрит в горб ранее стиха 11; в стихе 9 о Петре и «другом ученике» сказано, что они не знали из Писания, что Иисусу подобает воскреснуть, а в стихе 8 о последнем говорится, что он уверовал и т.д.)[116]. Хотя Браун дистанцируется от «догадок» радикальных библейских критиков, наподобие того, что Иисус запретил прикасаться к Нему Марии Магдалине (Ин 20: 17), потому что, во-первых, был без одежды и, во-вторых, давал ей понять, что теперь с их прежними интимными отношениями уже кончено, и предпочитает им, по выражению Стамп, «более здравые» трактовки евангельских событий, он всё же придерживается того, что даже последние не могут преодолеть отмеченных им расхождений[117]. Он предлагает метод гармонизации этих расхождений, локализуя их как бы в отдельные маленькие истории, а потому лишая евангельское повествование какой-либо «напряженности» (tension) ради устранения противоречий[118].

Что касается средневековой мистерии, то она простовата и в то же время достаточно идеологизирована (например, в ней не один раз выражается антисемитизм — когда женщины неоднократно проклинают иудеев за совершенное ими беззаконие), но расхождения в повествованиях евангелистов в ней не «сглаживаются». При сопоставлении реконструкций Брауна и пасхального

---

[115] Цит.: [Brown, 1970, p. 974].
[116] Ibid., p. 995.
[117] Stump, 2009c, p. 246.
[118] Ibid., p. 258.

нарратива следует, по мнению Стамп, руководствоваться тем, какую картину мира с философской точки зрения мы предпочитаем. Если мы допускаем в реальности более тонкий и сложный драматизм, чем односложная ткань событий, то предпочтение следует отдать (как она и делает) интерпретации средневековой мистерии перед упрощенной картиной событий, предлагаемой Брауном[119]. Против его методологии (которая, конечно, имеет то преимущество перед «методологией» средневековой драмы, что центрируется вокруг поиска исторической истины) — его насилие (типичное для библейской критики) над текстами, одни из которых трактуются как отражающие начальную версию события, а другие — как более поздние, исходя всё из того же критерия простоты[120]. Конечный же вывод Стамп в том, что надо четко различать исторические свидетельства, с одной стороны, и философские презумпции вместе с преданностью определенным методологическим установкам — с другой. Именно в этом, на ее взгляд, эмпирическое религиоведение могло бы также чему-то поучиться у философов.

М. Рей включил в свою антологию и большую статью Алвина Плантинги «Две (или больше) разновидности изучения Писания». Эти два подхода к изучению Библии допускают весьма простую демаркацию. Первый из этих «проектов», наиболее ярко представленный Иоанном Златоустом, Августином, Аквинатом, Кальвином, Джонатаном Эдвардсом, Карлом Бартом и многими другими, имел отправную точку в презумпции о том, что Писание является богодухновенным в реальном смысле и что учение Господа может быть в нем идентифицировано в той или иной

---

[119] Stump, 2009c, p. 259. Что же касается предложенной некоторыми «сверхпрогрессивными» критиками интерпретации запрета Марии Магдалине смотреть на воскресшего Иисуса, то у Стамп они вызывают ассоциации с поведением тех лиц с поврежденной правой стороной коры головного мозга, которые, по наблюдению нейрофизиологов, когда получают приказ протянуть руку, смотрят в оцепенении и затем спрашивают, какую именно. Подобно тому, как нормальным людям трудно понять эту реакцию, непросто понять и некоторых «библейских критиков».

[120] Ibid., p. 260.

степени. Начиная же с эпохи Просвещения на первый план выходит другой подход к Писанию, который называется по-разному — «высокая критика», «историческая критика», «библейская критика», «историко-критическое изучение» — и при котором указанная презумпция полностью выносится за скобки и который претендует на чисто «научное» исследование, основанное на одной рациональности. Вместе приведенные обозначения объединяются у Плантинги в «историческую критику Библии» (Historical Biblical Criticism — HBC), а вопрос, с которым он обращается к читателю, заключается в том, должен ли «традиционный христианин», принимающий «великие вещи Евангелия», беспокоиться о результатах конфликта между HBC и традиционной христианской верой[121].

Этот HBC на теоретическом уровне представлен у Плантинги в трех моделях. Прежде всего, это установки очень авторитетного либерального протестантского теолога Эрнста Трёльча (1865–1923). Хотя Плантинга упоминает две его статьи, он систематизирует его методологические принципы по статье Дж. Коллинса (опубликована в 1990). Это (1) принцип «методологического сомнения»: поскольку любое заключение может быть пересмотрено, историческое изучение не может достичь абсолютной достоверности, но только определенных уровней вероятности; (2) принцип аналогии: историческое знание возможно потому, что все события схожи, и мы должны предполагать, что законы природы были в библейские времена теми же, что и в нынешние; (3) принцип корреляции: исторические явления взаимосвязаны и взаимозависимы, и ни одно из них не может быть изолировано от исторических причинно-следственных отношений; а к ним сам Коллинс добавляет от себя и (4) принцип автономии, необходимый для любого исследователя, которому ни церковь, ни государство не могут ничего предписывать[122]. Другую модель HBC Плантинга увязывает с установками верующего католика и одновременно выдающегося французского физика Пьера Дюгема (1861–1916). В ответ

---

[121] Plantinga, 2009, p. 266–267.

[122] Ibid., p. 277–278.

на обвинение оппонента, будто он пытается вводить в науку метафизические презумпции, Дюгем возражал, что его христианство никогда не «вмешивалось» в его физику, так как, по его убеждению, физика должна быть полностью автономна относительно религиозных или метафизических взглядов или «принадлежностей». Таким образом, здесь мы видим чисто просвещенческий принцип: «Физика, берегись метафизики!», но этот принцип вполне применим и за границами физики — к чему угодно, в том числе и к изучению Библии: «Библеист-дюгемианец не будет считать достоверным ни того, что Бог является главным автором Библии, ни того, что основные контуры христианской истории правильны, так как это не принимается всеми участниками обсуждения»[123]. Третью установку НВС Плантинга называет спинозистской, опираясь на то, что Бенедикт Спиноза (1632–1677) четко определил, что руководителем библейской интерпретации должен быть только естественный свет разума. Данная установка сходится с двумя перечисленными в том, что исключает любые теологические презумпции в изучении Библии, но отлична от трёльчеанской в том, что и трёльчеанская теология не должна составлять здесь исключения из правила, а от дюгемианской — в том, что допускает такие позиции в изучении Библии, которые могут не разделяться всем сообществом библеистов[124].

После этого обильно цитируются те «эксцерпты» из современной библейской критики, из которых самым «вежливым» по отношению к «историческому Иисусу» является суждение Т. Джонсона о том, что биография «реального Иисуса» завершается с Его погребением, тогда как свидетельства о Воскресении относятся к «визуальным опытам»[125].

---

[123] Plantinga, 2009, p. 282.

[124] Ibid., p. 283.

[125] Ibid., p. 285. Приводятся и прямые оскорбления в адрес основателя христианства и даже такое мнение, что имя «Христос» обозначало на самом деле некий галлюциногенный гриб (*Amanita muscaria*), а ранние христиане были шайкой мистификаторов, которым почему-то удалось обдурить простодушных римлян.

Завершается же это длительное эссе (с постоянными возвращениями к теме НВС) всего только выражением надежды на то, что истинных христиан библейская критика поколебать не сможет — во всяком случае, та, примеры которой были приведены. А вот как им быть, если расширятся горизонты исторической критики и историки найдут более серьезные основания, чтобы поставить под сомнение христианскую веру (которая основывается на событиях[126]) всерьез, то проблемы следует решать, как говорится, по мере их поступления[127].

В качестве противовеса Плантинге, как и другим теистам, М. Рей в своей антологии инсталлирует статью атеиста Эвана Фейлса «Реформатская эпистемология и библейская герменевтика». Христиане с XVI века разделились в своих общих герменевтических установках на два лагеря: одни продолжали интерпретировать тексты Библейского канона в соответствии с учительством Церкви, другие же стали доверять индивидуальным видениям сообразно с прямым воздействием Св. Духа. Второй линии следует, подчеркивает Фальс, и современная реформатская эпистемология, основывающаяся на критериях «экстернализма» (и оппонирующая «интернализму», сторонникам которого является автор статьи). Именно это направление представляет Алвин Плантинга, но ему близки и такие значительные фигуры, как Стивен Эванс и Питер ван Инваген. Плантинга развивает так называемую обновленную модель A/C (Аквината–Кальвина), сообразно с которой люди наделены чувством божественного (sensus divinitatis) и которое, когда функционирует должным образом, обеспечивает им возможность «правильных отношений» с Богом (см. гл. 1, § 3). Правильные базовые верования, с точки зрения Плантинги, порождаются надежным когнитивным процессом и сопровождается «доксастическим опытом»[128], но это только начальное их

---

[126] Приводится: *А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших* (1 Кор 15: 17).

[127] Plantinga, 2009, p. 301.

[128] Опыт, имеющий отношение к верованиям (от *греч.* δόξα). Речь идет об одной из категорий современной эпистемологии — из области

эпистемологическое подтверждение (warrant), так как они могут натолкнуться на опровержения (defeaters) — свидетельствами, которые могут быть выставлены либо против самих верований, либо против надежности средства их достижения. И вот их-то и обеспечивает историческая критика Библии (НВС), которую Плантинга распределяет по трем направлениям (ритчелианства, дюгемианства и спинозизма) и противопоставляет друг другу во исполнение стратегии «разделяй и властвуй» (см. выше).

На деле же библейская критика, если уже ее «делить», представлена, по Фейлсу, совсем другими «разночтениями»: они касаются прежде всего мнений относительно влияний иудаизма и язычества на основные догматические позиции Нового Завета и соответствующей надежности выводов, которые можно получить через палеографию и критику первоисточников. Как бы ни обстояло дело с мировоззренческими каркасами НВС, и прежде всего с критическим отношением к «свидетельствам» о библейских чудесах, т. е. претензиям на богооткровенность (это критическое отношение к ним было заложено уже в аргументах Спинозы, Локка, Юма, Пейна и Канта), судить о нем надо (как и обо всем прочем) по его плодам. Один же из основных «плодов» — тот, который не сможет отрицать и Плантинга, — то, что многие предметы глобального религиозного значения опираются в Библии на «поразительно тонкий» слой свидетельств (обычных, не тех, к которым апеллирует реформатская эпистемология)[129]. Вот основные из этих «плодов»:

1) повествование о сотворении мира первых трех глав Библии содержит значительные заимствования (в стиле, образности и содержании) из параллельных мифов шумеров и других языческих ближневосточных народов;

2) семиглавый дракон из Апокалипсиса также заимствован из шумерской мифологии;

3) нет ни одного библейского пророчества, которое было бы реальным предсказанием о будущем, подтверждаемым

этики верования, понятие употребляется также в связи с самопознанием и в ряде других контекстов.

[129] Fales, 2009, p. 308.

и внешними источниками; а два пророчества (Мф 12: 39–40 и 16: 27–28) и вовсе опровергаются историей; из этого следует, что Св. Дух по крайней мере не в такой степени был «за работой» в Библии, как того хотели бы реформатские эпистемологи;

4) все Евангелия были составлены уже после Иудейской войны 70 года н. э., а потому аргументы Эванса в пользу «пророческой антиципации» ее событий в них несостоятельны, равно как и его утверждение, что «Деяния Апостолов», написанные одним из евангелистов, появились уже в 64 году, поскольку их повествование прерывается до мученической кончины Павла в Риме;

5) и НВС, и данные археологии совпадают в том, что всё повествование об исходе евреев из Египта — миф, и возможны только спекуляции относительно того, что какие-то отдельные хананейские рабы каким-то образом бежали из Египта, а затем присоединились к другим «беженцам», составив с ними основу «протоизраильской конфедерации»;

6) евангельские повествования о Голгофе не могут быть отделены ни от широкого круга языческих мифов об умирающих и воскресающих богах, ни от еврейских представлений о спасении человечества от водного хаоса (миф о потопе, схождение царя в шеол, обряд крещения водой и т. д.)[130].

Что же касается самой доктрины водительства некоторых христиан Св. Духом (открывающим «великие вещи»), встречающейся во многих христианских интерпретациях Библии, то она, ввиду «какофонии христианских голосов, претендующих на богодухновенность», обещает хлеб, а дает камень. Сама эта какофония свидетельствует и против плантинговской модели A/C и против инвагеновской убежденности в значимости церковного магистериума: либо Св. Дух был исключительно «субъективен» в выборе христиан, попуская большинству других заблуждаться «псевдовдохновениями», либо его просто нет[131].

---

[130] Ibid., p. 309–310.

[131] Ibid., p. 316.

Но и это еще не последний удар молотка Фейлса по гвоздю. В самом конце статьи выясняется (после вроде бы тематического разговора о том, ясный ли Библия текст для всех или не совсем), что герменевтические посылки Плантинги, Эванса и Инвагена «представляют не только когнитивно разрушительный, но и опасный шаг назад в изучении Библии». Эпоха Реформации, проникнутая призрачными внушениями Святого Духа, тревожно отражается в «пронзительной риторике "культурных войн" современных правых идеологий»[132].

[132] Fales, 2009, p. 317.

Глава 4
БОЖЕСТВЕННЫЕ АТРИБУТЫ

Редуцировав базовый топос традиционной рациональной теологии — обоснования существования Бога — до одной из тем религиозной эпистемологии (см. гл. 2, § 1), аналитическая философская теология не отказывается от того, который методологически и логически следовал за этими обоснованиями и в естественной теологии и в аналитической философии религии. Здесь будет представлен обзор позиций по теме божественных атрибутов, которая на сей раз правомерно предшествует рассмотрению тем Провидения, теодицеи и эсхатологии. В самом деле, рассмотрение Бога-в-мире должно следовать, а не предшествовать осмыслению Бога-в-себе, иными словами, божественной природы. Правда, сами аналитические теологи не придают большого значения различению тех характеристик природы теистического Бога, которые, условно говоря, можно было бы распределить на атрибуты Бога как онтологического Первоначала и как личностного Абсолюта (в традиционной рациональной теологии последние иногда идентифицировались как три предиката), признавая, правда, особое «место» последних. Но это нетрудно сделать, обратив внимание и на то, что они сами начинают, как правило, с более общих атрибутов, переходя к более специальным.

§ 1. Метафизические атрибуты

В этом сегменте аналитическая теология, пожалуй, наиболее традиционна, и обсуждаемые проблемы вполне прослеживаются до их средневековых версий, разумеется, при их реализации в современной терминологии. Божественная *необходимость*

понимается (как и в схоластике) как та характеристика Бога, которая прежде всего остального выделяет Его из всех прочих сущих, что могут быть, а могут и не быть, тогда как Его природу нельзя помыслить, не предполагая, что Его не-существование невозможно[1]. Но эта аподиктическая модальность божественного существования определяется в различных терминах.

В формулировке Роберта Адамса (эссе «Божественная необходимость» из сборника «Добродетель веры и другие эссе по философской теологии») доктрина божественной необходимости равнозначна представлению о том, что «существование Бога необходимо в самом сильном из всех возможных смысле... что оно является необходимым не просто каузально или физически, или гипотетически, но логически или метафизически, или

---

[1] Классический пассаж, выражающий эту доктрину, — изложение третьего обоснования существования Бога у Фомы Аквинского — Aquin. ST, Ia, q. 2, a. 3. См. нормативный русский перевод: «В природе наблюдаются вещи, которые могут как быть, так и не быть; ведь мы находим их то возникающими, то уничтожающимися, откуда понятно, что им возможно как быть, так и не быть. Но таким вещам невозможно пребывать вечно, ибо то, что в возможности может не быть, когда-нибудь да не будет. Поэтому если бы всё могло бы не быть, то однажды [в мире] ничего бы не стало. Но если бы дело обстояло именно так, то и сейчас не было бы ничего, поскольку несуществующее приводится к бытию лишь благодаря уже существующему. Таким образом, если бы некогда не было ничего, то ничего не смогло бы и начать быть, а значит, даже сейчас не было бы ничего, что нелепо. Стало быть, не всё сущее только возможно, но должно быть также и нечто, чье существование необходимо. Но всё необходимо-сущее либо необходимо через иное, либо нет. Однако невозможно, чтобы ряд причинно обусловливающих друг друга необходимых сущностей уходил в бесконечность, как это было уже доказано в связи с действующими причинами. Поэтому нельзя не принять бытия некоей сущности, необходимой через саму себя, а не через иное, и обусловливающей необходимость всего прочего, что необходимо. И это то, что все зовут Богом» [Фома Аквинский, 2006, с. 18]. До Фомы тема необходимо-сущего разрабатывалась, как хорошо известно (если назвать только самые основные имена), Платоном, Аристотелем, Маймонидом, Ибн-Синой, после него — прежде всего Иоанном Дунсом Скотом, Лейбницем, Сэмюэлом Кларком.

абсолютно»[2]. С его точки зрения наиболее убедительной версией данной доктрины следует считать томистское учение о том, что существование Бога необходимо вытекает из Его сущности. Для обоснования этого тезиса Адамс прежде всего пытается устранить два возражения против самой доктрины, которые он считает главными. Первое состоит в том, что необходимость (чего-либо) может быть истолкована только как аналитичность (в кантовском смысле), тогда как экзистенциальные суждения (о существовании чего-либо) аналитическими быть не могут. Второе возражение очень похоже на первое: оно в том, что сферой само́й абсолютной необходимости является площадка логических игр, а не какая-либо экстраментальная реальность. Но Адамс включает в область этого возражения и позитивистский догмат (цитируется А. Дж. Айер), в соответствии с которым при допущении того, что некоторые необходимые истины относятся к миру, нам придется допустить реальность и экстраэмпирическую (то, что постигается вне опыта), а это недопустимо, так как для их обоснования приходится обращаться и к посылкам неэмпирическим.

На первое обобщенное возражение американский философ отвечает тем, что само положение о том, что все необходимые истины являются аналитическими, является проблемным (не в последнюю очередь и потому, что само понятие аналитической истины отнюдь не является «унивокальным»). Критерию аналитичности Адамс противопоставляет тот, который он считает более древним, — тот, по которому необходимо то, отрицание чего неизбежно ведет к противоречию, т.е. к ложности. И хотя пропозиция «Бог есть Творец вселенной» не того же рода, что «Все мужья женаты», поскольку в одном случае имеет место «необходимая равнозначность», а в другом — нет (Бог мог бы в принципе и отказаться от сотворения мира, будучи свободен), в обоих случаях мы должны уже располагать каким-то представлением о необходимости («или соответствующим понятием возможности»), и суждение о том, что все мужья женаты предполагает, по Адамсу, что оно не может быть ложным,

[2] Адамс, 2013b, с. 283.

как не может таковым быть и любая теорема формальной логики[3]. Однако он не считает, что этим уже доказал, что положение о существовании Бога (или любого иного существа) является необходимым, но только то, что нельзя обосновать противоположное — что оно не может быть необходимым, и он вновь постулирует, что доктрина Фомы Аквинского (см. выше) вполне совместима «с нынешним состоянием наших знаний о природе необходимости»[4]. Что же касается неопозитивистского (по происхождению) возражения против божественной необходимости, то здесь следует учитывать, что необходимые истины открывают нам характеристики и отношения не только тех мыслей, которые уже в наличии, но и тех, которые мы еще не успели помыслить (если я знаю, что modus ponens есть законная форма доказательства, то это будет иметь силу и для любых будущих умозаключений). Поскольку же о наших будущих мыслях нам известно и то, что мы не смогли познать через опыт, есть основание предполагать, что мы можем приходить к таким истинам неэмпирическим путем.

Хотя сейчас всё пытаются объяснять теорией естественного отбора, мы окажемся в затруднении, пытаясь понять, какую ценность с точки зрения выживания наших предков могло иметь осознание необходимости определенных истин (в отличие от познания их простой истинности)[5]. Значительно более правдоподобна гипотеза о том, что наше познание необходимых истин как таковых происходит от Того, Кто по природе знает все необходимые истины и может сделать нас причастными этому знанию посредством актов божественного озарения, или «иллюминации». Здесь Адамс непосредственно апеллирует к бл. Августину и средневековому августинизму. Правда, философ более склоняется к картезианской теории врожденных идей, нежели к необходимости постулировать постоянные вмешательства свыше в наш познавательный процесс[6]. В эссе, таким образом,

---

[3] Адамс, 2013b, с. 288–289.
[4] Там же, с. 291.
[5] Там же, с. 295.
[6] Там же, с. 296, 299.

соединяются оба топоса — и необходимость существования Бога, и неэмпирическое происхождение необходимых истин в нашем сознании, — и в обоих случаях Адамс видит много необъяснимого. Однако он завершает свои размышления оптимистично, полагая, что «доктрина божественной необходимости не взваливает на нас груз таких проблем, касающихся природы и познания необходимости, которых можно было бы избежать (или удачнее разрешить), если исходить из воззрений, с божественной необходимостью несовместимых»[7].

Томас Моррис, в отличие от Адамса, начинает не с возражений оппонентам, а с постулирования положительной доктрины. Из того, что Бог (1) необходимо благой; (2) необходимо всемогущий и (3) необходимо всеведущий, следует, что Он (4) необходимо существующий. Этот переход осуществляется через концепцию возможных миров, которая равнозначна «идее очень большой совокупности положения дел — столь полной, сколь им возможно быть»[8]. По аналогии, если у человеческих индивидов есть контингентные и природные (инвариантные) свойства, такие как разумность, способность мыслить, и они присущи им в каждом из возможных миров, то это относится и к такому индивиду, как Бог, чьи совершенства благости, могущества и ведения также Ему сущностно присущи, и потому Он обладает ими во всех возможных мирах. Но Ему точно так же присуща и необходимость существования, которая есть «как раз существование во всех возможных обстоятельствах, во всех возможных мирах. Необходимо существующее сущее есть такое, чье несуществование невозможно в строгом, метафизическом смысле»[9]. Но почему для теистов важна эта доктрина? Ответ вполне традиционный, в картезианско-лейбницеанском духе: потому что мы живем в мире контингентных вещей, а контингентность не есть высший модус существования, следовательно, мы можем по крайней мере представить себе такое существо, которое никогда не возникало, не перестанет когда-либо быть

---

[7] Там же, с. 297.

[8] Morris, 1991a, p. 107.

[9] Ibid., p. 108.

и чья укорененность в реальности столь велика, что и вообразить какое-либо отсутствие его существования невозможно, а это и есть необходимое существование. Таков ответ с позиции теологии совершенного существа (perfect being theology). А ответ с позиции теологии творения (creation theology), как считает Моррис, еще проще (о различении у него этих двух основных теологических программ см. подробно в гл. 2, § 4): если мы мыслим Бога как Творца вещей, ни одна из которых не может появиться на свет без Него, то Он должен обладать той же характеристикой и в любом из возможных миров[10].

Критика идеи божественной необходимости исходит, отмечает Моррис, обычно из двух точек. Во-первых, предполагается, что атрибут необходимости может быть присущ абстракциям, таким как число, свойство, утверждение, тогда как Бога теисты мыслят в виде личности, т. е. индивида, а все известные нам индивиды являются существами контингентными. Во-вторых, такие критики, как Джон Финдли (сделавший, уточним мы, очень много для продвижения в аналитической среде «континентальной философии»), пытаются убедить нас в том, что предикаты необходимости или, наоборот, невозможности могут быть лишь результатами лингвистических конвенций, а потому к неконвенциональным реальностям (а Бог среди них) неприменимы. На первый аргумент можно возразить, что это рассуждение не совсем применимо и к конечным существам: мы, конечно, видим, как люди рождаются и умирают, но никак не можем из этого вывести, что имеет место простая аннигиляция, а не «дислокация» того или иного индивида в каком-то другом «хронотопе». Что же касается аргумента Финдли, то ни он, ни кто-то другой не доказали пока еще, что предицирование необходимости и, соответственно, невозможности имеет чисто конвенциональное происхождение[11].

Обсуждение этой темы вне «официальной» философской теологии уточняет складывающуюся картину. Фрегеанец Мэтью Дэвидсон, занимающийся преимущественно эпистемологией

[10] Morris, 1991a, p. 109.
[11] Ibid., p. 111–112.

и философией языка, четко обозначил связь концепций божественной необходимости не только Адамса и Морриса, но также Плантинги, Э. Виренги и С. Макдональда с Ансельмовой «теологией Совершенного Существа», а необходимое существование он трактует как одно из Божественных совершенств (наряду со всеведением, всемогуществом и всеблагостью). От этой теологии Дэвидсон отделяет сам онтологический аргумент Ансельма, из которого также следует, что Бог должен существовать с необходимостью. При этом отмечается и третий путь в аргументации в пользу той же доктрины (ее развивают Плантинга, Брайан Лефтоу[12] и тот же Дэвидсон): абстрактные объекты существуют в каждом мире, но они зависят в своем существовании от Бога, а потому и Он существует в каждом мире (а это и есть необходимое существование)[13].

Упомянутый только что Лефтоу, несомненно, относится к тем аналитическим философам (отнюдь не малочисленным), которые с самого начала придают избыточное наукообразие весьма простым мыслям, так что последние уже волей-неволей теряют свою прозрачность. Это он демонстрирует и в статье «Необходимость» для «Кембриджского сопроводителя по философской теологии» Талиаферро и Мейстера. Если суммировать то, что у Лефтоу сказано прозрачно, то это сводится к следующему. Вначале делается экскурс в классификацию разновидностей необходимости, которая знакома современным философам после чтения работ Т. Пенелюма, А. Плантинги, Р. Суинберна. Суть ее в том, что можно различать необходимость номологическую (nomic necessity — нечто существует, если при действии естественных законов оно не может не существовать), реалистическую (real necessity — нечто существует, если при действии естественных законов и начальных условиях Вселенной оно не может не существовать) и, наконец, абсолютную (absolute necessity), которая есть также «широкая логическая» (broad logical) и метафизическая[14]. Она по определению

---

[12] См.: [Leftow, 1990].

[13] Davidson, 2013.

[14] Leftow, 2010, p. 15–16.

является безусловной (как, например, 1 + 1 никак не могут давать 3 или не может быть, чтобы 2 = 3), и некоторые философы считают, что предикат абсолютной необходимости может принадлежать только аналитическим суждениям (см. выше). Лефтоу кажется, что и Фома Аквинский почти принадлежал к их числу, когда говорил о божественной необходимости[15].

Причин популярности доктрины божественной необходимости среди теистов он видит четыре. Это 1) библейская и аристотелевская убежденность в том, что вечное является и необходимо существующим; 2) убежденность теистов в том, что Бог не просто не перестанет существовать, но и не может прекратить Свое существование; 3) рассуждение такого типа, который представлен в космологическом доказательстве существования Бога (если все вещи контингентны, то должно быть и одно необходимое); 4) Бог является необходимо сущим вследствие самого своего совершенства (из ответа Ансельма Гаунило)[16].

Сам Лефтоу более всего склоняется к последней позиции и предлагает несколько аргументов, исходя из «теологии перфекционизма» (perfect being arguments). В их числе: абсолютно необходимое Существо заслуживает наибольшего поклонения из всего сущего; и то, что Богу должно быть чуждо ощущение недостатка в чем-либо; и то, что любое возможное сущее зависит в своем существовании от Бога; и то, что Он гарантирует наличие в мире необходимых истин[17].

Различая теории божественной необходимости, Лефтоу отмечает позицию платоников, которые считают возможные миры существующими независимо от Бога и даже придающими Ему определенный метафизический статус, поскольку Его абсолютная необходимость есть необходимость существования во всех них. Однако большинство из тех, кто принимает доктрину (и автор среди них), считают, что возможные миры существуют не вне, а как-то внутри Бога, как, например, Лейбниц, трактовавший их в качестве Божественных идей. Для автора историзм

---

[15] Leftow, 2010, p. 22.
[16] Ibid., p. 23–24.
[17] Ibid., p. 24–25.

в философии значения не имеет, а потому он считает, что Фома лишь как бы подредактировал эту концепцию, уточняя, что возможные миры локализуются скорее в божественной воле, чем в мыслях[18].

Завершается эссе рассмотрением уже известного нам возражения против данной доктрины у Финдли, согласно которому всё абсолютно необходимое может быть лишь функцией от лингвистических конвенций, но никак не чем-либо реальным, а также у Дэвида Шрадера, допускающего, что может быть такой мир, в котором нет места ни для чего, кроме, например, зеленого мрамора, следовательно, и для Бога. После возражений против этого метафизического нигилизма и, соответственно, скептицизма Лефтоу констатирует, что «Божественная модальная уникальность, следовательно, и есть Его сфера присутствия во всем остальном модальном царстве»[19].

Божественная *простота* всегда понималась в рациональной теологии как характеристика, смежная с необходимостью божественного существования. Совсем кратко данную характеристику можно представить таким образом, что если бы атрибуты Бога состояли к Нему в том же отношении, как свойства обычных предметов (например: стол — прямоугольный), то Он, как это четко выразил Ансельм, в определенном смысле был бы от них онтологически зависим (следовательно, вторичен по отношению к ним) и к тому же представлял бы собой нечто «составное» (поскольку их много), а потому гораздо правильнее было бы считать не что Бог, например, всемогущ, а что Он и есть всемогущество, что Он не праведен, а сама праведность и т. д.[20]

---

[18] Ibid., p. 26–27.

[19] Ibid., p. 30.

[20] Логика Ансельма представлена яснее всего в «Монологионе» (гл. 16): «...всё, что есть праведное, праведно через праведность, и то же самое с другими [предикатами] того же рода. Тогда сама Высшая Природа была бы праведной [только] через праведность и следовало бы считать, что субстанция Высшее Благо должна называться праведной через причастность [некоему] качеству (partipatione qualitatis), в данном случае праведности. Если же так, то [она] будет справедливой [только] через что-то другое, а не через себя», что никак

Поскольку же Он должен быть тождествен и прочим из Своих атрибутов совершенства, то при их равенстве в этом тождестве они должны быть тождественны и друг другу (если X = A, B, C и т. д., то A = B = C и т. д.). В конечном счете эта метафизическая доктрина восходит к бл. Августину, согласно которому Бог *есть* то, чем Он *обладает*[21], и вследствие его неоспоримого для схоластики авторитета она утвердилась и в ней. Августин же заимствовал ее из неоплатонизма, в онтологии которого она занимала важное место (где само Единое мыслилось как прежде всего совершенно простое начало).

Переход от необходимости к простоте осуществился в схоластической мысли по верным, скорее всего, расчетам Уильяма Валиселлы, через следующие мыслительные ходы: 1) Бог есть «то, больше чего нельзя себе помыслить» (Ансельм Кентерберийский); 2) потому Он есть необходимое существо, которое не может не существовать; 3) необходимое существо — то, возможность которого сама по себе влечет его существование; 4) это же, в свою очередь, возможно только при тождественности возможности и действительности, сущности и существования; 5) это делает связь Бога с Его атрибутами очень тесной, а отсюда только шаг для такой степени «тесности», как идентичность, т. е. онтологическая простота. Доктрина простоты и сама фундирует доктрину необходимости: Бог необходимо существует потому, что Он прост (я бы уточнил, потому что нет никакого «зазора» между Его природой и существованием). Но она фундирует и прочие Божественные атрибуты, которые присущи Богу необходимым, ингерентным образом[22]. Фома Аквинский, рассматривавший топос простоты непосредственно после

не соответствует ее статусу. Перевод отрывка наш — по старинному изданию [Anselm, 1854, p. 74]. Ср. принятый русский перевод [Ансельм, 1995, с. 59]. Во всем этом рассуждении Ансельма явная несостыковка уже хотя бы с непререкаемым для того времени Аристотелем: желать, чтобы что-то было субстанцией (Бог для Ансельма именно это и есть) и чтобы у этой субстанции не было свойств, значит желать «категориально невозможного».

[21] См. прежде всего: Aug. De Civ. XI. 10.

[22] Valicella, 2015.

обоснования существования Бога (пытаясь продемонстрировать тем самым первостепенную значимость этого атрибута), рассуждал уже исходя не из теологии совершенства, а из «теологии каузальности». Каждая составная вещь существует после своих свойств и зависит от них, а поскольку Бог первичен по отношению к этим вещам, Его соотношение со свойствами должно быть иным[23]. Таким образом, данная метафизическая доктрина имела в традиционной теологии двойную опору.

Правда, некоторые защитники этой доктрины отмечают, что в последнее время она находит много оппонентов. Возможно, потому, что сама доктрина обнаруживает некоторую авторефенциальность: учение о простоте в данном случае «простовато», поскольку в своей последовательности требует не только того, чтобы Бог был могуществом, но и чтобы могущество и знание также были в конечном счете тождественными (подобно тому как если несколько отрезков линии равны одному, то они должны быть равны и друг другу). А эта «философия всеединства» плохо сочетается с онтологическими дистинкциями, следовательно, и с самими задачами метафизики, из которой данная доктрина исходит.

Неудивительно, что данная философия вызвала энергичный протест, притом со стороны очень авторитетных христианских философов. Наиболее цитируемые аргументы против нее были представлены в специальной полемической монографии Алвина Плантинги «Имеет ли Бог природу?» (1980). Один из основных его аргументов и состоял в том, что по теории простоты Бог должен иметь всего только одно свойство, а это противоречит тому, что Он является, к примеру, не только могущественным, но и милостивым, что не одно и то же[24]. Другая проблема с этой доктриной в том, что теория идентичности вводит самого Бога в категориальный ряд платоновских абстрактных свойств, а это плохо сочетается с тем, что мы знаем о теистическом Боге. «Никакое свойство не могло бы сотворить мир, ни одно из них не может быть всеведущим или

---

[23] Aquin. ST, I, q. 3.a. 7.

[24] Plantinga, 1980, p. 46–47.

вообще иметь знание от чем-либо. Если Бог — свойство, то Он не личность, но просто абстрактный объект и не имеет знания, сознания, силы, любви к жизни. А если так, то доктрина простоты представляется очевидной ошибкой»[25]. А с общефилософской точки зрения эта идентификация Бога как свойств (точнее, как свойства) относится и к области базовых категориальных ошибок. Индивиды (а Бог также относится к ним) экземплифицируют свойства, а не отождествляются с ними, и мы говорим о заборе, что он красный, а не что он есть краснота. Эту линию аргументации поддержали вслед за Плантингой Ричард Гейл[26] и Кристофер Хью, который подверг критике томистскую доктрину[27] (не отказавшись, правда, от ее «реформирования»).

К числу оппонентов учения о простоте среди «штатных философских теологов» относится и Томас Моррис. Прежде всего он озадачивает сторонников этой доктрины вопросом: а не является ли сама простота отдельным атрибутом Бога (среди других), отличающим Его от всех прочих вещей (подразумевается, как и у Плантинги, что, по их логике, Он тогда должен быть не простым, а самой простотой)?[28] Помимо этого, получается, что всеведение должно быть идентично (вопреки здравому смыслу) благости. Но если сторонники доктрины простоты возразят, что простота не есть конкретное свойство, а только наиболее загадочный способ обоснования того, что мы можем что-либо приписывать Богу (а они так и делают), то «мы погружаемся поистине в глубокие воды»[29]. Моррис пытается понять, какие собственно мотивы стоят за данной доктриной и обнаруживает, что главный из них — эмфаза на Божественной уникальности. Но эту уникальность можно отстаивать и не такой дорогой ценой. Признание за Богом одному Ему присущих свойств никак не умаляет Его онтологического статуса и не делает Его

---

[25] Plantinga, 1980, p. 47.
[26] Gale, 1991, p. 23.
[27] Hughes, 1989, p. 10–20.
[28] Morris, 1991a, p. 114.
[29] Ibid., p. 115.

более «хрупким»[30]. Напротив, попытка их элиминации лишает нас возможности понимать Его и говорить о Нем. Бог имеет не только необходимые (эссенциальные) свойства, но и контингентные. Например, Он «зависит» от контингентных событий для того, чтобы иметь знание о них. Осуществлял Он и контингентные действия, например, призывал Авраама в Уре, Моисея в Египте, пророков в Израиле, да и само сотворение мира не было делом необходимости[31]. Доктрина простоты является ошибочной, но в ней есть здравое зерно: она выражает попытку осмысления особого единства бытия Бога. Определенные аспекты простоты присутствуют и в Божественных атрибутах, таких как вневременность (eternity), являющаяся предметом острых современных дискуссий.

Защитники Божественной простоты избирают различные стратегии. Так, Джеффри Брауэр в большой главе, посвященной этому топосу в «Оксфордском руководстве по философской теологии», предлагает избежать неудобного отождествления Бога с Его свойствами посредством обращения к так называемым «верификаторам» (truth-makers). Это не совсем прозрачное понятие означает примерно то, что по аналогии с тем, как справедливый Сократ не может быть отождествлен со справедливостью как таковой, но скорее со «справедливостью Сократа», Бог Сам будет «верификатором» предиката всеведения и отождествляется не со всеведением как таковым, а с «всеведением Бога», которое будет его эссенциальным предикатом, поскольку во всех возможных мирах это свойство будет ему присуще. Таким же образом «Бог есть верификатор каждой из его истинных внутренних предикаций»[32]. Брауэр хорошо понимает, что его «находка» может вызвать немало возражений и заранее поочередно отвечает на них (о контроверсивном формате мышления в аналитической философии в целом см. гл. 1, § 1). В частности,

---

[30] Скорее всего, Моррис хочет сказать, что уникальный онтологический статус Бога не требует Его сведения к Его свойствам (которое требуется в последовательной доктрине простоты).

[31] Ibid., p. 117.

[32] Брауэр, 2013, с. 180–181.

на возражение, будто один объект (в данном случае Бог) вряд ли может быть «верификатором» множества концептуально различных предицирований, таких как «Бог благ», «Бог могущественен», «Бог мудр» и, наконец, «Бог божественен», он отвечает снова аналогией с Сократом, которому можно предицировать и то, что он живое существо и что он человек, и существует, и тождественен себе. «И поскольку непротиворечивость этих утверждений — это всё, что нужно, чтобы гарантировать непротиворечивость верификаторской интерпретации божественной простоты... она дает нам всё, что требуется для разрешения главной трудности, которая в наши дни связана с этим учением»[33].

А для того чтобы избавить божественную простоту от столкновения с контингентными фактами (которое и ведет к тому пониманию вещей, при котором знание Бога меняется сообразно изменчивым действиям некоторых объектов этого знания), Брауэр предлагает считать, что свободное решение, например, некоего Смита подстричь свой газон в определенное время не будет для Бога чем-то новым, но зависит от Него в такой же мере, как существование всего мира. Таким образом, мы сможем посредством такого, как он называет его, компатибилистского решения (которое, я бы уточнил, больше похоже как раз на инкомпатибилистское — детерминистическое[34]) избежать любого покушения на божественную самодостаточность[35]. Самодостаточность же важна потому, что этот предикат — ядро традиционного теизма, каких бы онтологий теисты ни придерживались — будь то онтология божественного совершенства (как у Ансельма) или онтология божественной каузальности (как у Фомы)[36].

Британскому томисту Брайану Дэвису дан, несомненно, больший дар ясно мыслить, что он доказал и в статье «Простота»

---

[33] Брауэр, 2013, с. 188.

[34] Compatibility есть «совместимость» — в данном случае человеческой свободы и божественного всемогущества, а не «поглощение» одного положения дел другим.

[35] Там же, с. 194–195.

[36] Там же, с. 197.

в «Кембриджском путеводителе по философской теологии». Не прибегая к таким проблематичным категориям, как «собственные верификаторы», он ставит прямой вопрос о том, почему обсуждаемая концепция, в которой теисты не сомневались после ее разработки вначале у бл. Августина, затем у Ансельма и, наконец, у Фомы, стала вызывать сейчас активные протесты. Но перед тем как их осмыслить и опровергнуть, он реконструирует ее наиболее продуманную версию у последнего из названных христианских философов.

Креационистская теория Фомы Аквинского, согласно которой Бог является причиной существования вещей, исходит из знаменитого различения сущности (essentia) и существования (esse) всех вещей. Ни одна из них не является таковой, сущность которой обеспечивала бы ее существование. Это делает только Бог, но отсюда не следует, что мы можем знать Его собственную природу. Здесь цитируется знаменитое положение из «Суммы теологии», по которому, узнав, что нечто существует, мы пытаемся узнать и каким образом оно существует, но в случае с Богом мы можем знать только, чтó Он не есть, а не то, чтó Он есть и, соответственно, те «пути», на которых Он не существует, скорее, чем противоположные[37]. В этом апофатизме Дэвис видит центр тяжести томистской метафизики и уточняет, что Фома отнюдь не отрицает, что мы можем делать некоторые утверждения, которые можно считать истинными (например, что Бог совершенен, благ, бесконечен и т.д.) — мы не можем иметь, так сказать, научное знание о Боге, т.е. «не можем выделить Его в качестве одного из сегментов Вселенной и затем документировать, что Он есть вещь скорее одной разновидности, чем другой»[38].

На этом «пути отрицаний» прежде всего выясняется, что Творец, ответственный за существование Вселенной, не может быть ни каким-либо телом, ни экземпляром какого-либо класса вещей (см. выше). Далее, к Нему неприменимы различения того, что на языке Фомы различается как suppositum

[37] Aquin. ST, I, q. 3.
[38] Davies, 2010, p. 33.

и natura — первое, в трактовке Дэвиса, ближе всего к понятию индивидуальности. Дело в том, что индивидуальность возможна там, где различимы материя и форма. Правда, ангелы также не отличаются от того, что является их природой, и потому они онтологически ближе к Богу, чем всё остальное. Однако только о Нем можно сказать, что Он есть не только собственная сущность, но и собственное существование[39]. Это — конечная стадия развития доктрины простоты. В итоге она равнозначна признанию божественной несотворенности, неизменности и неиндивидуальности. И все эти характеристики не могут быть дескриптивными, так как они «отрицательны». Дэвис еще раз подчеркивает важность последнего момента: «Всё это очень важно держать в голове, если есть желание понять, как Аквинат мыслит простоту, ибо то, чему соответствует его учение, есть то, что может быть названо упражнением в отрицательной теологии. При ней не идет речи о создании портрета Бога. Ее задача — установить знак "Нет прохода!" перед некоторыми дорогами, на которые мы можем свернуть, пытаясь думать о Боге»[40].

На возражение Плантинги в связи с тем, что концепция простоты требует трактовки Бога в качестве абстрактного свойства (которое не может быть ни создателем мира, ни всеведущим началом, ни даже обычным субъектом познания), Дэвис возражает, что оно не затрагивает теорию Аквината, который, в отличие от Плантинги, не верил в существование нетварных абстрактных объектов. Что касается невозможности для абсолютного простого начала быть личностью, то Фома опять-таки не считает Бога таковой, нет указания на это и в Писании, да и в христианском богословии в целом не было до самого позднего средневековья[41]. Это и понятно, поскольку парадигмальные «инстанции» личности — люди, «животные с особым способом

[39] Aquin. ST, 1a, 3, 3.

[40] Davies, 2010, p. 36.

[41] Это утверждение удивительно, так как Бог уже в Библии (в противоположность богам соседних ближневосточных религий) мыслится постоянно как Личность, состоящая в личностных отношениях со Своими избранниками и даже с избранным народом в целом. Притом до такой степени, что Его персональность очень часто передается

функционирования», пространственно-временные существа, «зависимые от Бога». Фома не стал бы даже рассматривать этот топос, так как иначе (в его системе координат) ему пришлось бы «ассимилировать Бога к творению определенного вида». Правда, он согласился бы с Плантингой в том, что знание и воля могут быть приписаны Богу, но как раз именно как «совершенно простому» Первоначалу[42]. Третье обычное возражение — что учение о простоте принуждает в конечном счете считать идентичными разнородные Божественные атрибуты, такие, например, как всезнание и благость, то само это учение блокирует данную претензию, поскольку Бог как раз и не может рассматриваться, по крайней мере у Аквината, как индивид, демонстрирующий различные атрибуты (которые могли бы считаться Его свойствами). Правда, это делает томистского Бога «ужасающе загадочным или ужасающе отличным от вещей, с которыми мы знакомимся в ежедневной жизни», но именно таким-то Он у Фомы и мыслится[43].

Несостоятельны и другие возражения. Например, инвектива К. Уильямса, согласно которому томистское понимание Бога как чистого существования делает существование Его свойством (а это очень напоминает ошибку в онтологическом доказательстве Ансельма, которую разоблачил Кант). В ответ Дэвис вынужден вновь исполнить свою «мантру» (как он сам это называет) о том, что томизм не описывает свойства Бога, а указывает прежде всего на то, чем Он не является[44]. Не попадает в цель и распространенное возражение в связи с тем, что для того, чтобы решить, творить Ему мир или нет, а если творить, то в точности такой, какой сотворил, или другой, Бог должен обладать контингентными свойствами, свободой выбора (перед альтернативами), а потому и не может быть «простым» в абсолютном смысле. В ответ — та же «мантра». Говоря о свободе Бога

через антропоморфизмы, объясняемые и незрелостью реципиентов Откровения и самой ограниченностью человеческого языка.

[42] Ibid., p. 38–39.

[43] Ibid., p. 39–40.

[44] Ibid., p. 41.

при сотворении мира, Фома подразумевал, что Он не вынуждаем был к этому ни собственной природой, ни тем более чем-либо извне. А тем, кто увлекается модной теорией возможных миров, Дэвис возражает, что представление о том, что Бог был бы другим, если бы не сотворил кота Смоки, не учитывает, что на природу Бога это не может оказать ни малейшего влияния даже в рамках этой теории, поскольку в противном случае Он был бы лишь одной из частиц пространства-времени[45].

Подводя итоги, Дэвис отмечает, что в дискуссии двух персонажей из «Диалогов о естественной религии» (1750–1776) Дэвида Юма, Фома был бы ближе к Демею (чем к Клеанфу), который предпочел бы быть скорее мистиком, чем антропоморфистом[46]. За томистской концепцией простоты стоят здравые суждения о том, что Бог не может быть началом материальным и подверженным изменениям, быть экземпляром какого-либо вида и обязанным своим существованием чему-либо помимо Него. Большинство противников данной концепции, скорее всего, загипнотизированы представлением о том, что Бог должен быть личностью. Дэвису кажется, что они представляют себе Бога в виде чего-то вроде невидимого существа (наподобие картезианского ego), очень похожего на человеческое, только бестелесное. В таком случае встает вопрос, следует ли вообще верить в Бога, который должен быть столь сильно похож на конечные начала, изменяющиеся во времени и обладающие свойствами, которые приходят и уходят и по отношению к которым уместен вопрос, как они вообще появляются на свет. Концепция божественной простоты, как представляется автору, обеспечивает нас по крайней мере частью ответа на этот вопрос[47].

---

[45] Davies, 2010, p. 44.

[46] Демей — один из трех умозрительных участников диалога, ортодоксальный теист, опирающийся преимущественно на космологическое обоснование существования Бога, отвергающий «естественную религию» Филона (персонажа, выражающего идеи, наиболее близкие самому Юму) как слишком эмпирическую и «антропоморфическую» и настаивавший на том, что природа Бога познается только через Откровение и веру.

[47] Ibid., p. 45.

В «Оксфордском руководстве по философской теологии» за описание другого схоластического атрибута — божественной *вездесущности* — отвечает Хад Хадсон. Автор вначале рассматривает классическое понимание Божественного всеприсутствия у Ансельма и Фомы, затем обозревает воззрения современных теологов, а потом предлагает свои соображения в связи с тем, что он называет «метафизикой места»[48].

Ансельмовы позиции выражаются в «Монологионе» (гл. 20–22), где прежде всего указывается на то, что представления о «буквальной локализации» применимы к ограниченным телам, но не к божественному всеприсутствию. Последнее следует понимать скорее (здесь автор ссылается на Э. Виренгу) как то, что божественное знание (восприятие) простирается на всякое время и место. При этом Ансельм обращает внимание на три принципиальные сложности, связанные с «буквальной локализацией» в данном контексте: 1) Бог не может быть мереологическим композитом[49], поскольку это противоречило бы Его простоте; 2) ничто не может занимать два нумерически не совпадающих места; 3) если занимать место значит «заключаться» в нем, то к тому, что сущностно свободно от ограничений и связует все творения, это применяться не может[50]. Фома же в «Сумме против язычников» (III. 68) склоняется скорее к пониманию вездесущести как проявлению всемогущества, а в «Сумме теологии» (I. q. 8) это уточняется таким образом, что Бог, везде присутствуя посредством «силового контакта», осуществляет свою каузальность по отношению к конечным вещам[51].

Современная дискуссия была стимулирована тем «открытием» Чарльза Хартсхорна (напомним, что речь идет об одном из отцов процесс-теологии), по которому непосредственность, характеризующая божественное знание и власть над

---

[48] Хадсон, 2013, с. 308.

[49] Мереология (от *греч.* mer = часть + logos = учение) — область исследований соотношений частей и целых в философии и в математической логике.

[50] Там же, с. 310.

[51] Там же, с. 310–311.

мирозданием позволяют понять, что мир в определенном смысле является телом Бога. Суинберн, следующий и здесь (как и во многих других случаях) за Фомой, а потому склоняющийся к «силовой интерпретации» вездесущести, под влиянием Хартсхорна (которое усматривает Хадсон) принимает более осторожную «инкарнационную версию» объяснения всеприсутствия, которую он мыслит «ограниченной» (поскольку у Бога нет какой-то ограниченной точки воззрения на мир, Его не затрагивают волнения материальных тел, а Его мысли не могут быть заняты состояниями таких объектов). Любые инкарнационные интерпретации вездесущности вызывают сопротивление Талиаферро (даже «незаполнительное» всеприсутствие — а другого у Бога быть не может — значительно отличается от нашего отношения к собственному телу) и Виренги (невозможно из знания Бога о каком-либо месте вывести, что объект, его заполняющий, может в каком-либо смысле быть «частью тела Бога»). Хадсон подвергает критике «инкарнационное объяснение» Хартсхорна (мир как «тело Бога»): сомнительно, что дух (тем более Дух) обладает как своим собственным, любым телом, которое он знает и контролирует. Тем не менее он считает, что итог изложенной им дискуссии позволяет считать, что бестелесность Бога как фундирующая «незаполнительные концепции всеприсутствия», не является настолько беспроблемной, как это кажется на первый взгляд[52].

Суммируя все возражения против «заполнительной концепции всеприсутствия», Хадсон насчитывает их шесть: 1) проблема простоты; 2) проблема множественной локализации; 3) проблема заключенности в чем-то ограниченном; 4) проблема вневременности (как нечто может занимать место и в то же время быть вне времени?); 5) проблема бестелесности (как нечто может занимать место, не имея при этом тела?) и 6) проблема соприсутствия (как две нумерически разные вещи могут занимать одно место?). Он прямо называет эти проблемы головоломками[53] и предлагает способы их разгадывания. Они сводятся

[52] Хадсон, 2013, с. 312–314.

[53] Там же, с. 321.

в конечном счете к тому, что Хадсон предлагает вместо любой локализации Бога говорить о Его «всеобщем проницании» вещей. Наибольшие проблемы связаны с «головоломкой» (5), но здесь можно говорить, по его мнению, об экземплифицировании Богом формы, величины, размерности, топологии и границ «всеобъемлющего места, трактуя это не как сущностную характеристику, а как акцидентальную (т. е. ситуативную), признавая, однако, что «эта уступка не вызовет одобрения у многих из тех, кто считает, что эти свойства не могут быть допущены (в применении к Богу. — *В. Ш.*) ни в каком виде»[54]. А в итоге философ констатирует, что даже если ансельмовско-томистские концепции считать в принципе и достаточными для трактовки вездесущести, концепция проницания может содействовать лучшему пониманию таких частных проблем с локализацией, которые встают при интерпретации присутствия Христа в евхаристии или сошествии Св. Духа в день Пятидесятницы[55].

Уильям Уэйнрайт в главе «Всемогущество, всеведенье и вездесущность» для «Кембриджского сопроводителя по христианской философской теологии» также в целом принимает традиционную концепцию вездеприсутствия, оформленную у Аквината и ее интерпретацию у Брайана Лефтоу, но считает конструктивными и не задействованные в дискуссии способы обсуждения темы.

Так, он полагает перспективным не половинчатую идею «инкарнации» у Хартсхорна-Суинберна (см. выше), но более четкую аналогию между Богом и миром и корреляцией души и тела в вишишта-адвайте Рамануджи[56]. Для него душа и тело

---

[54] Там же, с. 324.

[55] Там же, с. 326.

[56] Вишишта-адвайта («недуализм с дифференциацией») — вторая по значимости школа веданты (и первая среди школ вишнуитской веданты), последовательно оппозиционная по отношению к первой — адвайта-веданте Шанкары (VII–VIII века), — настаивала на относительно самостоятельном онтологическом статусе индивидуальной души по отношению к Брахману и получила оформление в комментарии Рамануджи (XI–XII века) к «Брахма-сутрам». Относительная автономность души (которой присущи эссенциальные свойства Брахмана,

соотносятся как «поддерживающее» и «поддерживаемое» начала, как управляющее и управляемое и как первичное и вторичное[57]. Трактовка мира как тела Божества никак не влияет, по мнению Уэйнрайта (философа, весьма открытого в последнее время нехристианским традициям, к индийским в первую очередь), в вишнуитской веданте на понимание атрибутов последнего, таких как те же самые отсутствие частей, отсутствие изменяемости и т. д.

Однако еще больше Уэйнрайта увлекает понимание всеприсутствия как действия на мир Божественной благодати в христианской теологии, которое позволяет трактовать и само это присутствие не как недифференцированное, по аналогии с физическим пространством, но как дифференцированное — в соответствии с состояниями его «локусов». Прежде всего он напоминает о различении у бл. Августина присутствия Бога во всем (через Его могущество, ведение и сущность) и пребывание Его в тех, кто становится Его «храмом»[58]. Специальное внимание он уделяет в этой связи писаниям Джонатана Эдвардса (1703–1758), который отличал от общего всеприсутствия внутреннее пребывание Бога в святых — как воздействие на все их душевные способности. При этом окказионалист Эдвардс признавал и что Бог непосредственно участвует в творении мыслей, чувств и расположений и людей безбожных. В чем же различие между этим участием и благодатным внутрипребыванием (gracious indwelling) Его в праведниках? Не только в результатах воздействия на тех и других, но и в том, что, согласно Эдвардсу, первое опирается и на природу людей, а второе исходит

но в меньшей степени) была призвана обосновать возможность почитания индивидом Божества (идентифицируемого не как безличный Абсолют адвайтистов, но как Вишну), необходимую для «нормальной религии» (полное тождество их, на котором настаивала адвайта, этому препятствует). Мир, понимаемый в вишишта-адвайте как «тело Божества» (одушевляющего его подобно тому, как душа отождествляет тело) позволяет отнести мировоззрение Рамануджи и его многочисленных последователей к разновидностям панентеизма.

[57] Wainwright, 2010, p. 55.

[58] Aug. Ep. 187.

из одной Его воли[59]. Но «более богатое», чем в западной теологии, описание спиритуального присутствия Уэйнрайт видит в православном учении о Божественных энергиях. Ссылаясь прежде всего на труды В. Н. Лосского как на современный синтез патристического богословия, он принимает их трактовку как «божественных имен» и манифестаций Бога-Троицы (внутренняя природа Которой недоступна ни для одного тварного существа), которые как раз и обеспечивают божественное присутствие в мире, притом не простым каузальным способом[60]. Они и соответствуют нетварной и обожествляющей благодати, которую стяжают святые в их жизни с Богом. Параллели между этой концепцией и тем, что мы имеем у Эдвардса, значительны: в обоих случаях различаются внутренняя слава Божья и Божественное существование «вовне» (ad extra), хотя есть и различия[61].

Вопрос об интерпретации божественной *темпоральности* уже не одно десятилетие вызывает гораздо более острые дискуссии, поскольку, в отличие от проблемы вездесущности, не выходящей за границы «метафизического любопытства», тесно связана, как многим представляется, с религиозно значимыми моментами — такими как возможность человеческой свободы и личностной интерпретации бытия самого Бога. Согласно традиционной трактовке вопроса у бл. Августина, Боэция, Ансельма и Фомы, Бог имеет, в отличие от сотворенных существ, такую полноту жизни, которая не может делиться на прошлое, настоящее и будущее, пребывает поэтому в вечном «сейчас» и находится вне времени (по выражению Боэция, жизнь Бога собрана в одном мгновении — totum simul)[62]. Однако с середины XX века некоторые теологи, с готовностью пошедшие за А. Уайтхедом,

[59] Ibid., p. 60–61.

[60] Ibid., p. 60.

[61] Ibid., p. 63.

[62] Boet. Consol. V. 6.9–11. См.: «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни, это с очевидностью явствует при сравнении ее с временными явлениями. У того, что существует во времени, его настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое» (Боэций, 1996, с. 233).

Ч. Хартсхорном, а также «библеистами», начали трактовать «процессуальную метафизику» как лучше соответствующую образу библейского Бога, для которого находиться с людьми в «интерактивной связи» (а именно такая постоянно предстает со страниц Писания) более органично при допущении того, что Он, хотя и вечен, но также темпорален, т.е. различия трех времен для Него существуют. Замещение учения о том, что Бог вневременен (eternal) трактовкой Его как динамически вечного (everlasting), с целью онтологически приблизить Его к Его творениям, составляет основной демарш так называемой открытой теологии (open theology), крайним случаем которой можно считать современную процесс-теологию (process theology), в которой Божество трактуется в духе панентеизма. Начало серьезной дискуссии было положено фундаментальной полемической статьей томистов Элеоноры Стамп и Нормана Кретцмана «Вневременность» (1981), отстаивавших августиновско-боэциевскую атемпоральность[63], на которую один из ведущих «открытых теистов» Уильям Хаскер ответил в книге «Бог, время и знание» (1989)[64].

Томас Моррис в своем компендиуме по философской теологии избирает очень искусную стратегию рассмотрения основных дискуссионных позиций в формате, который полностью подтверждает типологическую (да и генетическую) связь аналитического способа философствования со схоластическим (см. гл. 1, § 1). В первой части выстроенного им философского диалога в качестве обобщенного пропонента выступает этерналист, а антиэтерналист в качестве оппонента[65], во второй конфигурация меняется на противоположную[66].

Первый аргумент этерналиста базируется на доктрине Божественной простоты (см. выше): если Бог — существо абсолютно простое и онтологически абсолютное, то не может быть и «временных частей» Его существования. Поэтому оппоненты

---

[63] Stump, Kretzmann, 1981, p. 429–447.
[64] Hasker, 1989, p. 162–170.
[65] Morris, 1991c, p. 121–130.
[66] Ibid., p. 130–136.

должны возражать против самого принципа простоты (как это делает, мы знаем, и сам Моррис).

Второй аргумент имеет очевидное августинианское происхождение: если допустить темпоральную вечность Бога, то встает вопрос (без ответа) о том, что же Бог делал так долго до сотворения мира и чем Он мог при этом руководствоваться[67]. На это темпоралист может возразить, что Бог творил мир и до «физического» его сотворения (например, хотя Моррис это не договаривает, в Своем уме).

Согласно третьему этерналистскому аргументу, само время (и его поток) применимо к физическим вещам и к их наблюдателю, но для Бога непросто определить, чем будет для Него «сейчас». Как существо всеприсутствующее и всезнающее, Он может иметь доступ ко всем объектам, но Ему самому совершенно необязательно для этого находиться во времени. На это оппонент возражает, что темпоральность Бога неравнозначна, конечно, Его локализации в какой-то конкретной системе отсчета времени, но что ее можно рассматривать просто как последовательность определенных состояний (states): вначале Он имеет знание об одном положении вещей, затем о другом и т. д. Вначале Он говорит с Адамом, затем с Моисеем, после посылает Своего Сына, а после этого изливает на учеников Свой Дух. Потому Он тоже по-своему темпорален, хотя Его темпоральность и отлична от таковой обычных физических существ.

Четвертый этерналистский аргумент состоит в том, что темпоралистская интерпретация существования Бога с неизбежностью предполагает такую последовательность моментов,

---

[67] Aug. Conf. XI. 13. См.: «И если чей-то легкомысленный ум скитается среди образов давних времен и удивляется, почему Ты, Господи, Всемогущий, всё создавший и всё содержащий, Мастер, создавший небо и землю, не приступил к такому великому делу в течение бесчисленных веков, то пусть он пробудится и почто удивление его напрасно. Как могли пройти бесчисленные века, если они не были еще созданы Тобой, Творцом и Учредителем всех веков?.. Это самое время создал Ты, и не могло проходить время, пока Ты не создал времени. Если же раньше неба и земли вовсе не было времени, то зачем спрашивать, что Ты делал тогда. Когда не было времени, не было и "тогда"» [Августин, 2013, с. 249–250].

которые не могут иметь предела, а потому она с неизбежностью помещает Его в дурную бесконечность. Темпоралист может ответить, что подобная прогрессивная бесконечность к Богу неприменима потому, что Его существование не имело начала.

Пятый аргумент — от неизменности Бога (которую нельзя не признать никому, кто считает Его всесовершенным существом) — исходит из возможности существовать во времени только для тех вещей, что могут изменяться (ибо любая темпоральность это предполагает). При этом Моррис уточняет, что с точки зрения этерналиста любое изменение может быть только в две стороны — улучшения или ухудшения чего-либо, а ни то, ни другое к Богу не применимо. На это он от лица темпоралиста возражает, что не всякое изменение следует мыслить в оценочных терминах. Например, кто-то в один момент пишет одно слово, в другой — следующее и т. д., следовательно, какое-то изменение есть, но означает ли это, что с тем, кто пишет, происходят улучшения или ухудшения? На это этерналист опять-таки может возразить, что допущение любых изменений в состояниях Бога нуждается в объяснении и процесс объяснения может принять форму регресса в бесконечность. Темпоралист, однако, может отрицать необходимость последовательности и «отдельности» для каждого решения Бога. К тому же эти изменения суть прежде всего изменения в наделенных свободной воли существах, созданных Богом, с которыми Он только в принципе сообразуется.

Аргумент от категорий актуальности и потенциальности апеллирует к Фоме Аквинскому, для которого Бог — чистый акт бытия, исключающий какую-либо потенциальность (фактически, это одна из составляющих космологического аргумента)[68]. Но темпоральность возможна только там, где есть становление (becoming), которое и означает переход от потенции к акту, а в силу отсутствия такого рода переходов у Бога должен быть

[68] Знаменитая концепция Бога как actus essendi и связанные с ней идеи (Бог как «акт всех актов» и «совершенство всех совершенств») представлена в нескольких сочинениях Аквината, начиная с Aquin. Quaest. Disput., q. 7, a. 2 ad 9.

снят вопрос и о темпоральности. Ответ моррисовского темпоралиста — тот же, что и в предыдущей позиции: становление отнюдь необязательно должно оцениваться в терминах улучшения или ухудшения чего-либо, и неизменность Бога следует понимать в терминах Его «внутренней ценности» (intrinsic value).

Седьмой аргумент этерналиста имеет уже экзистенциальное измерение. Считается, что темпоральность Бога — как различение для Него настоящего и будущего — вынуждает ограничивать свободу воли Его разумных творений, поскольку с признанием данного различения не избежать концепции божественного предзнания, а вместе с ним и детерминизма, ибо конечное существо не может не осуществить то, о чем «пред-знает» Бесконечное. Темпоралист (от лица которого Моррис выступает здесь наиболее откровенно) мог бы разрешить эту проблему посредством комбинирования атемпоральности с молинистским подходом, при котором дифференцируются сами божественные знания, среди которых есть и знание («недетерминистское») лишь о том, что то или иное существо *могло бы* совершить в тех или иных обстоятельствах.

Последний аргумент этерналиста напоминает первый, но Моррис его называет «аргументом от совершенства». Суть его в том, что если мы признаем Бога всесовершенным существом, то вневременное существование атрибутировать Ему предпочтительнее, чем временно́е. Вопрос, однако, встает, почему. Скорее всего, потому, что темпоральность делает неизбежной печаль или хотя бы грусть о потерях радостей в жизни, которые хотя и сохраняются в наших воспоминаниях, но не в бытии, и потому существо всесовершенное должно быть лишено таких потерь. Но темпоралист, для которого Бог есть Бог Библии, считает, что такое состояние просто невозможно.

Аргументы обобщенного темпоралиста Моррис приводит в меньшем числе. Первый фактически вопроизводит его возражение к первому аргументу этерналиста: если Бог есть Бог Библии, то Его вневременность противоречит Его взаимоотношениям с миром, который существует во времени, и препятствует отвечать на человеческие обращения к Нему и нужды. Этерналист мог бы возразить, что действия и их последствия не суть

одно и то же. Например, если я включу свет в своей квартире ночью, это будет лишь одно действие, даже если я этим одним действием и разбужу собаку, и вспугну какого-нибудь бомжа и дам сигнал в полицейский участок. Подобно этому и одно божественное действие, совершённое вне времени, может иметь множество последствий во времени и в различные времена: одно из них — сотворение мира, другое — слышание гласа Божьего Адамом, третье — откровение Моисею и т. д.[69] Но не будет ли такая картина мира контринтуитивной? И не означает ли разговор Бога с человеком (примеров чему множество в Библии) последовательность обращений и ответов на них? Правда, этерналист может снова возразить, что Бог мог спроектировать вне времени саму последовательность этих событий и их осуществление в разные временные отрезки, но для этого Моррис снова советует ему подкрепить свою доктрину молинистской концепцией дифференцированных Божественных знаний.

Второй аргумент темпоралиста — также от контринтуивности этерналистской концепции. Большинство теистов верят в то, что Бог — личностное существо, но таковому неестественно пребывать вне времени; по крайней мере для обоснования этой доктрины следует прибегать ко многим «эзотерическим» аргументам, само множество которых снижает их правдоподобность. В частности, требует объяснения и сама координация между вневременным Божественным действием и его следствиями (см. выше). Моррис, однако, оговаривается, что, несмотря на убедительность этого аргумента, он еще не ведет к опровержению этернализма.

Общий аргумент от Библии уже знаком, но дополнительный приписывает Богу не только слова, но и действия, такие как хождение в Эдеме (Быт 3: 8), а кроме того, припоминание или забвение чего-то, равно как и страдание от знания о действиях Своих созданий. На это ответить этерналисту просто: все эти антропоморфизмы в Писании обусловлены снисхождением Откровения до возможностей обычного человеческого понимания, и Бог не ставил перед Собой задачу излагать в Библии тонкости

[69] Morris, 1991c, p. 131.

метафизики. К тому же имеются и такие пассажи, которые больше соответствуют доктрине вневременности, например, *у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день* (2 Пет 3: 8) или *Я — Господь, Я не изменяюсь* (Мал 3: 6). Однако это лишь весьма приблизительные подтверждения, на которых также нельзя уверенно строить аргументацию.

Последний аргумент темпоралиста как раз это и доказывает. Всеведение Бога обо всем, происходящем в изменяющемся мире, наиболее естественным образом предполагает и какую-то Его изменяемость (пусть и не в обычном смысле), а там, где может быть изменяемость, должна быть и темпоральность. В ответ на это этерналисты часто проводят различие между реальными изменениями (real change) и простым относительным изменением (relational change). Например, некто Перси долгое время ежедневно мечтал о ванильном мороженом, а потом перестал и начал мечтать о клубничном. Ни то, ни другое мороженое не изменило ничего в своих свойствах, но только одно перестало занимать мысль Перси, а другое стало это делать. Точно таким же образом Бог никак не изменился вследствие сотворения мира, а только мир пришел в существование, равно как Он не изменился, разговаривая с Авраамом, но только тот перешел от состояния неслышания Его слов в состояние слышания[70]. И всё же, замечает Моррис, этерналисту должно быть непросто отстаивать неизменяемость Бога при Его постоянном со-общении с изменяющимся миром и знании о нем, а потому непросто отстаивать и атемпоральность.

Итог в том, что каждый из приведенных аргументов и одной и другой стороны в принципе можно блокировать контраргументами. И всё же, «единственное, что мы можем усмотреть из всего этого, это что атемпоральная интерпретация вечности, желающая оставаться восприимчивой к библейскому Откровению, равно как и утонченное темпоралистское ее понимание могут считаться такими философскими взглядами, которых можно держаться и защищать христианину, желающему артикулировать разумную идею Бога... В особенности Ему будет приписано

[70] Ibid., p. 136.

то отношение к темпоральности, которое совместимо с Его статусом Творца мира — каким бы это отношение ни было»[71].

Моррису как умеренному критику этернализма близок и в своих «метафизических симпатиях» и в системной экспозиции аргументов обеих сторон спора Уильям Крейг, автор солидной главы «Божественная вечность» в «Оксфордском руководстве по философской теологии». Он различает вечность в «минимальном смысле» — как существование, не имеющее начала и конца и постоянное пребывание, а также два способа, посредством которых можно существовать вечно. Один — в том, чтобы существовать *всевременно* на протяжении беспредельного времени, другой — в том, чтобы существовать *вневременно*. Существовать темпорально — значит иметь временную длительность в фазах, которые соотносятся как более ранние и более поздние, а потому сказать в этом контексте: «В данный момент Бог существует» было бы осмысленно. А вот в атемпоральном контексте то же высказывание осмысленным не будет, во всяком случае, не более (как можно понимать автора), чем высказывание о том, что в данный момент натуральные числа существуют[72]. Как и Моррис, Крейг располагает аргументы этерналистов и темпоралистов в виде умозрительного диалога, в котором в качестве пропонентов вначале выступают первые, затем — вторые.

В первой позиции этерналист выдвигает аргумент от божественной простоты и неизменности. При этом Крейг подчеркивает, что второй предикат в рассматриваемом отношении первичен по отношению к первому: «Если Бог неизменен, то, даже если Он не прост, Он не может быть темпорален»[73]. Эти аргументы не находят сильной поддержки в Писании, так как из него можно максимум извлечь только то, что Бог верен Себе[74], а философская неоснащенность их была продемонстрирована

[71] Morris, 1991c, p. 138.

[72] Крейг, 2013, с. 228.

[73] Там же, с. 230.

[74] Подразумевается: *Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь; посему вы, сыны Израиля, не уничтожились* (Мал 3: 6) и *Всякое деяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены* (Иак 1: 17).

Моррисом (см. выше). Второй аргумент — от божественного знания будущих контингенций, — согласно которому, темпоральное существо не может знать будущие контингентные явления, получает известную поддержку со стороны физиков, считающих само время вневременным. Может данный аргумент поддерживаться и через аналогии, в соответствии с которыми Богу приписывается некое подобие прямого чувственного восприятия событий (scientia visionis). Но за вневременную трактовку времени приходится платить высокую цену: Крейг ссылается на собственную книгу по этой проблеме, не считая нужным посвящать читателя в свою логику[75], а потому он считает, что данный аргумент законно вызывает скепсис (разумеется, не его собственное рассуждение). Новым, в сравнении с изложением диалога у Морриса, следует считать отстаиваемый абстрактным этерналистом третий аргумент — от специальной теории относительности: согласно данной теории, не существует единого, всеобщего времени (и всеобщего «теперь»), но каждая инерциальная система имеет собственное время (и собственное «теперь»), а потому не может быть ответа на вопрос, в чьем же именно времени находится Бог[76]. Темпоралист (каковым является и Крейг) может возразить, что сама специальная теория относительности, во-первых, опирается на устаревшую верификационистскую эпистемологию, во-вторых, соответствует (как работающая с равномерным движением) лишь частному случаю общей теории относительности (работающей с ускорением или вращением), а она позволяет говорить о «космическом времени», которое не зависит от наблюдателя и является всеобщим[77]. Наконец, четвертый аргумент обобщенного этерналиста нам уже известен — это допущение того, что существование во времени (даже бесконечном) — менее совершенный модус существования, чем существование вневременное. Крейг признает, что этот довод может иметь вес, но допускает и то, что сознание хода времени может не только отягчать

---

[75] См.: [Craig, 2000].

[76] Крейг, 2013, с. 233.

[77] Там же, с. 235–236.

(печалить) субъекта этого сознания, но и обогащать его (наподобие восприятия музыки)[78]. «Баланс», однако, зависит от того, насколько весомы могут быть положительные альтернативы темпоралиста.

А они хорошо известны. Это, во-первых, аргумент от невозможности существования атемпоральной личности (пусть она и Личность); во-вторых, от Божественного действия в мире (если Бог реально соотносится с темпоральным миром, значит, Он также должен быть темпорален); в-третьих, от божественного знания темпоральных фактов (если Бог вневременен, Он не может их знать). Эти позиции представляются Крейгу достаточно сильными, а вкупе с приведенными контраргументами концепции вневременности они позволяют считать, что «для утверждения божественной вневременности имеются лишь весьма слабые основания»[79].

Однако Крейг оставляет этерналистам последний, кажется, шанс. А именно: аргумент, основанный на Божественном действии, предполагал реальность темпорального становления, а основанный на Божественном знании — объективную реальность «темпоральных фактов». А вот если отрицать и то, и другое, то ничто из того, с чем Бог соотносится, не возникает и не исчезает, и все факты существуют вневременно, а потому Он может быть «неизменным, всезнающим хранителем и Знатоком всех вещей и, стало быть, существовать вневременно»[80]. Потому вневременная теория времени могла бы стать хорошим прибежищем для этерналистов, но удивительно, что никто, кроме Пола Хелма, к ней почему-то не прибегает. А потому окончательное решение вопроса о темпоральности Бога следует отложить до решения вопроса о темпоральности времени. Правда, в этом «широком жесте» Крейга таится определенная уловка: ведь до этого он намекал на то, что уже дал критический ответ «философам времени», отстаивающим его нетемпоральность (см. выше).

---

[78] Крейг, 2013, с. 238.
[79] Там же, с. 255.
[80] Там же.

То, что и в «Кембриджском сопроводителе по христианской философской теологии» в качестве спикера по данному вопросу был выбран Уильям Хаскер (см. выше), свидетельствует о том, что темпоралистская позиция постепенно становится «официальной доктриной» аналитического бренда философской теологии. Цитируя знаменитый гимн бл. Августина вневременности Бога из «Исповеди»[81], он считает, что многое в нем неясно — и что такое «вневременное сейчас» (eternal now), и как оно сочетается с тем, что Бог является и источником временных событий и их сувереном. В Писании также нет никаких ясных указаний на вневременность, зато много — на то, что Бог есть существо живущее, действующее и реагирующее на всё во времени. Потому остается выяснить, откуда пришло это учение и почему оно оказалось «догматизированным». История (если дать ее очень кратко) начинается с Парменида, который настаивал на том, что подлинно реальность должна быть не просто неизменна, но и абсолютно неделима. Ее продолжил Платон, убежденный в том, что совершенное сущее должно быть неизменным, поскольку изменения могут быть либо в лучшую сторону, либо в худшую, а где нет изменений, там нет и времени. Отсюда и учение о вневременности Бога у Августина и его авторитетных последователей[82].

Но как вневременное существо может действовать во времени? На это можно еще возразить, что допустимо признать единый вневременный божественный акт, включающий все действия, следствия которых являются (appear) во времени. Сложнее, однако, осмыслить, как такое существо может реагировать на темпоральные события: обратная связь (feedback) между атемпоральным и темпоральным метафизически трудно объяснима. Еще сложнее объяснить, как вневременный Бог может знать то, что происходит именно «сейчас». Для этого Он должен существовать во времени. Более того, Хаскер прямо так и пишет: христиане знают из литургических текстов, что

---

[81] Философ по каким-то причинам не указывает конкретный пассаж, ограничиваясь страницами одного из английских переводов.

[82] Hasker, 2010, p. 82–83.

Христос умер, воскрес и еще придет, а Бог вневременный этого всего знать не может[83].

Этерналисты, правда, могут искать прибежище в теории четырех измерений[84], в теории статичности и в других, из которых следует, что все объекты (не только Бог) существуют вне времени (ср. у Крейга). Но цена здесь будет очень высокая. Прежде всего потеряется искомый онтологический разрыв между Творцом и творениями, ради которого сама доктрина и была введена, начиная с Августина. С другой стороны, теория четырехмерности плохо сочетается с человеческой либертарианской свободой воли, в которой этерналисты очень заинтересованы: мы лишаемся самой возможности совершать будущие альтернативные действия.

Темпорализм также сталкивается с трудностями, но всё же, по убеждению Хаскера, с меньшими. Бог действительно неизменен, но в плане Его характера, Его любви и надежности в общении с нами. Изменения также необязательно должны быть к лучшему или к худшему, но могут быть нужны «для поддержания неизменного состояния совершенства»[85]. А неизменность, которая может быть приписана Богу (см. выше), есть скорее неизменность личности, а не математической формулы. «Время не есть независимо существующая реальность, с которой Богу следует иметь дело, но скорее — изменяемая последовательность событий — оно внутренне присуще (inherent) природе Бога»[86].

Но у вождя «открытого теизма» есть ответ и на основной аргумент Августина — в связи с тем, что если бы Бог был темпорален, то трудно было бы представить себе, что Он так долго делал до создания Вселенной. Концепция динамично вечного (everlasting) Бога позволяет предложить несколько ответов

---

[83] Hasker, 2010, p. 83.

[84] Подразумеваются три измерения пространства и время.

[85] Ibid., p. 84. Хаскер этого не пишет, но сказанное им немного похоже на то, как состоявшемуся спортсмену нужно всё время тренироваться, чтобы сохранить себя в оптимальной форме.

[86] Ibid.

на это возражение. Прежде всего, нам просто необязательно знать, что Бог делал в своем «тринитарном одиночестве». Вопрос о том, почему Бог сотворил мир в одно время, а не в другое, нейтрализуется тем, что любой рациональный деятель (тем более Бог) может свободно выбирать наиболее подходящее время для своего действия. Можно даже предположить (хотя такой взгляд непопулярен среди теологов), что само творение осуществлялось всегда (до Большого взрыва был предыдущий, до того — еще предыдущий и т.д.). Наконец, можно рассудить и что само время до творения было другим, чем после него, — в состоянии стазиса. Не совсем ясно, заключает Хаскер, какой из этих ответов наилучший, но очевидно, что предложенная Августином задача как-то решаема[87].

§ 2. Теистические атрибуты

Отделить обсуждение этих проблем от предыдущих в аналитической теологии можно только условно, поскольку сам характер этого обсуждения — тот же, и обсуждаются они чисто умозрительно. Тем не менее многие из «философских теологов», как и философов религии (хотя и не все — см. выше), как-то выделяют их в относительно обособленную группу — как предикаты теистического Бога как Все-совершенного существа, сами обозначения которых включают соответствующий префикс (omni-). Как и в случае с «чисто метафизическими» атрибутами, это традиционная, можно прямо так и сказать, средневековая проблематика, исследуется средствами современных ресурсов логики и аргументации.

Предикат *всемогущества* обсуждается с полным признанием того, что положения Писания в этом вопросе однозначно ясны и не могут быть переистолкованы — в отличие, скажем, от атрибута (а)темпоральности. «Философские теологи» охотно цитируют такие положения, как, например: *...о, Господи Боже! Ты сотворил небо и землю великою силою Твоею и простертою мышцею; для Тебя нет ничего невозможного* (Иер 32: 17); *Бог*

[87] Ibid., p. 85.

наш на небесах [*и на земле*]; *творит всё, что хочет* (Пс 113: 11); *...человекам это невозможно, Богу же всё возможно* (Мф 19: 26). Поэтому данный предикат не проблематизируется как таковой, но уточняется — с точки зрения и «количественной», и «качественной», — и очень охотно распутываются «пазлы», которые еще со средневековья составляли нечто вроде задачек по «занимательной метафизике».

Эти «пазлы всемогущества» скорее всего восходят еще к позднеантичному скептицизму. Бл. Августин зафиксировал и такой вопрос, как если Божество всемогущественно, то не может ли оно сделать и прошедшее небывшим — и он же сам сформулировал ответ: всемогущество Бога ограничивается тем, что Он не может делать то, что противоречит самому Его всемогуществу[88]. Однако гораздо более популярны в средневековье были другие парадоксы: может ли всемогущий Бог создать такой камень, который Он не может поднять или, если Он опять-таки всемогущий, то не может ли Он и согрешить? Фома Аквинский последнее категорически отрицал, равно как и то, что Бог может изменять Свою волю, позволять тварям сохранять свое бытие без Него, допускать, чтобы вещь одновременно существовала и не существовала, «чтобы род не сказывался о виде; или чтобы линии, проведенные от центра к окружности, были не равны; или чтобы сумма трех углов прямолинейного треугольника не равнялась двум прямым»[89]. В новое время эти «топосы» также обсуждались: Декарт, например, считал, что Бог способен в принципе и на последнее, если Его возможности неограниченны, равно как и нарушить законы логики, и такая позиция получила потом название «универсального поссибилизма»[90]. Лейбниц же эту неограниченность ограничивал: Бог с его точки зрения мог бы создать любой мир, но Его моральное

[88] Aug. De civ. V. 10.

[89] Aquin. SCG, II, 25. См.: [Фома Аквинский, 2004, с. 94–95].

[90] Декарт теоретически в «Первом метафизическом размышлении» допускал возможность того, чтобы Бог создал человека и таким образом, чтобы он во всем заблуждался (и чтобы воспринимаемый им мир был на самом деле иллюзорным), но сам устранял эту возможность уверенностью в благости Бога. См.: [Декарт, 1950, с. 338–340].

совершенство вынудило Его к сотворению лучшего. Разумеется, для казуистического ума второе решение открывало доступ к новому вопросу: а не ограничивает ли само совершенство полноту Божественных возможностей, т.е. опять-таки всемогущество. Позднее начали распутывать и другой, родственный «пазл»: не ограничивает ли всемогущество то, что Бог не может изменить положение, что 2 + 3 = 5 или, может быть, Ему по силам сделать так, чтобы 2 + 3 = 6? Этими вопросами «философские теологи» вполне всерьез занимаются и сегодня[91].

Томас Моррис отмечает большую религиозную значимость обсуждаемой темы. Ведь и на самом житейском уровне мы обращаемся к Богу с прошениями, надеясь при этом, что исполнение их зависит от полноты Его возможностей. «Быть всемогущим» можно понимать по-разному, вплоть до способности нарушать правила арифметики (см. выше), но это вряд ли то всемогущество, которое приличествует Всесовершенному Существу. Затруднительно и выводить всемогущество из всесовершенства, так как при этом можно попасть в логический круг, поскольку первое составляет «часть» второго, и потому отчасти был прав Питер Гич, предлагавший вместо omnipotent употреблять almighty[92]. Более всего Морриса устраивает определение Энтони Кенни, согласно которому существо следует называть всемогущим, если оно наделено всякой силой (power), обладать которой ему логически возможно (при этом необязательно, чтобы все моменты реализации этих сил были постижимы)[93].

На основе данного критерия и рассматривается «пазл о камне». Он имеет форму логического парадокса: если Бог не может создать такой камень, то Он не всемогущ, а если может, то также не всемогущ — уже по исходным условиям задачи. Выход из тупика (а Моррис вполне искренне считает, что здесь есть

---

[91] С попыткой распутать «пазл с камнем», которую предпринял и такой разумный философ, как Джордж Мавродис, а также с критикой его аргументации знакомит читателя компактная статья [Savage, 1999].

[92] Morris, 1991g, p. 68–69.

[93] Ibid., p. 72–73.

действительное затруднение, из которого надо искать выход) в том, что Бог не может создать «некогерентный камень», о котором ничего нельзя сказать (ни о его весе, ни о размере) и который поэтому отличается от всех реальных камней, обладая всего только свойством «простой неподъемности»[94]. Поэтому, следуя критерию Кенни, Богу предъявляется алогичное требование поднять объект, сущность которого противоречит возможности действия с ним. Что же касается возможности для всемогущего Бога грешить, то она снова блокируется тем, что является логически невозможной для Всесовершенного Существа: совершенство не может быть тем, что поддается саморазрушению. А более специальное возражение против той же уловки могло бы состоять в том, что речь должна идти не о том, кто что может, но о том, как он может использовать эти возможности. В этой связи Моррис вспоминает пример, приведенный Ансельмом, — о том, кто «не может проиграть битву», — не потому, что не может в принципе. А общая стратегия ответов на все частные вопросы в связи со всемогуществом сводится к тому, что «мы выводим веру в строгое всемогущество не индуктивно — из наблюдения, но дедуктивно — из концептуальных и интуитивных ресурсов теологии совершенного существа: как существо совершенное, Бог совершенен в силе»[95].

Брайан Лефтоу является теоретиком простоты (см. § 1), но, как и Джеффри Брауэр, стремится всё усложнить (притом на очень большом объеме печатного текста), даже если это и не так просто. Оказывается, вопрос о всемогуществе раздваивается: одно дело его «количество», другое — возможность совершать «всё». Примеры, которые он приводит, убедительны до трогательности: я могу располагать всеми требуемыми физическими и интеллектуальными силами, чтобы победить в шахматной игре, но оказаться к этому неспособен из-за незнания правил

---

[94] Отметим здесь, что остроумная переформулировка «парадокса с камнем» была создана в свое время в отечественной богословской мысли: таковым «камнем» следует считать свободную волю тварных разумных существ.

[95] Morris, 1991g, p. 81.

или отсутствия практики, или, по-другому, я могу быть достаточно силен, чтобы поднять зверька скунса, но быть неспособным к этому из-за того, что его мех может вызвать у меня аллергическую реакцию. Первое он называет силой, второе — сферой действия[96]. Преимущественный акцент на первом ставился долгое время — до Фомы Аквинского. Обозревая ранние и средневековые концепции, Лефтоу уделяет особое внимание записанным математическим языком теориям Эдварда Виренги, Томаса Флинта-Альфреда Фреддозо и их оппонента Эрика Виленберга, считающего, что не может быть такого положения вещей, которое всемогущее существо не могло бы осуществить. Сам же он закладывает в свое собственное определение всемогущества так называемую формулу *B*, согласно которой «если *x* всемогущ, то всякое возможное положение дел возможно благодаря *x* и всякое невозможное положение дел невозможно благодаря *x*, некоему внутреннему состоянию *x* или сущностям, которые *x* порождает»[97]. Эта формула Лефтоу (предпоследняя[98]) может, как он надеется, удовлетворить даже первокурсников, которым трудно согласовать то, что может быть подлинно всемогущее существо и что-то совершенно невозможное. Причина их беспокойства понятна и уважительна: они предполагают, что божественное всемогущество (при допущении невозможного) должно ограничиваться чем-то извне, а потому и теряет свой «вес». Предлагаемое же им ограничение всемогущества — «границы абсолютной возможности» — должно по меньшей мере снизить это беспокойство. Бог может быть ограничен только собственной природой, силой и деятельностью, а это должно соответствовать «интуиции первокурсников», которым по силам понять, что если *x* всемогущ, то ничто независимое от *x* не определяет то, что он может делать[99].

Уильям Уэйнрайт смог изложить вопрос гораздо четче и «собраннее». Ограничения божественного всемогущества

---

[96] Лефтоу, 2013, с. 259–260.

[97] Там же, с. 293.

[98] Последняя слишком громоздка, чтобы ее воспроизводить.

[99] Там же, с. 293–294.

могут быть примерно трех видов: 1) никто не может произвести невозможный треугольник, сумма углов которого была бы 170 или 190 градусов; 2) некоторые считают, что не могут быть «производимы» и необходимые истины, такие как 2 + 3 = 5; 3) некоторые решения людей вполне могут иметь причины («мое свободное решение поужинать сегодня дома»), но не могут быть произведены Богом (иначе они будут либо не их решениями, либо не свободными). Но они не являются и реальными ограничениями божественного всемогущества, поскольку «ни одно возможное существо» не могло бы их обусловить, или, по-другому, превзойти здесь Бога. Нет и такого камня, который Бог не мог быть поднять, поскольку Он может производить и возводить камни только с реальными характеристиками. Правильно считать, что Бог *может* и поступать неправильно, так как, во-первых, если Он не может этого, то следовало бы принять бесконечное множество вещей, которые Он не мог бы осуществить, а во-вторых, добродетелью считается возможность предпочтения лучшего худшему, а потому лишение возможности поступить неправедно ограничило бы Божественное совершенство. С другой стороны, существо, которое *могло бы* согрешить в любом из возможных миров, было бы менее совершенным (здесь используется модус рассуждения Ансельма), чем то, которое является безгрешным во всех возможных мирах, т. е. не было бы всесовершенным[100]. А потому, если мы считаем Бога именно таким существом, то Его сила должна ограничиваться Его благостью. Равным образом, если Бог допускает стихийные бедствия только в тех случаях, которые Он считает подходящими, а не в других, то их недопущение также не может ограничивать Его силу.

Но если Бог совершает достохвальные дела по внутренней необходимости, это никак не лишает их достохвальности. Здесь Уэйнрайт ссылается на почитаемого им Джонатана Эдвардса (см. выше) в том, что источники божественных действий — в самом Боге, а потому Он и подлинно независим, не будучи ни предопределен, ни даже испытывающим воздействие чего-либо

[100] Wainwright, 2010, p. 47.

извне. «Его деятельность полностью автономна, даже если она и необходима»[101].

Предикат *всеведения* никак не хуже документирован текстами Писания. Достаточно сослаться на *...Он прозирает до концов земли и видит под всем небом* (Иов 28: 24) или на *...нет твари, сокровенной от Него, но всё обнажено и открыто перед очами Его* (Евр 4: 13). Предикат этот считался самоочевидно интегрированным в понятие Всесовершенного Существа и традиционные учения о творении мира и Провидении. Серьезной поддержкой этому понятию всегда служила и пророческая составляющая Откровения. Однако уже со времен бл. Августина и Боэция начал обнаруживаться связанный с ним беспокойный для некоторых момент: если Бог всеведущ, а потому знает в совершенстве и будущее, то как конечное разумное существо может не поступать в точности так, как Он о нем «предзнал», особенно с учетом того, что, как хорошо известно и из обыденной жизни, знание — сила, а точнее выражение силы, которая в данном случае неограниченна? Если это так, то свобода воли индивида ставится под вопрос, а вслед за ней, естественно, всё, чего от человека хочет религия. Поэтому средневековье серьезно работало над наиболее рациональной и всех устраивающей моделью того, что сейчас называется компатибилизмом (от compatible — «совместимый») — возможностью совместить Божественную знание-силу с возможностью свободного выбора и осуществления своих (а не чужих) решений для человека. У истоков этой позиции стоит Уильям Оккам (1285–1347). Значимым фактором в дискуссии стала и другая попытка реабилитации свободы воли при божественном всеведении — тео-эпистемология испанского философа Луиса де Молины (1535–1600). Его теория была сложна и допускала (допускает и сейчас) различные интерпретации, но суть ее в том, что в само́м божественном знании различались разные слои.

Философ их расположил приблизительно как (1) «естественное знание» — знание необходимых истин; (2) среднее знание — знание контингентных истин о будущих случайных

[101] Ibid., p. 48.

событиях (future contingenta), не находящихся в пределах божественного контроля; то, что в аналитической теологии сейчас называется «контрфактуалами тварной свободы»; (3) знание-решение сообразно с креативным волевым актом Бога (знание Богом того, что Он Сам намерен сделать). Задача разрешения несовместимости между Божественным предзнанием и свободой выбора разумных творений ложится на знание (2)[102]. Само это знание, однако, не представляется чем-то вполне прозрачным. По формулировке основного отечественного авторитета по данному вопросу В. Л. Иванова, это «знание условно контингентных будущих эффектов способности свободного решения (исходя из гипотезы ее сотворения в том или в ином порядке вещей и обстоятельств) до решения божественной воли». При этом Молина сразу приступает к закономерно вытекающим (для схоластического мышления) из основного понятия казуистическим вопросам: является ли само это среднее знание природным для Бога или свободным? возможно ли такое знание и для небожественного интеллекта? можно ли приписывать Богу среднее знание относительно декретов Его собственной воли? Углубляется он и в христологию, а также и в «доказательство невозможности "объективного основания" среднего знания в определенности самого будущего свободного решения, поскольку это устраняло бы его контингенцию». Следствие этих очень сложных рассуждений было, однако, значительно яснее, чем его посылки: «Бог знает, что Петр согрешит завтра, тем не менее Петр на самом деле может не согрешить»[103]. Вопрос о том, в какой точно мере для возведения столь простого конька необходимо было подводить столь громоздкие стропила, остается (для меня, по крайней мере) открытым. Но то, что здесь имело место самоцельное теоретизирование, оправдываемое «сотериологической необходимостью», никакого сомнения не вызывает.

---

[102] Эта знаменитая теория среднего знания была изложена Молиной в четвертой части (диспутация 52) его основного сочинения «Согласие свободного решения с дарами благодати, божественным предзнанием, провидением, предопределением и отвержением» (1588).

[103] См.: [Иванов, 2014].

Моррис поставил перед собой достойную задачу — представить ненаукообразным языком преимущества и недостатки наиболее известных способов решения этой центральной (как она видится, во всяком случае, многим) проблемы. Но прежде всего он посвящает читателя в основные категории теистической эпистемологии.

Божественное знание, в отличие от человеческого, мыслится как характеризуемое полнотой (completeness) и непосредственностью (directness) — оно не нуждается ни в каких вспомогательных средствах типа органов познания, которые зависят и от своих ограниченных возможностей и от ограниченных способов контакта с объектами. Три основных источника знания о само́м Божественном знании — ансельмовская теология, теология творения и Писание (см. гл. 1, § 4) — поддерживают и дополняют друг друга. В Библии есть пассажи, в которых Бог вопрошает Адама, где он, или ищет человеческое сердце (якобы не зная, где оно), но обе обозначенные теологии не оставляют сомнений в том, что Бог на самом деле учит, когда вопрошает. С другой стороны, Библия корректирует возможные «высокомерные» выводы из теологии всесовершенного существа: Иисус говорил, что у Бога, Который заботится о полевой траве и птичках небесных, даже все волосы на голове каждого человека пересчитаны (Мф 6: 25–32; 10: 30), что очень мало похоже, например, на то, что мог бы сказать о себе демиург из платоновского «Тимея»[104]. Говоря о любом знании, обычно различают знание *того, что* и знание *чего-то*. Разумеется, это не одно и то же: я могу, например, знать много фактов о Париже, но не знать его самого, если я там никогда не был. Это также различается как знание пропозиций (de dicto — «о том, что сказано») и знание того, что есть (de re — «о вещах»). Божественное всезнание включает в себя обе эти разновидности и имеет еще один атрибут — безошибочности. Более того, эти две разновидности применяются и к самому всезнанию, поскольку мы можем различать утверждения: 1) необходимо, что Бог всеведущий (знание de dicto); 2) Бог необходимо всеведущий (знание de re). Но Моррис почему-то

[104] Morris, 1991f, p. 85–86.

полагает, что наиболее возвышенная ансельмовская теология должна была бы признать и (2) в качестве знания de dicto[105].

А вот проблему, вызывавшую многовековые волнения, Моррис записывает в виде следующего возможного умозаключения:

(1) божественные убеждения (beliefs) безошибочны;

(2) поэтому в связи с каждым событием *x*, если Бог знает заранее, что *x* осуществится, никто не сможет предотвратить его;

(3) в связи с каждым событием *x*, если никто не сможет предотвратить его, никто не может быть и свободен по отношению к нему;

(4) о каждом события *x*, которое когда-либо случится, Бог знает заранее, что оно случится;

(5) следовательно, никто, отличный от Бога, не свободен по отношению ни к какому событию;

(6) следовательно, свободная человеческая воля — полная иллюзия[106].

Поскольку и Библия, и теология исходят (и не могут без этого обойтись) из того, что человек — свободен, предпринимались различные попытки избежать выводов (5) и (6). Ни одна из этих попыток, однако, не может, как подробно демонстрирует Моррис, полностью удовлетворить теиста.

Так, компатибилисты, которые хотели бы усидеть на обоих стульях — и детерминизма и относительной свободы, — иногда модифицируют (3) таким образом, чтобы наша свобода не предполагала реального, результативного выбора из альтернатив. Но такая модификация вряд ли может устроить большинство теистов, которые верят в полноценную свободу, а также в то, что Сам Бог как «парадигмально свободный деятель» всегда располагает выбором из альтернатив[107], и уж точно это несовместимо с либертарианским пониманием свободы[108], которое разделяют большинство теистов.

---

[105] Morris, 1991f, p. 88.

[106] Ibid., p. 91.

[107] Ibid., p. 93.

[108] Термин образован от слова liberty (свобода), имеет большое значение в социально-политической философии, а в метафизике

Другая стратегия может быть «записана» как «нейтрализация» перехода от (1) к (2), она была предложена еще Уильямом Оккамом и используется и современными его последователями. Суть ее в том, что Бог может знать, что я что-то совершу свободно в определенный момент времени, но что если я это действительно совершу свободно, то Его простое предзнание не будет детерминацией меня к совершению этого. Морриса это решение вопроса, однако, не устраивает потому, что (как я его понимаю), сами обстоятельства (т.е. «моя история»), которые ведут к *x*, уже предузнаны (и подготовлены) Богом[109].

Можно было бы возложить бóльшие надежды на концепцию срединного божественного знания, разработанную Луисом де Молиной и развиваемую его многочисленными последователями (Моррис относится к его теологии в целом весьма почтительно — см. выше, § 1). Мы уже хорошо знаем, что, согласно этой концепции, срединное знание есть знание Богом, что *x* должно состояться, если некий деятель *A* появится на свет и будет поставлен в такие-то обстоятельства в такое-то время. Оно оставляет определенное «расстояние» между посылками (1) и (2) и позволяет сохранить и Божественное всеведение (правильно понимаемое) и свободу, потому что и в этом случае *A* может совершить свободный выбор, о котором знает Бог. Однако и тут Моррис задается вопросом, как безошибочное Божественное знание о том, что *x* произойдет, может оставить *A* в его «либертарианской неприкосновенности» (и потому посылка (2), как ему кажется, вновь оказывается истинной)[110].

Но можно было бы апеллировать и к почтенной традиции этернализма в трактовке Божественной вечности (см. § 1). В самом деле, тогда мы говорили бы не о *предзнании* Богом будущего события, но о *синхронном знании* (поскольку Бог всегда находится в «сейчас») и свобода выбора *A* вырывается из тисков необходимости, и Бог мыслится уже не как детерминирующая

означает признание области полной автономии индивида в его выборе того или иного образа действия, мысли и желания.

[109] Ibid., p. 94–95.

[110] Ibid., p. 97.

сила, а как наблюдатель. Однако, по мнению Морриса, всё осложняется тем, что, во-первых, сама концепция вневременности нуждается в «подпорках» и, во-вторых, вневременность соотношения выписанных выше посылок не меняет, поскольку их можно спокойно переписать, скажем, (4) модифицировать в (4a); «В связи с каждым событием *x*, которое когда-либо случается, Бог вневременно знает, что оно случится», а (2) — в (2a): «В связи с каждым событием *x*, если Бог вневременно знает, что оно осуществится, никто не может его предотвратить»[111]. Впрочем, и здесь, как и в случае с темой темпоральности, Моррис считает, что у этерналиста могло бы получиться какое-нибудь ухищрение, похожее на решение, если он внедрит в свою теорию молинистские идеи (см. § 1), но путь к этому слишком сложен, чтобы его можно было поверхностно изложить[112].

Наконец, последняя по времени попытка решения вопроса — теория «презентизма» (от presence time — «настоящее время»), согласно которой о будущих событиях (поскольку они будущие) не может знать никто, в том числе и Бог, а потому и все знания могут иметь своими референтами лишь те события, которые происходили или происходят сейчас. Это так называемый «открытый теизм» (см. выше), который отсекает любой детерминизм очень просто — элиминируя (но только с другого, чем это делает этернализм, конца) предзнание. Согласно одному из лидеров этого движения в теологии Дж.-Р. Лукасу, если Бог создал человека по Своему образу и подобию, Он не мог его сделать несвободным, но только таким, чье будущее имеет «вечную свежесть», не отягченную какими-либо предзнаниями[113]. Такая позиция называется презентизмом, и она имеет солидные преимущества, например при трактовке зла в богосозданном мире. Но презентизм серьезно ограничивает Божественное предведение даже в сравнении с молинизмом и подвергает сомнению пророческое измерение Библии, на что уже мало кто из теистов согласится. Правда, здесь есть возможности для маневра,

[111] Morris, 1991f, p. 98.
[112] Ibid., p. 99.
[113] Ibid., p. 101.

например в ограничении пророчеств чем-то вроде «срединного знания»[114].

Подводя итоги, Моррис склоняется к тому, что наиболее перспективным способом описания корреляции предзнания и свободы было бы что-то вроде этерналистского молинизма, но с такими уточнениями и полемическими оговорками, объем которых вряд ли по силам современным философам. Итоговая же картина свидетельствует о том, что какого-либо вполне удовлетворительного ответа на «волнующий вопрос» пока не существует. Может возникнуть даже вопрос о том, в единого ли Бога верят теисты. Но Моррис завершает на оптимистической ноте: концептуальное осмысление Бога на первом уровне (базовые теистические представления) вполне складываются из ансельмовской теологии, теологии творения и Библии, и в этом теисты едины (прежде всего в том, что Бог — совершенное существо, а потому и Его знание должно быть совершенным), а неопределенность с частностями (пусть и важными) относится уже, так сказать, ко второму уровню, где вполне законны расхождения во взглядах[115].

Уильям Уэйнрайт кратко рассматривает другие возражения против всезнания, которые также озвучиваются в аналитической теологии, но по своей «фактуре» напоминают мне «пазлы», выдвигаемые против всемогущества. Так, некоторые считают, что у Бога нет некоторых знаний, которые есть у человеческого индивида. Например, Он знает, что я знаю, что гроза гремит в моей местности 7 июля 2010 года, но не может знать, что она происходит «сейчас», так как Он вне времени. Не *может* Он испытывать также страдания и угрызения совести, так как по определению неспособен к этому[116]. Но Он не в состоянии знать и того, что *должен* был бы знать как всеведущее существо. Например, множество всех истинных пропозиций, которые возможны, наряду с пропозициями об этих пропозициях[117].

---

[114] Ibid., p. 102.
[115] Ibid., p. 103.
[116] Wainwright, 2010, p. 49.
[117] Ibid., p. 50.

Предлагаемые ответы достаточно просты. Если мир складывается из субстанций, событий и отношений между ними (а так дело и обстоит), то знание всех этих совокупностей Богом равнозначно всезнанию, а то, что Он, существуя скорее всего вне времени, воспринимает их не так, как мы — темпоральные существа, — свидетельствует не столько о неполноте Его знания, сколько о различиях лишь в модусах знания (объекты познания — те же). Неспособность Бога ощущать страдания и грехи свидетельствует лишь о Его совершенстве. Что же касается незнания всех пропозиций вместе со всеми пропозициями о них, то тут сама объектная сфера такого познания невозможна, так как множество всех подмножеств может не включать в себя некоторые множества (ср. парадоксы теории множеств). Поэтому мы можем сказать, что Бог знает каждую истинную пропозицию, но не знает того, что знать невозможно в принципе[118]. Что же касается знания Богом будущих контингентных событий (из которого следуют все затруднения со свободой — см. выше), то Уэйнрайт уделяет этому место лишь в одной сноске. Американский философ устраняет проблему тем, что, во-первых, Бог, как существо скорее всего вневременное, не может, скорее всего, знать «будущего», а, во-вторых, обращает внимание на то, что даже если такое знание у Него и есть, сама конституция божественного знания отличается от нашего, а потому это не есть такое знание (создающее проблемы), которое мы себе представляем[119].

Глава «Всезнание» Эдварда Виренги в «Оксфордском руководстве по философской теологии» имеет особую значимость, поскольку автор — признанный эксперт в данном вопросе, отмечающий и те важные нюансы дискуссии, которые, как правило, не задерживают внимания других. Например, он отмечает неконструктивность постановки вопроса о наличии у Бога некоего «фонового», «недиспозиционального» знания (следуя здесь Аквинату), в то время как некоторые современные теологи связывают с этим понятием определенные

[118] Wainwright, 2010, p. 50–51.
[119] Ibid., p. 51.

надежды[120]. Он также поддерживает идею Уильяма Олстона, который, вопреки подавляющему большинству, отстаивал тезис о том, что божественное всеведение нельзя описывать в виде полноты знания всех истинных убеждений (beliefs), поскольку знание как таковое не есть знание об убеждениях, а есть «непосредственное» (интуитивное) знание определенных фактов[121].

Что касается общеизвестных возражений — будто Бог может знать «16 июня 2008 года солнечно», но не может знать «Сегодня солнечно» (знание de presenti) или может знать «Джонс находится в больнице», но не сможет знать «Я [Джонс] нахожусь в больнице» (знание de se), то структурное сходство этих двух типов знания позволяет оценить и общую валидность основанных на них возражений. «Из того факта, что известные нам пропозиции меняются со временем, не следует, что пропозиции, которые мы знаем, зная, какой сегодня день, не являются вечными истинами или что их нельзя знать в другое время. Схожим образом, из того факта, что мы знаем некоторые пропозиции о себе как *о себе* (курсив Виренги. — *В.Ш.*), не следует, что эти пропозиции не могут быть известны кому-то еще. В каждом из этих случаев возражение упускает объяснение, чем именно являются объекты знания и убеждения...»[122] Здесь он ссылается на свою раннюю работу, согласно которой предложения, содержащие личное местоимение первого лица, выражают пропозицию, включающую *этость* как индивидуальную личностность, и хотя мы не схватываем эти пропозиции de se, Богу ничто не мешает их схватывать или верить в них (то же самое относится и к знаниям de praesenti).

Виренга констатирует, что литература по «компатибилизму» громадна. О том, что введение понятия вневременности Бога не решает проблемы, он рассуждает совершенно так же, как и Моррис (см. выше). Ограничение знаний будущих событий, предложенное «открытыми теистами» и близкими к ним

---

[120] Виренга, 2013, с. 208.

[121] Виренга имеет в виду статью [Alston, 1987].

[122] Виренга, 2013, с. 214.

теологами, стоит дорого, так как ставит под вопрос само Провидение, которое является неотъемлемой частью традиционной философской концепции теистического Бога[123]. Виренга не отрицает конструктивности оккамистского подхода, так как из того, что Джонс не в состоянии фальсифицировать предзнание о том, что он завтра будет стричь газон, никак еще не следует, что он не может это делать по свободной воле. Виренга считает, что такой ответ должен быть по душе «компатибилистам», но еще больше — либертарианистам, и не придирается к нему, в отличие от Морриса[124]. А вот в связи с молинизмом он признает, что теория «среднего знания» оказалась весьма продуктивной в связи с проблемами Провидения и зла, но констатирует, что она с самого начала вызывала серьезные возражения.

В заключение Виренга констатирует, что есть решения проблемы всезнания, которые признаются всеми, а есть те, о которых неустанно спорят. К первым относятся мнения о том, что всезнание следует понимать как знание совершенное, т. е. знание всех истин, а также обладать такими дополнительными характеристиками, как непогрешимость, сущностность (это знание неотделимо от Божественной сущности) и цельность (отсутствие постепенности и т.д.). А вот вопросы, должно ли всезнание включать знания de praesenti и de se, а также будущие свободные действия и среднее знание, — ко второму ряду[125].

Аналитические теологи справедливо считают, что предикат божественной *всеблагости* никак не менее документирован в Писании, чем два предыдущих, если не более. Благость эта прославляется царем Давидом как неизменная и непреходящая: *Славьте Господа, ибо вовек милость Его!* (1 Пар 16: 34), его сын Соломон при строительстве храма учреждает у левитов должность для непрестанного славословия, и они *восхваляли Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его* (2 Пар 5: 13, ср. 7: 3), четыре псалма начинаются с того же самого левитского воззвания (Пс 105: 1; 106: 1; 117: 1; 135: 1, ср. 99: 5), и Иеремии было

[123] Виренга, 2013, с. 220.
[124] Там же, с. 222.
[125] Там же, с. 224.

сказано, что после опустения Иерусалима снова будет слышен глас говорящих: *славьте Господа Саваофа, ибо благ Господь, ибо вовек милость Его* (Иер 33: 11). Евангелие же уточняет и эксклюзивность Божественной благости, когда Иисус ведет к познанию богатого юношу, назвавшего Его благим, о том, что *никто не благ, как только один Бог* (Мк 10: 18), и указывая тем самым на единственный источник благости.

Расхождения мнений, обнаружившиеся в эпоху высокого средневековья, касались прежде всего одного существенного вопроса, ответ на который из Библии извлечь было трудно — о природе этой благости и ее соотношении с тем, что понимается под благостью в применении к поступкам и намерениям людей. Исток дилеммы был также очень древним. В диалоге Платона «Евтифрон», посвященном определению благочестия (в недостатке которого вначале Сократа подозревали, а затем за это же казнили), жрец Евтифрон больше склонялся к тому, что благочестие есть просто то, чего желают боги (и на этом можно поставить точку), а его великий собеседник (т.е. сам Платон) скорее к тому, что оно угодно богам потому, что объективно является благом[126]. Платоновский рационализм, исходивший из незыблемости того, что никто ничего не совершает, если не убедится в том, что он избирает то, что само по себе есть благо (а избрав, безоговорочно стремится его осуществить), а потому и Бог должен руководствоваться тем, что есть объективное благо, был «оформлен» Фомой Аквинским. Евтифроновский же «волюнтаризм» нашел поддержку у его авторитетнейшего посмертного оппонента Дунса Скота, который считал, что воление приоритетно по отношению к рациональности и определяет действия, в том числе нравственные, как людей, так и Бога.

Данная дилемма не утратила актуальности в аналитической теологии и по сей день, но в последнее время обнаруживается и другая тенденция. Речь идет о попытке примерить к божественной благости те основные мотивировки правильного человеческого действия, которые обсуждаются в метаэтике, где

---

[126] Plat. Euth. 10a–11b. См. русский перевод: [Платон, 1986, с. 260–262].

конкурируют три основные программы. Согласно консеквенционизму (раньше он обозначался просто как утилитаризм) критерием «хорошести» поступков (и мотиваций) следует считать их реальные (или хотя бы потенциальные) полезные результаты для действующего индивида и человеческого рода в целом, деонтологисты[127] (последователи Канта) видят этот критерий в соответствии моральному закону (который прежде всего выражается в чувстве обязательства), а последователи аретической этики[128] — в их соответствии правильному набору человеческих добродетелей (и тому, как должен был бы поступить совершенный добродетельный человек). Те из этих этиков, которые являются по мировоззрению теистами, полагают, что и Бог должен так или иначе руководствоваться тем критерием, который считается предпочтительным в их «этических конфессиях».

Небольшая глава «Благость» в «Кембриджском путеводителе по философской теологии», написанная Джоном Хэйром, структурно отличается от всех прочих. Автор с некоторым пренебрежением отзывается о попытках большинства своих коллег распределять конкурирующие взгляды по «измам» и предлагает взамен этого рассмотрение обозначенной темы в контексте христианской философской теологии просто хронологически, выделяя основные значимые имена — и дохристианские, и христианские, и антихристианские — от Платона до постмодернистов. В главе много интересного и нового для историка этики, который, например, может убедиться в том, что деонтологизм восходит уже к предшественнику Канта Христиану Августу Крузиусу (1715–1775), а консеквенционизм на самом деле — не к Иеремии Бентаму, а к Томасу Хатчесону (1694–1747)[129]. Из нее можно извлечь и прообраз кантовского морального обоснования существования Бога (надежда на соединение добродетели и счастья) у того же Хатчесона и послекантовские опыты построения того

---

[127] Новообразование от *греч. deon* — «должное».

[128] Новообразование от *греч.* существительного aretē — «добродетель».

[129] Hare, 2010, p. 76.

же аргумента в пользу существования Бога — у Джона Стюарта Милля и Генри Сиджвика[130], наряду с современной моральной теорией следования Божественным заповедям. Автор знакомит и с трактовками Божества как благого первоначала — начиная с платоновского «Тимея». Однако он не высказывает собственных «вердиктов» и не различает теории благ в этике и тему Божественной благости в теологии[131].

Моррис не изменяет своей аналитической систематичности и в главе «Божественная благость». Признавая, что предикат благости считается основополагающим для теистического видения Бога и как бы самоочевидным исходя из однозначных библейских свидетельств о нем (см. выше), он различает, однако, семантику двух пропозиций: (1) Бог *всецело* благ и (2) Бог *необходимо* благ, считая второе утверждение более сильным[132]. Оба из них признавались и признаются теистами, но оба вызывали и дискуссии. Первое утверждение сталкивалось и сталкивается со знаменитым аргументом от зла, но также с критикой тех библейских пассажей (ветхозаветных), которые приписывают Богу очень жестокие повеления (об истреблении египетских первенцев, некоторых ханаанских племен) или такие качества, которые Всеблагому Существу не подобают (ревность и мстительность, однажды даже обман[133]), а также ответственность не только за добро, но и за зло[134]. Здесь уместны апелляции к более точным

---

[130] Ibid., p. 78.

[131] Разве что он только возлагает в конце своего исторического экскурса надежды на модную сейчас нейротеологию (в плане обнаружения локусов осознания Бога в мозге), полагая, что не только человек, но и его эволюционные предки были религиозными. — Ibid., p. 79.

[132] Morris, 1991e, p. 48.

[133] Моррис ссылается на 1 Цар 22: 23, но не совсем понятно, где он там обнаруживает то, о чем пишет.

[134] Следует ссылка на: *Я образую свет и тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю всё это* (Ис 45: 7), на *Выставьте знамя к Сиону, бегите, не останавливайтесь, ибо Я приведу от севера бедствие и великую гибель* (Иер 4: 6), *Посему так говорит Господь: вот, Я наведу на них бедствие, от которого они не могут избавиться, и когда воззовут ко Мне, не услышу их* (Иер 11: 11), отмечая, что есть

переводам[135], рассмотрение суровых повелений в их контексте и прочее, чем занимается библейская теология.

Пропозиция (2) ведет уже к другим проблемам — не апологетическим, а метафизическим. Она является модальным утверждением о Божественном характере, а модальные утверждения требуют рассмотрения таких понятий, как необходимость, возможность и невозможность. Здесь уместно различать три *модели* Божественной всеблагости: (1) полнота Божественного бытия в двух смыслах — в ансельмовском (всесовершенство) и в аспекте возможности быть источником всех прочих благ; (2) образцовость в выполнении долга, например в верности обещаниям; (3) благоволение (benevolence), означающее совершение того, что выше всякой справедливости и долженствования[136]. Эти три модели понимания всеблагости правильно считаются взаимодополняющими, но они удовлетворяют не всех, а потому и не оставляют закрытым вопроса о том, почему Бог является необходимо благим первоначалом.

Вначале Моррис предлагает рассмотреть рационалистическую томистскую доктрину блага (см. выше) в виде силлогизма:

(1) деятели могут делать только то, что они видят благим;

(2) видеть злое благим — значит заблуждаться;

(3) Бог заблуждаться не может;

(4) Бог не может видеть злое благим, и потому

(5) Бог не может совершать зло.

Основная проблема с этим умозаключением — исходная посылка (1), которая противоречит тому, что деятели могут руководствоваться далеко не только указанным мотивом, но и своими интересами (как правило, они это и делают). Поэтому ее можно было бы самое большее модифицировать в (1а): деятели могут делать только то, что они видят благим для себя. Но и это

и параллельные места. Правда, при этом не учитывается, что допускать и даже наводить бедствия и совершать зло в собственном смысле — не совсем одно и то же.

[135] Например, в тех случаях, когда говорится о том, что Бог является источником зла, оказывается, что речь идет о бедствиях, несчастьях [Morris, 1991e, p. 50].

[136] Ibid., p. 50–51.

будет неверно, так как очень часто деятели «управляются» даже не эгоистическими побуждениями, но просто иррациональными страстями, которые и осуществляются в действиях[137]. Поскольку же Бог здесь выступает в качестве одного из деятелей и к Нему приложимы их «родовые характеристики», то платоновский моральный рационализм Фомы не выполняет назначения продемонстрировать Его «необходимую благость». Совсем другая схема следует из позиции Уильяма Оккама, продолжателя «волюнтаристской линии» Дунса Скота (см. выше), которую Моррис предлагает записать в виде всего только двух пропозиций: (A) Бог совершает благое и (B) Бог совершает то, что Ему угодно. В посылке (A) выражается необходимая истина (по определению), которая очень быстро ведет к «необходимой благости», но, по мнению многих критиков, «слишком быстро» — как когда фокусник вытаскивает зайца из шляпы[138].

Для того чтобы объективно оценить эту «скорость», следует прежде всего понять, чем она мотивирована. Эта альтернативная (или, как мы бы ее назвали, объективистская) стратегия объяснения вынуждает Бога соответствовать какой-то вне Его располагающейся оценочной шкале, которая, таким образом, над Ним возвышается, а это неприемлемо для теизма. Но «волюнтаризму» приходится, избегая этого, платить весьма высокую цену — опустошения (evacuating) понятия Божественной благости, богатства содержания этого понятия. Делать всё, что захочется, — значит делать всё, что угодно, как нравственное, так и безнравственное, и данная объяснительная модель применяется также и к Богу. Потому она столь же неудовлетворительна, как и томистская, и Моррис вынужден констатировать, что единственный способ обоснования «необходимой благости» — апелляция к ансельмовской теологии всесовершенного существа. То есть «высшая форма совершенства требует невозможности совершения зла со стороны совершенного существа». Другие же убедительные обоснования здесь отсутствуют[139].

---

[137] Ibid., p. 50–53.
[138] Ibid., p. 54.
[139] Ibid., p. 56.

А далее встает естественный вопрос: если Бог «необходимо благ» и не может не совершать благие действия, то где основания считать Его за это и достохвальным (praiseworthy), на чем, как мы убедились выше, настаивает Писание? Моррис решает эту проблему таким образом, что благость может складываться из двух компонентов — из того, что совершается по долгу, и того, что этот долг превышает (supergatory). Как мы помним, оба эти «ингредиента» были включены им во вторую и третью модели благости. «Достохвальность» вполне укладывается в третий компонент. Хотя мы и не можем говорить, что Бог следует долгу в том же смысле, что и тварные существа, мы можем говорить, что Он проявляет Себя как следующий ему (прежде всего в выполнении обещаний или, по-другому, обетований) на своего рода дескриптивном уровне. А именно, Бог всегда действует так, как действовало бы ограниченное существо с обычными моральными обязательствами, даже если у Него, строго говоря, этих обязательств нет. Однако, и Моррис признает это с удовлетворением, «очевидно, что большинство теистов верят, что Бог делает многое из того, что не требуется и не является обязательным, но что Он делает свободно из благодатной любви». А если это так, то возражение, представляющееся сильным аргументом против того, что Он — «необходимо благое» существо, при более внимательном рассмотрении вопроса рассеивается[140].

Но есть и другое возражение — на сей раз связанное с тем, что само понятие «необходимой моральной благости» является противоречивым. Ведь никто не может считаться моральным, если он по самой своей природе не может поступать неморально, и Моррис предполагает, что данное рассуждение заставило многих отказаться от идеи необходимой моральной благости ради спасения самой моральности Божества[141]. Однако в данном случае моральность вполне «реабилитируется» в соответствии не с облигаторной моделью, но с «благотворительной» (benevolence). Вместе с онтологической моделью (1) она нам дает более широкую категорию, которую философ предпочитает

[140] Morris, 1991e, p. 58.
[141] Ibid., p. 59.

называть ценностной благостью (axiological goodness) или волительной благостью (volitional goodness)[142]. Она проявляется прежде всего в том, когда воля или характер морального деятеля не определяется каузально чем-либо извне. Оказывается, что для человека моральная благость и волительная совпадают, а у Бога — нет, вследствие того, что последняя включает в себя следование моральным принципам (пусть и не совсем так, как у людей) наряду со исполнением и сверхдолжного. Но тем, кому все-таки кажется, что бытие в качестве Всесовершенного Существа является неполным при отсутствии способности совершать зло (подобно тому, как Марк Твен иронично писал о Джордже Вашингтоне, что тот не имел способности солгать)[143], можно возразить, что склонность колебания между добром и злом не есть признак высшего существования, а потому и ансельмовская идея Бога как необходимо благого существа находится по крайней мере не в более уязвимом положении, чем отрицание модальной необходимости.

Лаура Гарсиа, написавшая большую главу «Моральное совершенство» для «Оксфордского руководства по философской теологии», не вполне удовлетворена раскладками Морриса. Достаточно часто его цитируя, она не совсем ясно выражает причину своего недовольства ими, но в целом ее, как мне кажется, не устраивает половинчатость его позиции, поскольку он и признает Бога в качестве морального существа в собственном смысле, и не признает одновременно (см. выше). Сама же она считает, что моральное совершенство — атрибут, наиболее существенный для Бога. «Если окажется, что моральное совершенство несовместимо со всемогуществом или всезнанием, теисты скорее откажутся от них, чем поставят под вопрос божественную благость»[144]. Для суждения о божественной благости она предпочитает сопоставлять другие объяснительные модели, чем Моррис, а именно три основных направления метаэтики, конкурирующих за лучшее разъяснение критериев морально правильных

---

[142] Ibid., p. 61.

[143] Ibid., p. 63.

[144] Гарсиа, 2013, с. 333.

действий и стоящих за ними мотивов. Если абстрагироваться от многочисленных непроясненностей и повторов, мысль Гарсии (в первой «позиции» она отличается от моррисовской, во второй сходна с ней) при этом сопоставлении этических теорий может быть выражена примерно следующим образом.

Бог, согласно Гарсии, вряд ли должен быть похож на «консеквенциониста» или «утилитариста»[145], поскольку сама эта теория весьма уязвима, так как, во-первых, предполагает множество сомнительных калькуляций пользы, во-вторых, трактует моральную ценность как функцию неморальной («ценности различных положений дел»[146]). Сомнительно, чтобы Он руководствовался и консеквенционистской задачей строительства лучшего из возможных миров, так как такового мира попросту быть не может (всегда может найтись такой, который будет еще лучше). Но, помимо этого, прав был кардинал Генри Ньюмен, когда отмечал, что для Церкви (соответственно, и для Бога) совершенство души несопоставимо важнее любых временных благ (обеспечением которых консеквенционисты более всего озабочены).

Вряд ли Бог должен руководствоваться и этикой долга (вопреки популярным концепциям теорий морали, апеллирующих к божественному повелению[147]), которая свободна от консеквенционистских «максимизирующих исчислений» и не сводит моральное к полезному, но несвободна от собственных

---

[145] Не совсем понятно, почему Гарсиа считает эти теории хотя и близкими, но все-таки различными: утилитаризм есть лишь особая акцентировка консеквенционизма.

[146] Гарсиа, 2013, с. 338.

[147] Речь идет, скорее всего, о том, что в современном протестантизме весьма популярна этика божественных заповедей (divine commands theory), которая также является метаэтической программой и которую отстаивал недавно и очень хорошо известный уже нам Роберт Адамс. Типологически она близка деонтологической этике, а в ее буквальном («сильном») прочтении близка к тому самому законничеству, которое и отвергается в Новом Завете. Единственное дело индивида, следующего ей в этом «чтении», — исполнять библейские заповеди, не рассуждая.

значительных недостатков. Деонтологизм бессилен перед лицом конфликта обязательств, и кроме того, мотивировка поступков только требованиями долга вряд ли может удовлетворить того, кому оказываются благодеяния. Попытка Морриса включить следование долгу в компоненты божественного совершенства, наряду со «сверхдолжными заслугами» (само представление о них очень близко к консеквенционистским исчислениям) приводят к противоречивым результатам. «Кроме того, некоторые верующие отрицают, что у Бога вообще есть обязательства, поскольку Он является суверенным правителем мира и каждая тварь обязана Ему своим существованием и всеми своими способностями»[148].

Не устраивают Гарсию и попытки комбинирования двух этих моделей, которое предлагал и Моррис и (еще более артикулированно) Т. Дж. Моусон, считающий, что совершенная благость Бога складывается в совершенном исполнении Его обязательств и в то же время в «наилучшем действии»[149]. Но это «наилучшее действие», во-первых, выстраивается у него таким образом, что вынуждает Бога выбирать между благами для различных Своих творений, а во-вторых, по сути дела, устраняет (как консеквенционистский принцип) облигаторную мотивацию (как избыточную).

Этика добродетели (virtue ethics, она же — аретическая этика) имеет, с точки зрения Гарсии, преимущества и перед каждой из других моделей по отдельности и перед их комбинированием. Здесь она ссылается и на Хорхе Гарсию, считающего, что весь набор добродетелей (конструирование которого восходит, по ее мнению, к Сократу) может быть сведен к одной — подлинной заботе о благе или благополучии личностей, прежде всего находящихся в сфере действия морального субъекта, что соответствует любви, которая никак не должна оцениваться успешностью действий, ею направляемых[150] (и не укладывается в прокрустово ложе действия по долгу). Потому можно сказать, что

---

[148] Там же, с. 347.

[149] Подразумевается монография: [Mawson, 2005].

[150] Гарсиа, 2013, с. 351.

«морально совершенное существо совершенным образом реализует все (стандартные) моральные добродетели» (при учете того, что не все человеческие добродетели могут иметь божественные корреляты), но не в терминах экземплификации всего их списка, а как «олицетворение совершенной любви»[151]. Совершенство ее в том, что любовь Бога к каждой личности совершенно свободна от каких-либо «посторонних мотивов», а выражается, вероятно, в том, что Бог желает, чтобы каждая личность приходила к единству с Ним и с другими личностями.

Другое преимущество применения аретической теории Гарсиа видит в том, что она, локализуя благость больше в воле, чем в ratio, в большей мере отвечает пониманию Божественной свободы. Обычно свобода понимается преимущественно негативно — как независимость от чего-то внешнего, но полезно вспомнить томистскую интуицию относительно «аппетиции воли», ее устремленности к благу. Бог любит Свое существование и благо, по мнению Фомы, но точно так же относится ко всему, что Он создал. Но и цели тварных разумных существ должны иметь тот же вектор (по отношению к себе, другим существам и к Богу), они «симметричны» и хорошо сформулированы апостолом Павлом в заповеди его своим ученикам *послужить к похвале славы Его нам* (Еф 1: 12)[152]. Божественная благость является моделью для человеческой.

[151] Гарсиа, 2013, с. 352–353.
[152] Там же, с. 359.

Глава 5
БОГ, МИР И ДУША

Традиционная христианская теология всегда исходила из деления своего предмета на theologia — учение о Боге-в-себе, об определениях Его сущности и природы безотносительно Его отношений с созданным Им невидимым и видимым миром, и oikonomia («домостроительство») — учение как раз об этих отношениях. Первое считалось основанием второго — недаром Григорий Богослов получил свой «титул» за «пять слов», посвященных уточнению тринитарного догмата. Речь шла не о противопоставлении одного другому (уже Афанасий Великий включал учение о Боговоплощении в «теологию»[1]), но о последовательности знаний — вполне в соответствии со здравой логикой, по которой вначале следует изучать нечто само по себе, а затем его проявления вовне, и с категориальной системой аристотелизма, в которой различались сущность (субстанция) предмета (первая категория) и то, что может быть «сказуемо о ней»[2].

Антологии по аналитической философской теологии следуют этому порядку в целом (см. гл. 3), но не всегда последовательно. В «Оксфордском руководстве по философской теологии» он вполне соблюдается, так как раздел «Бог в мире» отделяется от «Божественных атрибутов». А вот в «Оксфордских чтениях по философской теологии» Рея рассмотрению Провидения не предшествует систематизация божественных атрибутов, но один из предикатов — божественное знание — включается в это

---

[1] De Incarn. Verbi X, 10–12.

[2] Arist. Cat. 4. См. специальный обзор по этому предмету: [Markus, 1958].

рассмотрение как интегральная часть, тогда как в «Кембриджском сопроводителе по философской теологии» Талиаферро и Мейстера мы имеем дело с противоположной конфигурацией: там Провидение включается как само собой разумеющееся в изложение божественной темпоральности. Логично, что тема зла также рассматривается в «Оксфордском руководстве» в том же разделе, хотя значительно менее логично, что от темы Провидения она отделяется главами, посвященными просительной молитве и теистической этике. В «Кембриджском сопроводителе» эта тема вводится в формат «Бог и творение», что проблематично с двух сторон: существование зла отделяется от Провидения (хотя задача рациональной теологии и заключается в первую очередь в том, чтобы их «скоординировать»), зато включается в христианские догматы (смежно с догматом о грехопадении), хотя эта проблема — не специфически христианская, а общетеистическая. В «Оксфордских чтениях» (где темы естественной теологии почти редуцируются) она лишь упоминается в связи с Провидением. А вот эсхатологическая проблематика, которая никак не может быть отделена от общетеистического божественного домостроительства, в «Оксфордском руководстве» инкорпорируется почему-то в «Проблемы христианской философской теологии» (притом почему-то между догматом о Воскресении и Евхаристии), тогда как в «Кембриджском сопроводителе» достаточно логично завершает всю антологию.

Эти нестыковки вполне объясняются общими «аналитическими проблемами» с методологией (см. гл. 1, § 3), а также тем, что части теологии лишь задним числом (и «факультативным образом») координируются с ее целым. Поэтому мы предпочитаем следовать в изложении этих тем своей логике, учитывающей то, как одна тема может прокладывать путь для рассмотрения следующей.

§ 1. Провидение

Было бы рационально, если бы вопросы, возникающие в связи с этим традиционным общетеистическим топосом, решались в первую очередь в контексте ответа на важнейший

экзистенциальный вопрос о том, каким образом в богосозданном мире изобилует зло. Однако аналитическая философская теология больше заинтересована в решении умозрительных проблем, а потому в данную тему инкорпорируется другая проблематика — как совместить божественные предикаты с человеческой свободой (хотя она рассматривалась уже в связи с последними). Об этом свидетельствует прежде всего солидная подборка публикаций по данной теме в «Оксфордских чтениях», которые посвящены преимущественно апологии и критике теории «среднего знания» Луиса де Молины.

В статье Томаса Флинта «Две версии Провидения» сопоставляются объяснения Провидения, предлагаемые томизмом и молинизмом. Правда, «томизм» автор понимает весьма обобщенно: он, прежде всего, не совсем уверен, что сам Фома Аквинский принял бы то, что под этим подразумевается[3]. Но это его, кажется, ничуть не смущает, так как ему нужен некий обобщающий лейбл, который был бы удобен для демонстрации преимуществ молинизма, убежденным (и весьма авторитетным) миссионером которого он является. Но прежде он обобщает три компонента «сильного понятия» (strong notion) Провидения, признаваемые традиционалистским христианством. Оно предполагает со стороны Бога прежде всего надежное предзнание всего, что происходит в мире, которое «не растет» вместе со временем, далее — силу, достаточную для Его контроля над тем, что происходит[4], и, наконец, такой Божественный план руководства миром, который свидетельствует о Его «непревосходимой благодетельности». Таким образом, Провидение можно было бы «записать» как реализацию в мире основных божественных предикатов.

Для того чтобы продемонстрировать объяснительные преимущества молинистского провидения, Флинт «экземплифицирует» диапазон действия «среднего знания». Он демонстрирует эти преимущества на примере, который, судя по «плотности» его

---

[3] Flint, 2009, p. 18.

[4] Здесь автор ссылается на афоризм Кальвина, по которому Провидение «относится не менее к рукам, чем к глазам» Бога (Ibid., p. 19).

присутствия в статье, кажется ему очень удачным. При наличии определенных «кондиционалов» (теоретически возможных обстоятельств) и «контрфактуалов» свободы (субъект *S* может избрать произвольный вариант действия) такая пропозиция, как «если бы имели место определенные обстоятельства, то Кудберт свободно купил бы игуану» (на всякий случай приведем определение — крупная растительноядная ящерица). Эта пропозиция не может относиться ни к числу необходимых знаний Бога (не будучи аналитической истиной), ни к числу свободных (зависящих от Его воли). Флинт считает, что знание таких «кондиционалов», несомненно, должно направлять божественную «провиденциальную активность», но окажутся ли они истинными или ложными, зависит не от контроля со стороны Бога, но всецело от выбора свободного существа[5].

Дискуссия томистов с молинистами имеет нерелигиозные причины: хотя первые называли вторых полупелагианами, а вторые первых — кальвинистами, «такой красочный язык скорее был выражением жара борьбы, чем действительных доктринальных расхождений». Последние лежали (и лежат), настаивает Флинт, исключительно в метафизической плоскости[6]. Путь от подлинного либертарианизма, настаивающего на том, что никакие обстоятельства, в которых оказывается индивид, не могут ни в какой степени предопределить его действия, к молинизму вполне бесперпятственен, тогда как современные компатибилисты должны склоняться к томистской позиции, поскольку физический детерминизм может трактоваться как средство предопределения всех событий, включая свободные человеческие действия. Правда, вряд ли какой-нибудь томист согласится с тем, чтобы его причислили к компатибилистам, так как он должен отрицать совместимость свободы с «детерминизмом обстоятельств». Однако позицию томистов всё же можно было бы охарактеризовать как компатибилистскую, если расширить само понятие компатибилизма. Дело в том, что, отрицая «внешний детерминизм» (обусловливание человеческих действий бо-

[5] Flint, 2009, p. 25.
[6] Ibid., p. 36.

жественным воздействием извне), томисты, как считает Флинт, не отрицают «симультанный божественный детерминизм», например, если тот же Кудберт не купит ящерицу, но сделает что-то «спасительное», томист будет настаивать на том, что это оказалось возможным благодаря его детерминации со стороны «внутренне действующей благодати», а потому «такая благодать рассматривается в целом скорее как спомоществующая, чем как предваряющая»[7].

Христианин не должен оставаться нейтральным по отношению к этому расхождению взглядов. Молинизм имеет то решающее преимущество, что его полное соответствие либертарианизму обеспечивает человеческой свободе тот «статус», который в наибольшей степени сближает ее со свободой божественной, тогда как компатибилизм, поддерживающий томизм, эту близость ограничивает, предлагая (как я выразил бы мысль Флинта) асимметричную концепцию свободы. Но если либертарианизм является вполне когерентной доктриной, то не оказываются ли любые обоснования компатибилизма ненужными, по крайней мере для христианина? Однако при решающем преимуществе молинизма автор не видит, как компатибилистов можно рациональными доводами убедить в его преимуществе. А потому дискуссия между двумя «партиями» будет продолжаться и дальше[8].

Для уравновешивания молинизма М. Рей включил в онтологию целых три статьи, оппонирующие ему. Эссе Тимоти О'Коннора с самообъясняющим названием «Невозможность среднего знания» направлена на демонстрацию того, что сама полемика с молинизмом, который претендует на разъяснение Провидения, пророчеств и ответов со стороны Бога на просительные молитвы, ведется неэффективно. Напротив, современные молинисты, к которым он причисляет Плантингу и Виренгу, существенно продвинулись вперед, используя ресурсы концепции возможных миров. Дело в том, что доктрина молинизма сводится к простому утверждению о том, что объектами среднего

[7] Ibid., p. 39.
[8] Ibid., p. 43.

знания Бога являются контрфактуалы свободы (*CF*) по схеме: «Если бы некоторые обстоятельства (*C*) имели место, то субъект свободно избрал бы действие (*A*)».

Для того чтобы разобраться с этой доктриной, следует оценить статус двух вопросов: (1) существуют ли истинные *CF*? и (2) мог ли бы Бог знать *CF*, если бы таковые имели место? Основные противники молинизма, такие как Адамс и Кенни, сосредотачиваются на первом вопросе[9]. Однако гораздо более действенной была бы верификация положительного ответа на второй вопрос[10]. Показывая с помощью подробных математических формул, что критика молинизма Хаскером (см. ниже) неудачна, О'Коннор подробно рассматривает логические ресурсы отрицательного ответа на вопрос (1), признавая, что они серьезны для тех молинистов, которые работают в системе семантики для контрфактуалов теории возможных миров Сталнакера–Льюиса[11], затем разбирает возражения очень авторитетного молиниста Алфреда Фреддозо против этой семантики и, наконец, пытается показать, что молинистские положительные ответы на вопрос (2) не являются убедительными. Среди молинистских стратагем выделяются попытки свести фактически вопрос (2) к вопросу (1), в том числе предложение считать, что Бог «может стимулировать возможные истории индивидов для того, чтобы понаблюдать, как тот или иной из них себя проявит в соответствующих обстоятельствах, а потому может "видеть" это. Данное изобретение Калвина Нормора[12], одобренное Фреддозо, кажется, решая отчасти проблему с вопросом (2), существенно ограничивает исходные позиции, поскольку, как считает О'Коннор, действие в стимулированных обстоятельствах вряд

[9] См., к примеру: [Kenny, 1979, p. 68–71].

[10] O'Connor, 2009, p. 46.

[11] Роберт Сталнакер и Дэвид Льюис — крупнейшие разработчики теории семантики возможных миров (наряду с Солом Крипке и Алвином Плантингой). Основное различие между их взглядами в том, что если Сталнакер считает эти миры максимальными возможностями нашего мира, то «реалист» Льюис — конкретными сущностями, наподобие нашего мира.

[12] Normore, 1985, p. 15–16.

ли может считаться совершенно недетерминированным. В итоге тезис о том, что Бог может знать с совершенной достоверностью, какие осуществимые будущие контингентные обстоятельства, описывающие действия свободных творений, являются «истинными», оказывается безнадежным, а в целом «теория божественного среднего знания не может отстаиваться с достаточными основаниями».

Название статьи Дэвида Ханта «Божественное Провидение и простое предзнание» также самообъясняющее: философ считает концепцию среднего знания избыточной. Большинство теистов всегда считали атрибуцию Богу полного знания о будущем принципиально важной, поскольку всепредведение (omniprescience) делает Бога более соответствующим своему понятию (автор прямо пишет — smarter), нежели без него. Оснований для этого в основном два. Одно — «ансельмовское»: Бог есть Существо, больше которого помыслить нельзя. Другое — собственно «провиденциальное»: если Бог не есть лишь «перводвигатель» (primum movens) деистов, но и Любящий Отец теистов, который должен «гарантировать многозначимость жизни и конечный триумф добра над злом», то Он должен зарезервировать для Себя конечный контроль над ходом событий, а это невозможно, если они Его будут заставать врасплох и Он будет к ним не подготовлен или хотя бы вынужден «латать дыры» в вещах[13]. Это значит, что будущие события должны быть Им «антиципированы», но поскольку среди Его творений есть и наделенные свободной волей, их действия не могут быть определены только из состояния вещей в настоящее время — отсюда и необходимость пред-знания. К сожалению, сетует Хант, онтологический и «провиденциальный» аргументы встречают сейчас сопротивление. Некоторые считают, что пред-знание будущего просто невозможно (истин о будущем, которые были бы познаваемы, нет), другие — что хоть оно и возможно, за него надо платить слишком высокую цену (оно несовместимо с существованием свободных тварных существ). Но есть еще и третье возражение — будто пред-знание

[13] Hunt, 2009, p. 84.

бесполезно, поскольку оно подрывает тот самый «контроль», который должно поддержать.

Именно этому, последнему вызову — со стороны «провиденциальной полезности» (providential utility) — и посвящены размышления Ханта. В настоящее время образовался своеобразный консенсус о том, что есть только два способа объяснения Провидения, которое было бы совместимо с подлинным пониманием свободы — либертарианистским. Предлагается принять либо молинистскую версию, либо версию «теизма свободной воли»[14] — открытого теизма. Но если считается, что tertium non datur, то «срединная позиция» традиционного взгляда (не объясняется, правда, почему она именно так позиционируется автором и в чем собственно ее «срединность») исключается, и каждый, кто хотел бы, чтобы провиденциального контроля над миром было чуть больше, чем допускает «открытый теизм», должен считать молинизм оптимальным вариантом[15].

Цель Ханта — показать несостоятельность «нового консенсуса» против провиденциальной бесполезности традиционно понимаемого пред-знания. А средство, которое он для этого избирает, — альтернативный взгляд на сам механизм действия Провидения. И в жизни человеческой очень часто бывает, что мы что-то знаем исходя из тех решений, которые принимаются заранее. Например, если девушке Сэлли необходимо выбрать между предложениями двух искателей ее руки Лестера и Честера, и она вначале пойдет к гадалке, которая скажет ей твердо, что ей придется выйти за второго, но она принимает решение бросить монетку, то ее решение будет предшествовать знанию о том, что получится[16]. Равно как и в случае со Смитом, который знает, что если Уайт пригласит его на концерт и он примет его приглашение, то он будет присутствовать на концерте не из-за нового решения, а вследствие заранее сделанного[17].

---

[14] Free-Will Theism. Термин заимствован автором из статьи: [Hasker, 1992].

[15] Hunt, 2009, p. 85.

[16] Ibid., p. 100–101.

[17] Ibid., p. 102.

Хант фактически предлагает инверсию концепции среднего знания: речь должна идти не о том, что Бог знает кондиционалы будущих событий, а о том, что Он их «заготовляет» исходя из заранее принимаемых Им решений, которые Он осуществляет затем в актуальном мире. А для этой «заготовки», конечно, требуются соответствующие знания, в случае же со свободными тварными существами — и полные. Так, не выходя за границы обычного пред-знания, можно «обеспечить» не только сильный тезис о Провидении, но также «более сильный» и даже сильнейший[18].

А каким «открытые теисты», постоянно склоняемые в публикациях своих оппонентов, видят оптимальное решение вопроса о Провидении? Их представляет сам Хаскер в «Кембриджском сопроводителе по философской теологии» — в том же разделе, который посвящен божественной темпоральности. Основные версии «стандартного теизма» могут быть приведены к консенсусу в том, что Бог «способен делать всё логически непротиворечивое и соответствующее Его совершенной природе». Единственное исключение составляет процесс-теология, ограничивающая эту Его способность «силой убеждения» (persuasive power) и не допускающую «силу принуждения» (coercive power)[19]. Версии же «стандартного теизма» Хаскер распределяет следующим образом.

Первая — это теологический детерминизм, или, по-другому, августинизм (сам Августин, Аквинат — хотя здесь есть проблемы с идентификацией, — Кальвин, Лютер, Джонатан Эдвардс). Это то, что сейчас называется компатибилизмом (см. выше). Согласно этой позиции, Бог делает всё необходимое, чтобы сотворенные личности имели соответствующие желания и намерения, которые ведут их «свободно» к тому, что Он хочет что бы они делали. Это означает также, что всё, что случается, в точности соответствует тому, чего Бог желает, — в противоречии с Писанием, неоднократно указывающим на то, что это не совсем так. А поскольку данный детерминизм создает очень большие проблемы с существованием зла в мире, детерминисты

---

[18] Ibid., p. 103.

[19] Hasker, 2010, p. 86.

иногда говорят, что отношение между Богом и злом есть тайна, в которую нельзя проникнуть[20].

Другая позиция оставляет за тварными разумными существами свободу в самом широком смысле, и это называется либертарианизмом (многие из древних Отцов Церкви, в том числе все восточные, Оккам, Арминий, Уэсли[21]). Она означает, что, когда кто-то действует свободно, Бог дозволяет ему выбор между альтернативами и не может вмешиваться, не устраняя его свободы. Хотя это предполагает ограничение божественного контроля над миром, речь идет о самоограничении со стороны Бога, решившего создать свободные личности. Такая позиция открывает возможность для объяснения зла через злоупотребление свободой, и к этой теодицее охотно апеллируют придерживающиеся этой позиции. Что же касается пред-знания о будущем, то если для детерминистов здесь естественным образом нет проблемы, то для либертарианистов и «теистов, отстаивающих свободу воли» ("free will theists")[22], т.е. для открытых теистов, знание Бога о будущем представляет немалую проблему. С одной стороны, Бог не может, по этой теории, получить от мира всё, что Он хочет, так как люди могут избирать то, что нравится им, а не Ему, с другой — предзнание также не может быть абсолютным, «ибо доля риска в Божественном плане оказывается неизбежной, а Его планирование должно допускать разнообразные случайности»[23].

---

[20] Hasker, 2010, p. 86–87.

[21] Якоб Арминиус (1560–1609) — влиятельный реформатский богослов, полемизировавший с ортодоксальным кальвинизмом главным образом по вопросу о сотериологии (критиковал прежде всего жесткую трактовку учения о предопределении ко спасению избранных), учение которого было воспринято рядом других значительных протестантских богословов. Одним из них был и Джон Уэсли (1703–1791), один из основателей методизма, прочитавший за свою жизнь более 40 тысяч проповедей и также отвергавший ортодоксально-кальвинистскую сотериологию.

[22] Хаскер ставит свою «конфессию» этим терминологическим приемом в очень выгодное положение, так как он намекает на то, что только она реально признает свободу воли тварных личностей.

[23] Ibid., p. 88.

Третья теория — молинизм — кажется Хаскеру сильной, но не настолько, чтобы оправдать надежды всех ее сторонников. Вопреки надеждам молинистов, божественное знание не является у них неограниченным, так как контрфактуалы тварной свободы «не могут быть познаны, поскольку не существуют»[24], ибо, если речь идет о выборах реальной свободы, то в актуальном мире нет ничего, что могло бы ее «фундировать» (to ground). Помимо этого, некоторые возражают, что «интерактивные» отношения Бога с Его созданиями не напоминают, по этой теории, подлинно межличностные отношения, но скорее «манипулятивные». С проблемой зла здесь также немалые трудности (хотя и не такие, как у августинианцев), так как Бог все-таки должен обеспечивать условия для его осуществления.

Если сравнивать молинизм с другими «доктринами», то, убежден Хаскер, преимущества имеет та, которая предполагает, что, устрояя Свои планы в этом мире (до их осуществления), Бог все-таки не знает, что из этого изберут для себя свободные существа. А это и есть то, что называется открытым теизмом, название которого подразумевает, что Бог «открыт» и для Своих созданий и для будущего. Последнее знать нельзя, так как оно «внутренне неопределимо». Бог предлагает, по этой теории, лишь общий благой «план для наших жизней», а не «подробный проект» (detailed blueprint) их осуществления. Что же касается проблемы зла, то она здесь, конечно, не устраняется, но Бог в очень значительной степени избавляется от ответственности за него (не одобряя и не предполагая его, хотя и зная о риске творения). Подводя же итоги, Хаскер утверждает, что данная теория является наиболее выигрышной из всех либертарианистских, поскольку в большей степени, чем остальные, акцентирует динамизм во взаимоотношениях Бога и человека (столь очевидный в Библии) и — поскольку будущее открыто — сотрудничество их (cooperating) приобретает большее значение, чем в прочих версиях[25].

---

[24] Ibid., p. 89.
[25] Ibid., p. 90.

В обзорно-критической статье Флинта «Божественное Провидение» для «Оксфордского руководства по философской теологии» помимо двух основных (как сейчас принято говорить) «игроков» на поле дискуссии о координации божественных предикатов и человеческой свободы (августинианство и молинизм) также вводится третий — в виде «открытой теологии» в исполнении того же Хаскера. Она представляет интерес прежде всего в том плане, что в ее вводной части простым и ясным языком излагается сама суть контроверсии.

Учение о Провидении в его традиционном прочтении предполагает два определяющих момента. Во-первых, то, что Бог *контролирует* мир, а потому всё происходящее либо задумано Им, либо по крайней мере допускается, и нет ничего, чего Он не мог бы предотвратить, «следовательно, мир, со всеми его обитателями и их деяниями радикальным образом зависит от Бога», а во-вторых, Он *знает* всё, что можно знать о нем, и «нет ничего в будущем, что выходило бы за грань Его когнитивной доступности»[26]. Из этих определений вытекают все проблемы дискуссии. Божественная суверенность провоцирует вопросы: (1) если мы обладаем подлинной свободой, то как Бог может всё контролировать? (2) а если мы ею действительно обладаем, то не ограничивает ли это Его суверенность? (3) не зависит ли история мира не только от Бога, но и от нас? (4) не должен ли Бог постоянно пересматривать свой план в зависимости от наших действий? Но и божественное пред-знание ставит их не меньше: (1) не должна ли наша свобода налагать определенные ограничения на него? (2) как Он может знать о намерениях свободного существа до того, как они у него возникли? (3) а если все-таки может, то могу ли я сделать что-либо другое? (4) не должны ли мы признать, что Бог, уделяющий свободу каким-то Своим созданиям, утрачивает причитающееся Ему при традиционном видении знание (как и контроль)?[27]

Некоторые христиане предполагают, что проблемы эти возникают вследствие принятия доктрины либертарианизма, дающего широкие полномочия человеческой свободе. Возможность

[26] Флинт, 2013, с. 393.

[27] Там же, с. 393–394.

устранения этих проблем «при надлежащем понимании» человеческой свободы (фактически за счет ограничения либертарианизма) ведет к томистскому решению вопроса (хотя некоторые называли его еще августинистским, баньесианским[28], кальвинистским и т. д.). Ограничивая же божественный контроль над свободными творениями и признавая также, что совершенное знание не означает пред-знание, а тем самым, в свою очередь, избавляя свободу от каких-либо либо ограничений, мы получаем открытый теизм[29]. А вот третий путь, не ограничивающий ни то, ни другое и ведущий к пониманию того, что «контроль Бога проявляется через свободные решения Его тварей и (более конкретно) через Его знание о том, какими они будут», есть молинизм, избавляющий нас от «радикальных» решений, которые следуют из двух первых подходов[30].

Чтобы показать, что молинизм может решить эти проблемы лучше, чем две «крайние позиции», Флинт реконструирует само учение Молины. Он различает три рода истин, доступных Богу. Первый род — естественные, или необходимые, истины, такие как 3 + 2 = 5 (не больше и не меньше). Второй род — это истины типа «Завтра Фрамбуаз свободно закажет малиновое мороженое». Это истины контингентные, ибо есть «немало возможных миров», в которых Фрамбуаз остается без малинового мороженного и Бог может самыми разными способами добиться этого (самый радикальный — не создавать Фрамбуаз вовсе). А вот

---

[28] Скорее всего, подразумевается учение неортодоксального католика из Лувенского университета Мишеля Баюса (*лат.* Baius, *франц.* de Bay) (1513–1589), который активно полемизировал с иезуитами-молинистами по вопросу о соотношении благодати, свободы и грехопадения. С точки зрения Байюса, одним из первых определившего вектор «назад к Августину», его оппоненты, недооценивавшие последствия грехопадения человечества, были близки к пелагианству; они же неоднократно добивались осуждения его учения. Полемизировал и с протестантами, но отрицал и учение о приснодевстве Марии. Один из предшественников янсенизма — в сотериологии и учении о Таинствах (сакраментология).

[29] Там же, с. 394–395.

[30] Там же, с. 395.

знание о том, как свободное существо *может* вести себя в конкретной («фактической») ситуации, например, *если* Фрамбуаз пойдет в лавку с мороженым и не застанет малинового, то может купить шоколадное, дает молинистам основание предположить наличие третьего рода божественного знания, которое они называют средним: «Эти кондиционалы, подобно элементам свободного знания, являются контингентными истинами; вместе с тем, в отличие от естественного знания, они не находятся под каким-либо божественным контролем, так как твари, к которым имеют отношение эти истины, наделены либертарианской свободой...»[31] Отличие молинистской позиции от хаскеровской в том, что вторая фактически выводит суждения о будущих возможных событиях из пределы любого знания о вещах (или положениях дел), тогда как первая это оспаривает[32]. «Положение дел» с божественным знанием о положении дел с Фрамбуаз и ее мороженым уточняется и серьезно расширяется (за счет знания о будущем и о возможном), тогда как объект этого знания ничего не теряет в своей свободе.

Конечный же вывод Флинта впечатляет своей «непретенциозностью». Каждый из трех типов теорий Провидения имеет свои достоинства и недостатки. Дискуссии между их сторонниками будут продолжаться и дальше, и, скорее всего, «поле битвы» может сместиться в сторону рассмотрения того, какое из соответствующих воззрений ведет к наиболее приемлемой позиции в применении к частным доктринам (например учению о Боговоплощении)[33]. Финальный же аккорд звучит так: скорее всего, в обозримом будущем все три позиции будут иметь и сторонников, и критиков[34].

Совершенно в другом ключе ставит вопрос о божественном правлении миром один из самых оригинальных аналитических

---

[31] Флинт, 2013, с. 411–412.

[32] Там же, с. 420–422.

[33] Как эти позиции могут повлиять на понимание Боговоплощения, Флинт не уточняет, хотя уже во второй раз намекает на что-то неопределенное.

[34] Там же, с. 423.

теологов Питер ван Инваген, чье эссе «Место случайности в мире, поддерживаемом Богом» М. Рей очень уместно включил в завершение «провиденциального раздела» своих «Оксфордских чтений». Ведь все рассмотренные выше материалы касались фактически лишь божественных предикатов в их приложении к миру и прежде всего того, что Бог может и, соответственно, не может знать о нем, а здесь речь о другом — каковы «эмпирические результаты» этого правления при допущении всей «полноты» данных предикатов. Инваген нисколько не сомневается ни во всеведении Бога, ни в пред-знании Им контингентных событий — его интересует, в какой мере созданный Им мир подчиняется тем законам, которые ему предписывает религиозный разум.

Философ отчасти бравирует своей «очень простой» картиной мира: Бог создал некое множество атомарных материальных частиц, распространяющихся в пустоте (он не считает, что нематериальных, «картезианских» — нет, просто они не входят в его систему расчетов[35]). Каждую из них (а для удобства можно считать, что они одного рода) Он снабдил и равными каузальными силами, которые можно считать нормальными. Но время от времени Он может снабжать некоторые из них и такими каузальными силами, которые отличаются от нормальных и вследствие этого могут осуществлять явления, которые называются чудом, например, когда частицы воды так меняют свою траекторию в пустоте, что становятся вином. Такое описание чудесных явлений более уместно, чем их характеристика в качестве «вмешательства» (intervention), поскольку последнее предполагает, что эти частицы имеют собственные законы, независимые от тех, которым их подчинил Бог[36]. Имеет оно преимущество и перед трактовкой чуда как нарушения законов природы, поскольку «закон» понимается обычно детерминистически, а мир устроен так, что для траекторий частиц предусмотрены и «развилки». Но как, собственно, Бог управляет миром? Лучше всего это понимать так, что Он дает повеления (decree) типа: «Пусть будет

[35] Inwagen, 2009a, p. 105.
[36] Ibid., p. 107.

то-то и то-то» или «Пусть следующее будет таким, как...»[37], подобно тому, как Он повелел *Да будет свет* (Быт 1: 3). Потому то, что мы называем нормальным поведением частиц, соответствует «декрету» об их функционировании с обычными каузальными силами, а чудо — «декрету» о временном изменении последних. В духе последовательного и почтенного новоевропейского окказионализма[38] Инваген и предлагает такую картину мира, как «действия Бога по отношению ко всему сотворенному миру в любой момент, следующий за творением, суть простая сумма Его действий в данный момент по отношению ко всем частицам, составляющим мир»[39].

Что же касается основной категории, которая учитывается в этом эссе, то философ дает скорее его дескриптивное, чем собственно дефинитивное определение: событие или положение дел является случайным, если оно не выражает намерения или значимости, не является частью чьего-то плана, не служит никакой цели и его вполне могло бы и не быть, одним словом, оно таково, что на вопрос о том, почему оно состоялось, правильный ответ был бы, что для этого нет причины или объяснения, а оно просто состоялось. Разумеется, это не следует понимать совсем уже буквально. Если, скажем, некая Алиса вдруг вспоминает, что ей нужно купить для сына мелки, идет в магазин, переходит улицу и тут ее сбивает насмерть водитель, у машины которого отказали тормоза, то если бы в ответ на отчаянный вопль мужа:

---

[37] Inwagen, 2009a, p. 109.

[38] Окказионализм — влиятельное направление в континентальной философии и теологии XVII века, основными представителями которого были Арнольд Гейлинкс и Николя Мальбранш (к ним причисляются также Иоганн Клаубург, Жерар де Кордемуа и Луи де ля Форж), практически отвергавшее естественное взаимодействие между тварными субстанциями (прежде всего между душой и телом) и делегировавшее Богу все каузальные действия в мире по любому «случаю» (ср. название течения). Окказионализм составлял, таким образом, прямую противоположность тому деизму, который считал Бога Часовщиком, единожды заведшим Вселенную и избавившему Себя от нужды когда-либо вмешиваться в ход ее событий.

[39] Ibid., p. 110.

«Почему она погибла?!» ему бы сообщили, что по той причине, что грузовик шел со скоростью 50 миль в час, то такой ответ был бы правильным, но никак не удовлетворительным и даже кощунственным, ибо вопрошание было не о том[40].

Такого рода событий (не только трагических, но и благотворных) в мире очень много, но очень многие верующие люди ни за что не согласятся признать и элемента случайности. Некоторые не только считают, что Бог знает о падении каждого воробья, но и что каждое падение воробья входит в Его план творения мира, равно как и количество волос на голове каждого человека[41]. Другим такая «детализация» божественного плана кажется неправдоподобной, но такие большие события, как трагедия с Алисой, должны, по их мнению, входить в него, а каков тот план, никто из людей знать не может. Основной тезис Инвагена состоит в том, что очень многое, происходящее в мире и даже то, что нам кажется важным и значимым, не входит в божественный план, да и ни в чей-либо вообще[42].

Ведь что такое сам этот божественный план? По первому определению философа, это общая сумма всего, что Он повелел (см. выше). Но не всё, что происходит в мире, входит в Его планы, и, даже если Он знает, что́ должно произойти, это не меняет дела. Например, если Он и знал заранее, что некоторые люди будут лгать, ложь не входила в Его план (самое большее те меры, которые могут быть применены при наличии лжи). Поэтому предыдущее определение нуждается в коррекции, а именно, что Бог иногда «издает декреты» в ответ на события, которые Он не санкционировал. Например, сын попадает в ДТП, мать молится о спасении его жизни, и Бог совершает чудо. Это чудо не относилось к Его планам, так как было вызвано случайным событием, которое Он не «декретировал». Такие ответные действия Бога на случайные события Инваген предлагает называть

---

[40] Ibid., p. 111–112.

[41] Подразумевается, конечно: *Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без* [*воли*] *Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены* (Мф 10: 29–30).

[42] Ibid., p. 112.

ответными повелениями (reactive decrees), а в свете этого можно было бы предложить ограничение первого определения: «Божественный план состоит из совокупности всех Его повелений, иных, чем ответные»[43].

Что же касается источников случайностей, то их три. Первый — свободная человеческая воля, могущая сопротивляться божественному плану. Правда, это не избавляет Бога от ответственности за последствия реализации этой воли, так как если что-то и не входит в чьи-то планы, это не значит, что он за это не несет ответственности: священник и левит не несли ответственности за то, что на человека напали разбойники по пути из Иерусалима в Иерихон, но они были бы ответственны за его смерть, если бы она наступила[44]. Второй источник — природный индетерминизм, который был осмыслен уже у Эпикура, учившего о том, что атомы могут отклоняться от своих траекторий. Это касается не только природных явлений. Инваген эпатирует (сознательно) верующего читателя, заявляя, что даже сотворение человека могло быть случайным: Бог мог планировать создание существа по Своему образу и подобию, но им не обязательно должен был оказаться именно человек. Он опять-таки оговаривается: нельзя отрицать, что Бог знал, что человеческий род появится на земле, но предзнание не есть еще планирование[45]. Третий источник случайного — начальное состояние мира. Допустим, что при сотворении физической Вселенной было, скажем, $2{,}46 \times 10^{80} + 2319$ частиц, каждая из которых была обеспечена определенной каузальной силой, и несомненно, что это количество как-то соответствовало божественным намерениям, но можно ли представить себе, что именно оно было единственно возможным начальным устроением, которое могло соответствовать этим намерениям? Это так же маловероятно, как, например, если бы художник захотел нарисовать чей-то портрет мелом, то лишь определенное соотношение атомов кальция,

---

[43] Inwagen, 2009a, p. 113.

[44] Автор имеет в виду евангельскую притчу о добром самарянине: Лк 10: 25–37.

[45] Ibid., p. 115.

карбона и кислорода (из всех возможных) могло бы конституировать лучший из возможных мелков для его работы[46]. У Бога могло быть множество сценариев образования мира, и если осуществился *x*, это не значит, что был исключен *y*. Конечно, к Богу неприменимы аналогии с человеком, бросающим монетку или с Буридановым ослом, или с Зевсом, покорным богине Тихе (Случай), но очевидно, что если были возможны альтернативные устройства частиц, а выбрано одно, то некоторые черты этого мира своим появлением обязаны случаю[47].

Не относятся ли к событиям, которые обязаны своим происхождением случаю, а не Провидению, также и некоторые виды зла, если не все? Это вероятно и a priori: если очень многое в мире обязано случаю, а мир заражен злом, то, скорее всего, и оно ему многим обязано. Тем, кто возразит, что зло произошло от злоупотребления некоторыми существами своей свободой в определенное время, несложно ответить, что это подтверждает случайность происхождения зла. Это не есть опять-таки «решение проблемы зла», поскольку не противоречит тому, что до его появления Бог знал о нем и мог предотвратить, но только означает, что зло не входило в Его планы. Хотя Инваген (которому так и хочется присвоить титул «тонкий доктор») считает, что объяснения *существования* зла нет, он не отрицает, что есть объяснение причины *допущения* его со стороны Бога[48]. Понимает философ также, почему теисты хотят объяснить его существование. Понимать, однако, не значит принимать, и он напоминает тем, кто хотят истолковать бубонную чуму или СПИД как божественное наказание, то, что в Евангелии было сказано в связи с теми, на кого упала Силоамская башня или в связи со слепорожденным[49].

---

[46] Ibid., p. 116.

[47] Ibid., p. 118.

[48] Ibid., p. 119.

[49] Ср. Лк 13: 1–4 и Ин 9: 3, где о жертвах башни говорится, что они были не грешнее других иудеев, а о слепорожденном, что ни он не согрешил, ни его родители, но через его исцеление должны были явиться *дела Божии*.

Поэтому, когда в газете Билли Грэма появляются разъяснения, как именно конкретная смерть от несчастного случая, грабеж, изнасилование, болезнь и т. д. могут служить целям Бога, Инвагена они не шокируют (как некоторых), но поражают своей (даже как чистые спекуляции) неубедительностью. Он не отрицает, что *иногда* некоторые бедственные случаи создают такое впечатление, что у Бога могут быть определенные основания их допускать, равно как что в некоторых случаях Бог чудесным образом вмешивается в ход событий, например в ответ на чью-либо молитву, и предотвращает несчастья. Сомнительно только предполагать, подчеркивает Инваген, что в случае с *каждым* несчастьем Бог имеет основания не предотвращать его. Не нравится философу и употребление слова *трагедия* для характеристики этих случаев, ибо это слово включает в себя элемент значимости (meaningfulness), который он как раз и отрицает[50].

Но если события и судьбы людей управляются случаем, фортуной, «лотереей», то нет никаких оснований применять к их распределению моральные оценки. Нельзя сказать, что Алиса, погибшая под колесами грузовика в молодости (см. выше), стала жертвой нечестности, или будто несправедливо, что некоторые люди рождаются с гораздо бóльшими способностями и дарованиями, чем другие. Прав был автор книги Екклезиаста, сказав: *И обратился я, и видел под солнцем, что не проворным дается успешный бег, не храбрым — победа, не мудрым — хлеб, и не у разумных — богатство, и не искусным — благорасположение, но время и случай для всех их* (Еккл 9: 11). Заключительный же совет Инвагена теистам состоит в том, чтобы не искать причины каждого конкретного несчастья, но скорее сосредоточиться на проблеме, «какого рода резоны может иметь любящий и провидящий Бог, попуская Своим созданиям жить в таком мире, где много случающихся с ними зол случаются безо всякого резона»[51].

---

[50] Inwagen, 2009a, p. 121.

[51] Ibid., p. 123. Здесь же автор указывает, сколь многим он обязан некоторым идеям Питера Гича, одна из глав книги которого «Провидение и зло» (1977) так и называется — «Устроитель лотереи». Правда,

§ 2. Проблема зла и теодицея

Проблема совместимости божественных предикатов с существованием и даже изобилием зла в богосозданном мире всегда находилась в центре внимания традиционной рациональной теологии, составляя серьезнейшую проблему для классического теизма[52]. Та трудноподъемная ноша, которую религиозный разум взял на себя уже очень давно, до конца не расстается с ней и сейчас, да и не может, чаще всего обозначается как построение теодицей, т. е. универсальных (для всех частных случаев) и прозрачных для всех разумных существ (будь они верующие или неверующие) моделей объяснения причин, объемов и распределений зол и страданий в богоуправляемом мире. С поздней античности до позднего модерна четыре такие объяснительные модели были не только признаны, но и очень высоко ценились. Это (1) зло как продукт нашего неведения, а в сущности своей чистая «лишенность», нечто онтологически незаконное (поскольку «несубстанциальное») и в конечном счете некое небытие или, самое большее, последняя граница между сущим и не-сущим; (2) зло, в противоположность этому, как необходимая составляющая мироздания в его гармонии и порядке — обе эти объяснительные модели вполне можно было бы назвать метафизическими; а также (3) зло как результат действия и действий свободной, но ложнонаправленной воли конечных разумных существ и (4) зло как инструмент божественного воспитания, направленного на совершенствование этих существ. При этом ни

провиденциализм в версии Гича более сильный, чем у Инвагена, так как последний не согласился бы с тем, что у него все волосы на голове пересчитаны или что Бог предпочел при метании жребия о том, кто восполнит число апостолов после самоубийства Иуды, Матфея Иосифу (Деян 1: 23–26).

[52] Притом не только для классического теизма, но и для таких форм данного религиозного мировоззрения, которые можно было бы охарактеризовать как «прототеизм», или «неполный теизм». Например, аргумент от изобилия страдания в мире был одним из первых, выдвинутых индийскими антибрахманистами против прототеизма (подробнее см. гл. 10).

одна из перечисленных объяснительных моделей (а они весьма разные) не оказалась самодостаточной — хотя бы потому, что самые первостепенные «теодицисты», такие как Плотин, Ориген, Тертуллиан, Августин, Псевдо-Дионисий, Фома Аквинский, Лейбниц, сочетали их в своих текстах (нередко в одних и тех же), практически не осознавая этого (подробнее см. гл. 10, § 1).

Объем рассмотрения этой важнейшей темы в современных авторских и антологических сборниках под рубрикой «философская теология» никак не соответствует ее масштабу. В значительной мере потому, что некоторые их составители — в противоположность Флинту и Рею в «Оксфордском руководстве по философской теологии» — считают легитимным (скорее, правда, удобным для себя) оставить ее в компетенции «философии религии» (см. гл. 1, § 3). Правда, как мы только что смогли убедиться, данную тему затрагивают в контексте рассмотрения Провидения. Речь идет, как правило, о том, чтобы ограничить ответственность Бога за зло через допущение лишь Его «среднего знания» о контингентных событиях, избавление Его вообще от пред-знания будущего (которое якобы по определению непознаваемо) и просто апелляцию к тому, что случай (т.е. необъяснимое разумными причинами) если и не правит, то отчасти со-правит миром (см. § 1). Однако отдельных публикаций по злу, включаемых в интересующие нас антологии, немного.

Из трех эссе, которые Роберт Адамс включил в раздел «Проблема зла», в двух данная проблема рассматривается чисто умозрительно — в контекстах эпистемологии и теории возможных миров. Так, в «Среднем знании и проблеме зла» он поддерживает знаменитый ответ Алвина Плантинги на так называемый логический аргумент от зла против существования Бога, который состоял в том, что всемогущий Бог мог сотворить людей и со свободной волей, и такими, чтобы они были вынуждены поступать всегда только праведно — ответ, согласно которому даже Бог не может (поскольку не должен) делать то, что противоречиво. Адамс трактует позицию Плантинги как *логически возможную* атрибуцию всем возможным тварным существам «трансмировой порочности», т.е. склонности действовать порочно при наличии свободной воли независимо от прочих

действий Бога. Поскольку же Плантинга сочувственно относится к допущениям истинности условных суждений, т.е. к хорошо уже нам известной молинистской теории среднего знания (в данном случае речь идет о знании того, что свободным существам свойственна эта «трансмировая порочность»), Адамс подвергает ее логической верификации. Получается, что отрицание того, что Бог мог бы сотворить свободные существа, поступающие всегда свободно и праведно, никак не требует веры в «истинность соответствующих условных суждений»[53], а потому и поддержки со стороны молинизма. Так, он считает неправдоподобной такую пропозицию, как «Если бы Бог кое в чем действовал иначе, то Он, *вероятно*, получил бы свободные создания, которые совершали бы свободные акты выбора, однако ни одно из этих созданий никогда бы не совершило дурного выбора», но зато вполне правдоподобной такую, как «Если бы Бог кое в чем действовал иначе, то Он, *вероятно* (курсив Адамса. — *В.Ш.*), получил бы свободные создания, которые в целом вели бы себя лучше, нежели они поступают в действительности»[54]. Всё это побудило американского философа считать, что необходимость допущения некоторого зла ради сохранения свободы воли у тварных существ может играть некоторую роль в теодицее (ср. выше — объяснительная модель 3), но не должна служить единственным ее основанием (даже при отрицании возможности среднего знания)[55].

А в эссе «Должен ли Бог творить наилучшее?» Адамс дает отрицательный ответ на поставленный вопрос, отвергая сразу две позиции Лейбница — и ту, что наш мир является «наилучшим», и ту, что, если бы Богу не удалось создать «наилучший» мир, Ему следовало бы и вовсе отказаться от творения[56]. Творец

[53] Адамс, 2013d, с. 119.

[54] Там же.

[55] Там же, с. 120.

[56] См. «Очерки о теодицее...» (I.8): «Ибо эта высочайшая мудрость в соединении с благостью, не менее бесконечной, нежели сама мудрость, не может не избрать наилучшего. Потому что как меньшее зло есть в некотором роде добро, так и меньшее добро есть в некотором роде зло, если оно полагает препятствие для появления большего

не поступил ни с кем «несправедливо» (что Ему нередко вменяется) и не проявил ни к кому меньшей доброты, которую можно было бы ожидать от всеблагого деятеля, даже если Он сотворил мир, населенный созданиями, которым не дано существовать в наилучшем из миров, которые Он мог бы создать. Во всяком случае, и существующее положение вещей вполне гармонирует с уважением к жизни и благодарностью к Тому, Кто ее дал, что вполне соответствует позициям, поощряемым иудейско-христианской традицией[57].

Наконец, эссе «Существование, личный интерес и проблема зла» существенно углубляет то, что подразумевалось в предыдущем. Бога следует избавить от обвинений в несправедливости к нам, поскольку если бы не многочисленные и весьма тяжкие проявления зла, то мы не могли бы быть самими собой. Иначе говоря, «если наша жизнь в целом заслуживает того, чтобы быть прожитой, то мы не могли потерпеть никакого ущерба от большинства зол, предшествовавших нашему появлению на свет, а Бог не поступил с нами несправедливо, допустив их или став их причиной»[58]. Но не только в начале нашего существования, но и в его продолжении множество зол не мешает нам иметь хорошую «жизненную историю»[59]. Теист должен верить и в существование таких благ, для осуществления которых необходимо «причинение или дозволение» Богом определенных зол[60]. Но если теист умен, он не станет претендовать на основательное знание того, каковы эти блага, и не возомнит, будто историю мира и каждой отдельной жизни он постиг столь глубоко, чтобы судить о цели и смысле всего, что допускает Бог[61]. Правда, мы не должны и здесь быть совсем в неведении, и к тем обычным примерам пользы от зла, которые в этой связи уместно

добра... если бы не было наилучшего (optimum) мира среди всех возможных миров, то Бог не призвал бы к бытию никакого» [Лейбниц, 1982–1989, т. 4, с. 135].

[57] Адамс, 2013с, с. 81.

[58] Там же, с. 85.

[59] Там же, с. 88.

[60] Там же, с. 94.

[61] Там же, с. 94–95.

приводятся, относятся моральная ответственность перед Богом, упражнение сил духа, способности к состраданию, прощению, самопожертвованию, к победе над соблазнами.

В качестве жизненного примера автор приводит историю легендарной Хелен Келлер (1880–1968), которая, полностью лишившись в 19 месяцев (после скарлатины или воспаления мозга) зрения и слуха, смогла стать знаменитой писательницей и политической активистской. Адамс уверен, что, несмотря на страдания, которые ей пришлось претерпеть, ей вряд ли было бы после всего достигнутого разумным желать, чтобы ее не постигли слепота и глухота[62]. Другой аспект проблемы в том, что нашу благодарность к Богу (которой требует теистическая религия) за нашу жизнь может омрачать горечь при мысли о том, что мы могли бы и не испытывать тех многочисленных зол, которые выпали на нашу долю. Лекарством от этого недуга могло бы стать осознание того, что наша действительная жизнь хороша и не имеет отношения к той непрожитой, с которой мы ее сравниваем. Но на осознание этой «ретроспективной предпочтительности» действительной жизни в сравнении с какой-то лучшей способен не каждый[63]. Таким образом, мы видим и у этого философа, как и у его именитых предшественников «компатибилизм» нескольких моделей теодицеи — и (2), и (3), и (4), но также и нечто свое — латентную идею «индивидуальных теодицей», которые предполагают не универсальные объяснения существования зол в жизни, но индивидуально-автобиографические.

В обзорной главе «Проблема зла» Чеда Мейстера из «Кембриджского сопроводителя по философской теологии» аккуратно выписываются и современные аргументы атеистов против существования Бога на основании изобилия зла и страданий в мире вместе с основными ответами теистов, и актуальные модели теодицеи вместе с контраргументами против них и контраргументами на контраргументы. Разумеется, автор предлагает и собственное структурирование узловых пунктов дискуссии наряду с их оценками.

---

[62] Там же, с. 96.

[63] Там же, с. 99.

Так, знаменитый программный логический аргумент против существования Бога, предложенный в 1955 году Джоном Макки в статье «Бог и всемогущество»[64], Мейстер «записывает» следующим образом:

(1) Всеблагое Существо всегда устраняет зло, насколько для него возможно;

(2) для Существа всемогущего и всеведущего нет ограничений в этом;

(3) следовательно (исходя из (1) и (2)), такое Существо устраняет зло полностью;

(4) зло не устранено полностью;

(5) следовательно, (исходя из (3) и (4)) Существа всеблагого, всемогущего и всеведущего не существует.

Основной контраргумент теистов обращен на посылку (1), содержащую в себе неправильное представление о всемогуществе как «могущем» выключать из игры свободную волю разумных тварных существ, способную в том числе и к злоупотреблению своей свободой. А «предложение» от Макки Богу творить только такие свободные существа, которые не могут злоупотреблять ею, было корректно интерпретировано Плантингой как требование к Нему делать то, что невозможно, поскольку внутренне противоречиво[65]. Эта контраргументация теистов оказалась достаточной, чтобы сдвинуть атеистов с «сильного утверждения» о том, что теизм *необходимо* ложен, к «более сдержанному»[66] — что он *скорее всего* ложен.

Таким образом и появился на свет так называемый эвиденциалистский аргумент от зла, который его создатель, Уильям Роу, в первой его версии (1979) сформулировал как:

(1) есть примеры тяжких и бессмысленных (gratuitous) страданий (таких, например, как мучительная агония забытого

---

[64] Статья многократно перепечатывалась во многих тематических сборниках по злу и антологиях по философии религии. См., к примеру: [Mackie, 1996, p. 333–344].

[65] См. раздел «Бог, зло и метафизика свободы» в монографии [Plantinga, 1974, p. 164–196].

[66] Meister, 2010, p. 155.

оленёнка, привязанного к дереву в горящем лесу), которые всемогущее и всеведущее Существо могло бы предотвратить без потерь через это каких-либо бóльших благ и без допущения каких-либо бóльших, чем они, зол;

(2) Существо же всеблагое и предотвратило бы их при этих условиях;

(3) следовательно, Существа всемогущего, всеведущего и всеблагого не существует[67].

Некоторые теисты проблематизировали посылку (2), но большинство, как обобщает Мейстер, посылку (1), при этом некоторые прямо настаивали на том, что она ложна, другие — что мы не можем быть уверены в ее истинности. Те, что пошли вторым путем, и обозначаются обычно как скептические теисты. Один из них, Стивен Выкстра, раньше других вступивший в полемику с Роу, предложил отнести его аргумент к классу аргументов от невидимости (noseeum argumernts)[68] — в данном случае возможного большего блага или предотвращения большего зла. Другой, Уильям Олстон, в ответ на пример Роу предложил свою аналогию: если новичок в шахматах не понимает, почему гроссмейстер (например Каспаров) делает те или иные «неразумные» ходы, то это, наверное, свидетельствует все-таки скорее о познавательных возможностях новичка[69]. В ответ на это Роу возражал, что скептические теисты разрывают все-таки слишком глубокий ров между знаниями Бога и людей, а Пол Дрепер разработал новую версию эвиденциального аргумента от зла, суть которого в том, что при нынешнем распределении благ и страданий в мире (прежде всего биологическом) теизму следует предпочесть гипотезу безразличия (для сверхъестественных существ, если таковые существуют, или для природы, которая уж точно существует) к этим распределениям, поскольку

---

[67] Статья Роу впоследствии многократно перепечатывалась, например: [Rowe, 1999].

[68] Он произвел это название от обозначения насекомых-невидимок в американском регионе Среднего Запада (Великие Озера), которые больно жалят, будучи незамеченными. См.: [Wykstra, 1986, p. 126].

[69] Alston, 1986, p. 311–312.

баланс страданий перевешивает. Контрвозражение Питера ван Инвагена состоит в том, что в любом возможном мире со степенью сложности, примерно равной сложности нашего мира, этот баланс был бы примерно таким, как в нашем мире, и при допущении «гипотезы теизма», но главное в том (это снова позиция скептического теизма), что наши когнитивные возможности недостаточны для самого установления подобных балансов[70].

Что же касается положительных теодицей, то Мейстер выделяет среди них три. Ту, которую мы обозначили выше как (3), он описывает как «Августиновскую теодицею от свободы воли», считая, что именно бл. Августин ее наиболее четко тематизировал в формате традиционного христианского учения о первородном грехе и его последствиях (однако он по существу не отделяет ее и от другой — привативной концепции зла (privatio boni), которую мы обозначили как (1)). Отмечая ее стабильность и преимущества, которые она предлагает в облегчении ответственности Бога за происходящее в мире, Мейстер отмечает, что в последнее время она подвергается критике вследствие вопросов, которые оставляет открытыми: например, не мог ли Бог переустроить события таким образом, чтобы, скажем, предотвратить колоссальные потери населения средневековой Европы от «черной смерти» или геноцид кхмерского народа при режиме Пол Пота? Другие возражения касаются «научной критики» самого учения о грехопадении исходя из учения об эволюции, которое не допускает существования первых людей на уровне предполагаемой данной теодицеей степени моральной зрелости. Ответы на вопросы первого рода, которые предлагает, например, Ричард Суинберн, состоят в том, что не только свобода воли имеет великую ценность, но даже и последствия злоупотребления ею, ибо иначе Бог попытался бы их предотвратить (с другой стороны, он, в духе скептического теизма, задается вопросом, дано ли нам знать о тех больших благах, которые были следствиями этих зол). Эта теодицея имеет, по мнению Мейстера, шансы на «выживание» и при допущении таких гипотез, как возможность влияния высших, чем люди, духовных существ

[70] Meister, 2010, p. 159.

(падшие ангелы) на события в земном мире (для объяснения некоторых проявлений «физического зла»), а также допустимость отсутствия неразрешимого противоречия между естественным ходом эволюции и тем, что Бог мог избрать «раннюю пару морально ответственных гуманоидов», поместив их в условия, не сильно отличающиеся от тех, которые соответствуют описанию Эдема в Библии[71].

И всё же Мейстер считает, что «теодицея Джона Хика от становления души» (soul-making), т. е. то, что соответствует по предложенной выше типологии модели (4), гораздо лучше вписывается в современную картину мира[72]. Согласно Хику, Бог создал не Эдем и не совершенных людей, но обычные разумные существа в условиях, преодоление которых и было поставлено перед ними в качестве изначальной задачи[73]. Возражения против этой теодицеи сводятся к тому, что даже если Бог и не поместил первых людей в рай, средства их «воспитания» в мировой истории нередко превосходили поставленные задачи, зачастую устраняя и самих «воспитуемых», проще говоря, оправданно ли для «становления душ» допущение появления Аушвица? Последовавший ответ Хика сводился преимущественно к тому, что самые страшные испытания имели следствием симпатию и сострадание к людям, которые составляют великое благо-в-себе и были бы невозможны без подобных обстоятельств (которые могли быть использованы Богом, хотя Он намеренно и не создавал

---

[71] Ibid., p. 162. В связи с падшими духами автор ссылается на поэта Альфреда Теннисона и Клайва Льюиса, в связи с эволюцией — ни на кого.

[72] То, что он приписывает эту теодицею Хику, свидетельствует о том, что он просто игнорирует тот факт, что ее «родословное дерево» никак не короче, чем у теодицеи (3), — см. выше.

[73] Hick, 1990, p. 45–46. Мейстер не считает нужным отметить, что Хик, пришедший постепенно к последовательнейшему антихристианству, еще будучи теистом-пресвитерианином (до своей разработки «теологии плюрализма») не особенно считался с христианскими догматами, полагая, что современному человеку — христианину — подобает решать, какие из них истинны, а какие ложны (так он «отодвинул» догмат о непорочном зачатии).

Аушвиц). Мейстер и сам додумывает эту теодицею, вводя в нее такие факторы, как «большее благо» для мира в целом и значительный учет в ней посмертной жизни людей, требующей подготовки в этой жизни[74].

Еще большее понимание у Мейстера встречают некоторые современные версии теодицеи, так как он подчеркивает, что только Мэрилин Адамс решила ввести проблему зла в собственно христологический контекст. Выделяя среди всех человеческих страданий «ужасы» (horrendous evils), типа тех, с которыми столкнулись узники Аушвица и которые принуждают человека желать избавления от самой жизни, Адамс отмечает, что христиане не обязаны представлять только такие обоснования зла, которые доступны и нехристианам. Каковы бы ни были «ужасы», они конечны, и «если Божественная Благость бесконечна, если бесконечное отношение с ней есть [ни с чем] не соизмеримое благо для сотворенных личностей, то мы в достаточной мере идентифицировали великое благо для того, чтобы в каждом случае победить ужасы»[75]. Участие в страданиях здесь мыслится как участие в Христовых Страстях, поскольку Бог Сам, через воплощение, становится причастным этим же «ужасам». Мейстер ссылается и на великих мистиков, которым было дано это знание: Юлиана Нориджская (1342–1416) писала, что Бог благодарил ее за страдания, особенно в юности[76]. Но он ссылается также на аналогичные идеи современного теолога Джона Стаккхауса и на текст, значительно более древний, согласно которому *кратковременное легкое страдание наше производит в преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, а на невидимое...* (2 Кор 4: 17–18).

---

[74] Meister, 2010, p. 164.

[75] Adams, 1999, p. 82–83. Еще раньше она писала, что близость к Богу настолько перевешивает все прочие отношения людей со всем тварным (отношения как благие, так и дурные), что может придать смысл даже «ужасам». При этом она не считает конструктивным вести по этому вопросу диалог с теми, кому сама эта близость ни о чем не говорит [Adams, 1989, p. 309–310].

[76] Meister, 2010, p. 166.

Завершает Мейстер свое сочинение рассуждением о том, что с проблемой зла сталкиваются не только теисты, но и люди всех мировоззрений (атеист, пантеист, даос и т. д.), и теист здесь находится в положении отнюдь не худшем. В отличие от атеиста он может видеть, что если зло существует, то существуют и объективные моральные ценности, а если есть и они, то они должны иметь некий базис — «некоторое метафизическое основание», которым атеист располагать не может, так как в его мире нет места для благости и мира и тем более его Создателя. Для теиста же зло — аберрация, предполагающая наличие того, от чего оно «аберрирует». Поэтому положение того, кто предстоит временному молчанию Бога, отличается от того, кто слышит лишь вечное молчание вселенной[77].

Если говорить о публикациях в сборниках по философской теологии о проблеме зла как о некоем целом, то большие главы в «Оксфордском руководстве» можно считать лишь расширением и уточнением тех позиций, которые были систематизированы в обзоре Мейстера. Появление в нем «Проблемы зла» уже не раз упомянутого Дрепера обусловливается понятным желанием составителей представить «объективную панораму» взглядов, но в меньшей степени очевидно, почему ему в этом контексте отдано преимущество хотя бы перед тем же Роу, который был значительно «первичнее» его (см. выше) и ко времени составления антологии еще вполне здравствовал. Автор обстоятельно ссылается на свои предыдущие публикации, начиная с программной статьи, вышедшей двадцать лет назад[78]. Статья посвящена желанию (его и его соратников) во что бы то ни стало обосновать несуществование Бога. Он даже знает, что есть хороший ответ на аргументацию Плантинги, только почему-то «не раскрывает карты»[79]. Однако в любом случае

---

[77] Ibid, p. 168–169. Конец главы возвращает к ее началу — цитате из романа японского писателя Сюсаку Эндо «Молчание», где японские христиане XVI века не слышат Бога («со сложенными руками») во время религиозных гонений на них.

[78] См.: [Draper, 1989].

[79] Дрепер, 2013, с. 499.

значительно более эффективен вероятностный аргумент, который он называет байесианским — скорее всего, для уравновешивания теистического эвиденциализма, который в лице его ведущего представителя, Суинберна, широко использует теорему Байеса, одну из базовых в теории вероятности. Здесь Дрепер подтверждает свою изначальную идею, согласно которой «ни природа, ни условия, в которых живут на земле разумные существа, не есть результаты действий благих или злых нечеловеческих личностей» и эту «гипотезу индифферентности» через вероятностные аргументы следует считать более вероятной, чем гипотезу теизма[80].

Несмотря на некоторые расхождения, данная концепция имеет много общего с той, которую озвучил один из персонажей юмовских «Диалогов о естественной религии» (1779) Филон, предложивший последовательную систему анти-теодицеи[81]. В пользу «гипотезы индифферентности» в сравнении с теистической свидетельствует прежде всего то, что у нас достаточно фактов о «биологически неуместных» боли и удовольствиях (о которых, кстати, также писал в том же диалоге Юм). Другой «перевес» достигается при наблюдении того, что страдания могут не только закалять характеры, но и разрушать их[82]. Доводы скептического теиста относительно возможного наличия у Бога неизвестных нам оснований допускать страдания уравновешиваются, с точки зрения Дрепера, возможностью допустить

---

[80] Дрепер, 2013, с. 512.

[81] Ср. итоговое рассуждение Филона (диалог XI): «Можно образовать *четыре* гипотезы относительно первых причин вселенной: *что* они обладают совершенной благостью, *что* им присуща безусловная недоброжелательность, *что* они противоположны друг другу и обладают как доброжелательностью, так и недоброжелательностью, *что* (курсив Юма. — *В. Ш.*) они не обладают ни тем ни другим. Смешанные явления никоим образом не могут доказать двух первых несмешанных принципов, а единообразие и постоянство общих законов, по-видимому, противоречат третьему принципу. Итак, четвертый принцип представляется гораздо более вероятным, чем все остальные» [Юм, 1996, т. 2, с. 465].

[82] Дрепер, 2013, с. 513–514.

у Него неизвестные нам основания предотвращать их. Имеется у гипотезы безразличия и общеметафизическое преимущество перед теистической: она более осторожна, поскольку совместима как с «метафизическим натурализмом», так и с «множеством гипотез, допускающих сверхъестественное», тогда как теизм допускает всего одну «опцию»[83].

Глава Майкла Мюррея «Теодицея» обращает на себя внимание тем, что в ней предлагается нестандартная классификация теодицей и теистическое объяснение страданий животных, для которого, с точки зрения Роу, Дрепера и др., возможностей фактически нет. Он предлагает делить их на доступную самому простому религиозному сознанию *теодицею от наказания* (присутствие зла объясняется — христианами, иудеями, мусульманами и некоторыми индуистами — тем, что оно есть результат божественного наказания за проступки), которое может служить реабилитации грешника, устрашению, социальной справедливости и, наконец, возмездию[84]; *теодицею от естественных последствий* (справедливое допущение, чтобы недолжные поступки имели соответствующие результаты[85]); *теодицею от свободной воли* (допущение различных ее проявлений, отсутствие которых — чего атеисты часто требуют от Бога — сделало бы свободные разумные существа чем-то вроде детей, постоянно живущих в манеже, а весь мир «манежным»[86]); *теодицею от естественного закона* (необходимость установления законов физического мира, которые могут иметь нежелательные последствия, а преодоление которых ввергло бы нас в мир хаоса[87]); *теодицею от становления личности* (ту самую, которую связывают со св. Иринеем Лионским после Хика, но прежде всего с самим Хиком[88] — обеспечение среды для самосовершенствования людей).

---

[83] Там же, с. 515–516.

[84] Мюррей, 2013, с. 537–539. В связи с последним пунктом дается ссылка на: Aquin. ST I q. 49, a. 2.

[85] Там же, с. 539–540.

[86] Там же, с. 544.

[87] Там же, с. 546.

[88] Там же, с. 549.

Что же касается страдания животных, на которое сделал ставку Роу (см. выше), то Мюррей, занимавшийся этим вопросом специально[89], допускает для них несколько объяснений. Во-первых, в западном теизме издавна предполагается возможность воздействия демонических существ на ход эволюции таким образом, чтобы доставлять боль и страдания животным. Во-вторых, не только Декарт, но и современные философы считают вполне правдоподобным, что для полного ощущения (и осознания) страданий (какое есть у людей) требуется наличие «продвинутых ментальных способностей», но неочевидно, что животные ими наделены. В-третьих, установлено, что только «квалитативно неприятные» сигналы организмам (а болевые среди них первые) могут заставлять их действовать так, чтобы избежать вредоносных действий окружающей среды. Наконец, некоторые «теодицисты» полагают, что становление человеческого вида (как способного к полноценным психическим реакциям на мир) по законам эволюции предполагало появление организмов, также приближающихся к человеческой сенсорности. Мюррей, кажется, не в восторге от идеи, что Богу обязательно требовались такие предшественники человека для создания последнего, а также от рассмотрения животных как «побочных продуктов» общего процесса, но он допускает и этот путь объяснения страданий в мире[90]. Что же касается скептического теизма, то Мюррей, признавая недостаточность его объяснительных возможностей и тот факт, что он способствует скептическому отношению к самим теодицеям, полагает всё же, что они с ним не несовместимы, так как теисты вполне могут считать, что они знают определенные (пусть и не все) реальные мотивы Бога при допущении зла[91].

А слово в защиту скептического теизма Т. Флинт и М. Рей предоставили его наиболее «профессиональному» современному спикеру Майклу Бергману. Самую простую запись этой

---

[89] Этой теме посвящена даже отдельная монография: [Murray, 2008].

[90] Мюррей, 2013, с. 551–552.

[91] Там же, с. 529–530.

доктрины, которую можно предложить и студентам, он представил — «от противного» — в виде уже знакомого нам атеистического умозаключения:

(1) существует такое зло, для которого люди не могут подобрать оснований, оправдывающих допущение его Богом;

(2) поэтому, вероятно, таких оснований и не существует;

(3) если бы Бог существовал, Он не допустил бы этого зла при отсутствии оснований для него;

(4) следовательно, Бог, по всей вероятности, не существует.

Разумный студент усомнился бы, вероятно, в законности перехода от (1) к (2), и в этом сомнении заключается и позиция скептического теизма[92]. Бергман отмечает, что сам термин *скептический теизм* иногда вызывает «скепсис», отмечая и то, что, по свидетельству Дрепера, именно последний ввел его в оборот в 1996 году в полемических целях. Претензия к термину его критиков состоит в том, что для того чтобы возражать атеистам так, как это делают те, кого считают скептическими теистами, вовсе не обязательно быть теистами. Бергер согласен с этим, но не с тем, что теистический компонент здесь «растворяется» — скорее, речь идет о наших знаниях о Боге, существование Которого признают все традиционные монотеисты, скептические теисты в том числе[93].

А для того чтобы в точности представить объем скептического в этом словосочетании, он предлагает его «запись» в виде трех пропозиций:

(1) у нас нет серьезных оснований считать, что известные нам возможные блага репрезентируют все возможные блага;

(2) у нас нет серьезных оснований считать, что известное нам возможное зло репрезентирует всё возможное зло;

(3) у нас нет серьезных оснований считать, что известные нам возможные отношения зависимости между возможными благами и допущением возможных зол репрезентируют все возможные из этих зависимостей[94].

---

[92] Бергман, 2013, с. 557.

[93] Там же, с. 558.

[94] Там же, с. 559–560.

Вся статья-глава посвящена вначале «разжевыванию» законности данных пропозиций (к которым добавляется еще четвертая, «маловнятная») и защите данной доктрины от атеистов, с одной стороны, и более решительных теистов — с другой. Среди последних Бергман выделяет Ричарда Суинберна, который продолжительно полемизирует со скептическими теистами, указывая на достаточно простой момент: если мы не можем помыслить основания, оправдывающие допущение Богом ужасающих зол[95], то, при прочих равных условиях, это дает нам право заключить, что такого основания не существует[96], т.е. что данная позиция ничего по существу противопоставить атеистам не может, и того же мнения придерживается и такой авторитет, как Уильям Хаскер[97]. Бергман считает такую оценку неприемлемой, так как скептический теист стремится только к тому, чтобы не перескакивать к необоснованным домыслам о причинах допущения зла или об их отсутствии.

§ 3. Ад и рай

Теистическому Богу, однако, предъявлялись и теперь особенно часто предъявляются обвинения не только за то, что Он допускает стихийные бедствия и «моральные ужасы» в настоящей жизни, но и за обещания мучений для некоторых людей и после смерти, притом не временных, но вечных. Поэтому эсхатологическая проблематика для теистов, отстаивающих основоположения своей веры, вполне может рассматриваться как естественное продолжение «теодицистской». Отличие от «обычной теодицеи» состоит прежде всего в том, что в данном случае требуется примирение представлений «естественного разума» уже не с эмпирическими фактами, но со свидетельствами наиболее

[95] Приводится второй пример Роу, использованный им много позже (из детройтской криминальной хроники) наряду с Бэмби в лесном пожаре (см. выше). Речь идет о сообщении в одной газете о том, что один наркоман вначале избил пятилетнюю дочку своей любовницы, затем изнасиловал и, наконец, задушил [Rowe, 1996, p. 264].

[96] Бергман, 2013, с. 575, 577.

[97] Там же, с. 590.

авторитетных сакральных текстов и их канонизированными интерпретациями.

В самом деле, основополагающие христианские тексты не оставляют сомнения в том, что Бог любви гарантирует, притом гораздо четче, чем «Бог закона», вечные муки нераскаянным грешникам как прямые следствия их земного образа жизни. Так, в притче о Страшном суде однозначно говорится о проявляющих постоянное деятельное сострадание к обделенным и страждущим и не использующих в противоположность им все постоянно предоставляемые им Богом возможности для этого, что, соответственно, *пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную* (Мф 25: 46), и это только подтверждение сказанного еще ранее, до обоснования приговора: *идите от Меня, проклятые, в огнь вечный, уготованный диаволу и ангелам его* (Мф 25: 41), симметрично сказанному первым: *приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира* (Мф 25: 34). В другой евангельской притче — о богатом и Лазаре, жестокосердному богачу, равнодушно наблюдавшему страдания бедняка, на его просьбу к Аврааму прислать к нему в ад второго (удостоившегося за терпение небесных благ) для утешения, следует ответ, что *между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят* (Лк 16: 26). Еще в одной эсхатологической притче — о пшенице и плевелах, о сынах Царства и сынах лукавого говорится, что Сын Человеческий при конце времен пошлет ангелов, которые соберут всех творивших соблазны и беззакония *и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов*, и не только это, но что с этим «ввержением» их каким-то образом будет связано и блаженство праведников: *тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их. Кто имеет уши слышать, да слышит!* (Мф 13: 42–43).

Эти и другие пассажи Писания истолковывались в буквальном смысле и западными, и восточными экзегетами. Например, Епифаний Латинский[98] в толковании на притчу о Страшном

[98] Епифаний Латинянин — малоизвестный автор, епископ V–VI веков, автор комментариев к новозаветным текстам.

суде констатировал: «...и всё это вечно — для грешников вечная мука, для праведников вечная жизнь»[99]. А Феофилакт Болгарский использует ту же притчу даже для устранения какого-либо «эсхатологического гуманизма»: «Как святые имеют непрестающую радость, так грешники — непрестающее мучение; хотя Ориген и пустословит, говоря, что будто бы есть конец наказанию... но эта басня ясно обличается здесь, в словах Господа». Что же касается самого содержания этих вечных мук, то они мыслятся им не как физические, а как духовные — отлучение от Бога и невозможность участвовать ни в каких благах (тогда как в этой жизни это участие в какой-то мере еще возможно)[100]. Согласно этому отвергаемому учению Оригена, вечные мучения нераскаянных грешников противоречат Божественному милосердию, но также и метафизике — поскольку зло несубстанциально, оно должно быть склонно к саморазрушению. Он же ссылался и на некоторые новозаветные тексты, прежде всего на стих о том, что *будет Бог всё во всем* (1 Кор 15: 28), истолкование которого и привело его к тому, что получило название концепции апокатастасиса (ἀποκατάστασις τῶν πάντων — «всеобщее восстановление»)[101], из которого нельзя исключить и падших ангелов, поскольку искупительной силе Креста и любви Христовой до конца не может противиться никто[102]. Идея Оригена получает продолжение у его последователя во многих богословских вопросах, свт. Григория Нисского, который также считал, что сила Добра настолько превосходит зло, что последнее не может без конца противиться первому и что великие плоды Боговоплощения должны иметь «врачующие последствия» не только для всех людей, но и для самого «изобретателя зла»[103].

Но в целом апокатастасис был все-таки отвергнут. Бл. Августин иронично называл оригенистов «милостивцами», а самого

---

[99] Библейские комментарии, 2007, с. 292.
[100] Феофилакт Болгарский, т. 1, с. 292–293.
[101] Orig. De pinc. III. 6.3, 5.
[102] Orig. Ep. Ad Rom. V. 10.
[103] Greg. Nys. De hom. opif. 21; Or. Catech. 26.

Оригена — наибольшим из всех[104], однако ему была близка идея о том, что «очистительный огнь» может отчасти исправить после смерти тех, кто жил не так, как подобает, но всё же не попал под вердикт о тех, кто *Царства Божия не наследует* (1 Кор 6: 10) — идея, которая позднее легла в основание католического догмата о чистилище[105]. Поскольку же апокатастасис отвергался не только католиками (неоднократно и на церковных соборах, в последний раз на I Ватиканском), но и протестантами, некоторые из последних предложили в XIX веке другую «гуманистическую гипотезу», получившую название аннигиляционизма, т. е. идею о том, что Бог может избавить нераскаянных грешников от вечных мучений путем прекращения в отдаленном будущем самого их существования (иногда различаются несколько разновидностей данного учения). Однако со второй половины XX века апокатастасис переживает своего рода возрождение, во многом обязанное тому, что этические и умозрительные соображения в современном западном христианстве имеют большее значение, чем авторитет Писания и Предания.

Джерри Уоллс, очень авторитетный протестантский специалист по эсхатологии (принимающий между тем католическое учение о чистилище), ссылаясь на статью в авторитетной газете U.S. News and World Report (1991. 25.03), утверждает, что сегодня мы наблюдаем возрождение темы ада в американской теологии[106]. Возможно, это и так. Однако в антологиях по философской теологии это отражено по крайней мере недостаточно. В тех двух, где эсхатологии вообще уделяется место, она представлена его же обзорно-аналитическими статьями (слово, например, не предоставляется не менее авторитетному «эсхатологисту» Джонатану Квенвигу, не говоря уже о других[107]). Фактически, однако, речь идет об одной экспозиции материала в двух редакциях — более сжатой и более детальной (при этом

---

[104] Aug. De civ. Dei. XXI.17.

[105] См., к примеру: Aug. Enchr. 69.

[106] Walls, 2010, p. 239.

[107] Солидные статьи издавали, например, Мэрилин Адамс, Ричард Суинберн, Элеонора Стамп, монографию — Чарльз Сеймур.

от автора не потребовали даже изменить название). Начать целесообразно с первой, включенной в «Кембриджский сопроводитель по христианской философской теологии» и более «собранно» изложенной, хотя опубликована она была годом позже, чем вторая.

Уоллс трактует проблему ада как «самую суровую часть» общей проблемы зла, а современную рефлексию — как попытку решить, что делать с «традиционной концепцией». Но для этого следует реконструировать ее основные составляющие, которые можно записать следующим образом:

(1) некоторые лица никогда не покаются в своих грехах и не воспримут божественную благодать, а потому никогда и не спасутся;

(2) нераскаянные грешники предназначаются для ада — «места» наивысшего страдания (misery) как справедливого наказания за грехи;

(3) из ада нет исхода — ни через покаяние, ни через самоубийство или погибель[108].

Пункт (2) является решающим. Традиционные теологи различали два рода адских страданий — страдания духовные (the pain of loss) и страдания физические (the pain of sense). Сочетания тех и других, вкупе с самой вечностью этих страданий, и делают ад настолько устрашающей возможностью, которую трудно даже помыслить. В представлении о «предназначении» адских мук мнения разнятся. Традиционные теологи, такие как Августин, Ансельм, Фома, Эдвардс, мыслили в рамках категории ретрибуции, полагая, что даже конечные деяния достаточны для справедливого бесконечного воздаяния, если они являются проступками против Бесконечного Существа. Но теологи современные сомневаются в том, что при таком соотношении конечного с бесконечным речь идет о справедливости, а потому выдвигают «возражение от пропорций» (the proportionality objection)[109]. К ним относятся Джонатан Квенвиг, Чарльз Сеймур и Мэрилин Адамс. Поэтому в качестве альтернативы «модели наказания»

[108] Walls, 2010, p. 239–240.

[109] Ibid, p. 240.

некоторые выдвигают «модель либертарианизма», сообразно с которой вечные муки обусловлены реализацией свободной воли, которой Бог не противится. К ним относятся и Уоллс, и Суинберн. Закономерно, что при этой трактовке «страдания потери» должны превосходить «страдания ощущений». Квенвиг предлагает в том же формате «исходящую концепцию ада» (the issuant conception of hell), имея в виду, что адские страдания исходят из той же божественной любви, которую можно принимать и можно отвергать[110]. Сеймур сохраняет как бы баланс двух видов страдания для находящихся в аду, но считает, что нераскаянных грешников держит в аду желание грешить и враждовать с Богом, а потому если бы они от этого желания отошли, то могли бы и «выйти» из ада[111].

Что же касается пункта (3), то и Квенвиг, и Сеймур, и Уоллс его отвергают. Первый из них допускает определенный аннигиляционизм (см. выше), второй и третий — что и в аду есть возможность для покаяния (и стяжания благодати), которая открыта для всех, кроме тех, кто активно ей противится[112].

Очевидно, что последовательно либертарианская концепция несовместима с апокатастасисом, который Уоллс обозначает как «универсализм» (вследствие того, что конечное спасение здесь мыслится как всеобщее), и потому вторая часть главы посвящена полемике с этой (как мы знаем, модной теперь) доктриной. Он упоминает, что «универсалистские мотивы» присутствовали уже в известной монографии Джона Хика «Зло и Бог любви» (почему-то не упоминает первоисточник — Оригена), который

---

[110] Kvanvig, 1999, p. 565–566. Квенвиг видит основную ошибку традиционной эсхатологии в том, что в ней неравномерно распределяются божественные приоритеты, так как считается, что ад учрежден во имя исполнения справедливости, а рай — из любви, но такие «двойные стандарты» противоречат здравому рассуждению [Ibid., p. 567]. О том, что существование ада вполне совместимо с божественной любовью и благостью, он писал и в своей монографии, посвященной этому вопросу: [Kvanvig, 1993, p. 23].

[111] С критикой этого «суперлибертарианизма» выступил недавно Кеннет Химма.

[112] Автор ссылается на свою монографию: [Walls, 1992, p. 83–105].

считал, что данная концепция может иметь статус «практической достоверности» (practical certainty), но не решался сделать из нее догматические выводы, поскольку будущие состояния разумных существ не могут быть известны заранее (даже Богу)[113]. Рассматривает Уоллс и возражение Мэрилин Адамс против либератарианизма в связи с тем, что в нем недооценивается «масштаб разрыва» между Богом и человеком и аналогия здесь не между взрослым и подростком, а между взрослым и грудным младенцем, а потому принуждение Богом тварной личности к покаянию не больше нарушает его достоинство, чем смена матерью памперсов — достоинство грудничка[114]. В ответ Уоллс предлагает все-таки больше опираться на Библию, где речь идет об отношении не матери и младенца, а супругов, со всеми объяснительными последствиями этой метафоры[115]. В противоположность Адамс Томас Тэлбот считает, что Бог неизбежно должен обратить каждого к спасению, не нарушая ничьей свободы (без принуждения), но просто создавая такие условия в аду как временном месте испытания, что никому не захочется там долее оставаться[116] (не забудем, что сейчас у многих принято считать, что ад — это нечто вроде гранд-отеля, откуда попавшие туда могут «выписываться» по собственному желанию — см. выше).

Позиция Тэлбота, по мнению Уоллса, противоречива, так как он предлагает «добровольно-принудительное» спасение через такие «условия пребывания», от которых каждому захочется избавиться. Хотя Тэлбот в полемике с тем же Уоллсом скорректировал свои понятия «насильно наложенного наказания» и «непереносимого страдания», в его теории остается одно весьма узкое место: «непереносимые страдания» (как можно видеть из аналогий и в этой жизни) никак не гарантируют исправление, которое необходимо для спасения, но вполне могут озлобить личность против Того, Кто их дозволяет, побуждая к дальнейшему сопротивлению Ему и таким образом ко всё большему

[113] Hick, 1966, p. 343.
[114] Adams, 1999, p. 157.
[115] Walls, 2010, p. 243.
[116] См.: [Talbott, 2001].

отдалению от Него[117]. Потому у Тэлбота нет выхода из дилеммы: или признать возможность насильственного спасения, чего он не хочет (критикует же он новозаветные тексты за допущение в них «насильственной трактовки» ада) или допустить различные сценарии со свободой, которые устраняют «универсализм». Третьего не дано.

Рай значительно реже становится объектом теистических дискуссий. Любопытно, однако, что и здесь иногда ставится вопрос о «фактуре» той свободы, которую могут иметь души в этом блаженном состоянии. Дж. Сеннет (последователь Плантинги) оберегает то, что он называет «дилеммой небесной свободы» компромиссным способом: с одной стороны, правомерно принять традиционный взгляд, в соответствии с которым в этом состоянии никто уже не может грешить, с другой — и там должна сохраняться свобода выбора (которая не может же исчезнуть, если она есть), а потому данную свободу следует мыслить все-таки как компатибилистскую (см. гл. 4, § 2). Уоллс и здесь не хочет уступить ни пяди либератрианизма.

Что же касается возражений против небесного блаженства, то первое из них, восходящее еще к Шлейермахеру (как, отмечу, и очень много другое в истории мысли), касается вопроса, совместимо ли оно со знанием мучений тех, кто находится совсем в другом состоянии. На это возражение есть несколько ответов, но Уоллсу, кажется, больше всего нравится тот, который предложил К.-С. Льюис в «Расторжении брака»: праведники едва ли должны позволять грешникам шантажировать небо и портить то блаженство для других, которое они добровольно отвергли для себя[118]. Он также считает нужным отвечать

---

[117] Walls, 2010, p. 247–248.

[118] В конце этого произведения протагонист спрашивает Учителя, не должны ли обретшие посмертное блаженство в обители Св. Троицы страдать из-за того, что есть те, которые себя его лишили, и слышит в ответ: «Люди, не ведающие любви и замкнутые в самих себе, хотели бы, чтобы им дали шантажировать других. Чтобы, пока они не захотят стать счастливыми на их условиях, никто не знал бы радости. Чтобы последнее слово осталось за ними. Чтобы ад запрещал раю». А далее, когда не все сомнения вопрошающего были разрешены, продолжает:

на предположение, восходящее уже к Ницше, что сама история о рае (как и об аде) была использована иудейским племенем для самовозвышения и самоутверждения. Наконец, третье возражение, Бернарда Уильямса, которое Уоллс считает уже «постмодернистским», допускает, что в раю должно быть просто чудовищно скучно, так как туда с необходимостью должны перейти ощущения пустоты и неудовлетворенности из этой жизни (а потому лучше всего «уйти из жизни незадолго до бессмертия»). Ответ в том, чтобы обратиться к самому понятию Бога, и если оно когерентно, то «Бог есть экстазно блаженное существо, существующее от вечности и будущее существовать дальше. Если такой Бог существует, то разумно надеяться, что Он располагает креативной способностью разделить Свою вечную радость с нами, даже если наша способность концептуализировать это в нашем нынешнем состоянии несовершенна и в лучшем случае расплывчата»[119].

Среди деталей обсуждения проблемы, которые сохранились в версии для «Оксфордского руководства», но не попали в «Кембриджский сопроводитель», можно отметить упоминание Уоллсом аналогии, которую Майкл Мюррей приводит в критике «универсализма»: преступник, получивший очень большой срок, но совершающий новое преступление уже в тюрьме, помогает понять, что и в аду могут совершаться грехи, вызывающие продолжение наказаний[120]. Правда, Уоллс не замечает, что его «союзник» мыслит иными понятиями, нежели он, так как для либертарианистов ад мыслится как «место» не наказаний,

---

«Сынок, сынок, третьего не дано! Есть два решения: день настанет, когда горетворцы не смогут больше препятствовать радости, или они всегда, вовек будут разрушать радость, от которой отказались. Я знаю, очень благородно говорить, что не примешь спасения, если хоть одна душа останется во тьме внешней. Но не забудь о подвохе, иначе собака на сене станет тираном мироздания». При этом он предлагает различать жалость земную и небесную — первая «рассосется» в вечности, вторая останется, «но она не может отдать добро в рабство злу» [Льюис, 1998–2000, т. 8, с. 261].

[119] Walls, 2010, p. 251.

[120] Уоллс, 2013, с. 727.

а свободного самоотдаления от Бога. В очень размазанной полемике с Тэлботом (включающей его начальные позиции, критику Уоллса, ответ Тэлбота, новый ответ Уоллса[121]) любопытен как приводимый им пример, так и ответ автора. В качестве иллюстрации взят киносюжет: неуравновешенная женщина, с которой сошелся женатый человек, после того как он ее бросает, убивает его жену и ребенка, что, по Тэлботу, с неизбежностью должно привести человека к раскаянию за свои грехи (так и Бог может создать условия, в которых раскаяние, а потому и спасение становятся неизбежны). Уоллс парирует, что в самом этом сюжете нет ничего, демонстрирующего необходимость раскаяния (есть только возможность для него)[122]. Но здесь приводится и значительно более важный (и весьма серьезный, как представляется) аргумент Тэлбота, согласно которому, если «рукотворный» либертарианский ад есть дело одного только свободного выбора (как и пребывание в нем), то в нем мало чего собственно «адского», равно как и уличение его Уоллсом в явном противоречии в связи с тем, что «все личности можно повести *к свободному раскаянию* в недетерминистском смысле *под давлением* (курсив мой. — *В.Ш.*) насильственного наказания»[123]. Дополнительный аргумент приводится и против идеи «скучного рая»: сама эта идея «лучше всего свидетельствует о степени нашего отдаления от тех отношений с Богом, которые должны были бы иметь место», а альтернативная ей идея своевременного самоубийства — о степени слабости наших надежд на обретение счастья и осмысленного существования. Упоминает Уоллс и о тех суррогатах рая, которые предлагаются в настоящее время некоторыми секулярными философами и которые впечатляют больше своей бравадой, нежели убедительностью[124].

---

[121] Составители «Оксфордского руководства» нередко предоставляли своим авторам такого рода «рекреации», лелеющие их тщеславие, но, кажется, достаточно монотонные для читателя.

[122] Там же, с. 737–738.

[123] Там же, с. 734.

[124] Там же, с. 743.

Глава 6
ХРИСТИАНСКИЕ ДОГМАТЫ

Как было уже неоднократно акцентировано, специфический проект аналитической теологии, который совпадает с «философской теологией в узком смысле», соответствует третьему повороту «аналитического колеса дхармы» (см. гл. 1), обозначающему неограниченное обращение к тем предметам, которые всегда составляли, — а во второй схоластике это деление канонизировалось — домен не рациональной, но богооткровенной теологии (theologia revelata). Поэтому материалы, касающиеся топосов естественной теологии, в основных сборниках и антологиях по философской теологии имеют значение по сути лишь пролегоменов (иногда и практически редуцируемых) к этому основному предмету интереса. Эти сборники и антологии отражают тот факт, что каждый уважающий себя, если можно так выразиться, из современных «философских теологов» предлагает свои, чисто академические версии того, что веками решалось на церковных соборах и в писаниях тех церковных авторитетов, которые несли на себе бремя соборного учительства. Правда, они апеллируют и к Писанию, и к Преданию и не забывают иногда упомянуть о том, что эти материи составляют определенную тайну для тварного ума (по крайней мере в прижизненном существовании), но на деле речь идет о рациональных реконструкциях, при которых все «локусы» церковного авторитета используются лишь для подтверждения этих реконструкций и, что никак не менее важно, для опровержения конкурентов. Поскольку объем писаний по этим предметам очень велик и во многих из них повторяются одни и те же основания для поляризаций мнений, задача, решаемая в этой главе, не может быть иной, чем обозначение основных пунктов соответствующих дивергенций.

§ 1. Св. Троица

Здесь были полностью реализованы (и реализуются дальше) возможности поляризации, намеченной еще иезуитским патрологом и медиевистом Теодором де Реньоном (1831–1892) в его фундаментальном трехтомном компендиуме «Исследования по положительной тринитарной теологии» (1892–1898). Согласно Реньону, христианский Восток и Запад в поисках осмысления Божественного *три-единства* пошли в разных направлениях: если каппадокийцы отстаивали «социальную модель» — выводя понимание единой Божественной природы из различения трех Лиц, каждое из Которых ею обладало, то бл. Августин — «психологическую модель» исходя из единой Природы, в которой различались модальности отношений Лиц. Правда, некоторые патрологи (например Л. Айрес), считают, что Реньон дифференцировал не столько восточную и западную патристику, сколько единую патристику и единую схоластику, а другие (например М. Барнес) подвергали и подвергают эту дихотомию резкой критике. Однако она очень удобна для схематизации позиций, а это обеспечивает ей долгожительство, притом не только на Западе[1]. Схема и на самом деле весьма эвристична (независимо от того, в какой степени правомерно располагать тех или иных авторитетов по ту или другую сторону «триадологической баррикады»): ведь нет ничего третьего, кроме как, исходя из Лиц или из Сущности, приспосабливать ум к учению о триединстве.

---

[1] Так, например, один из самых ярких православных богословов XX века В. Н. Лосский пользовался этой дихотомией для апологии восточно-христианского подхода к догматике. Правда, он это различие не абсолютизировал: «И если латинские отцы выражали тайну Троицы, исходя из единой сущности, чтобы от нее прийти к Трем Лицам, а греческие отцы предпочитали в качестве отправной точки конкретное — Три Ипостаси — и в Них усматривали единую природу, тем не менее это был всегда один и тот же догмат о Святой Троице, который исповедовал до отделения Запада от Востока весь христианский мир» [Лосский, 2012, с. 74]. Эта же компаративная концепция нашла отклик также у прот. Сергия Булгакова и А. Ф. Лосева.

Проблемы начинаются тогда, когда всё меняется местами и само учение это приспосабливают к рассудочному уму (правда, те, кто это делают, этого и не замечают). В результате мы имеем дело с несколькими версиями одной и другой модели (выступающими в функции тезиса и антитезиса) и попытками предложить другие модели (в функции своего рода синтеза), в которых основные проблемные места этих моделей должны быть сняты. Основным проблемным местом у «социологистов» с точки зрения «психологистов» является неизбежная якобы угроза для них тритеизма (фактически политеизма), тогда как ахиллесова пята вторых, как ее видят первые, — невозможность преодоления модализма, т. е. очень древней ереси II–III веков, которая считала, что монотеизм в учении о Троице можно сохранить, рассматривая Лица лишь как контекстные функции единого Божества[2].

---

[2] Модализм (от *лат.* modus — «способ», «образ») — одно из двух направлений древнего монархианства (от *греч.* monarchia — «единоначалие») — теологии, противостоявшей церковному учению о Св. Троице. Суть модализма — редукция Лиц Св. Троицы до одного Лица. Учение это начал проповедовать в Малой Азии Ноэт (II–III века), который учил, что Христос есть Отец или, по-другому, что Они суть лишь два аспекта, «модуса» единого Божества. В Рим его идеи перенес Праксей, с которым полемизировал Тертуллиан, но окончательно доктрина была сформулирована североафриканским богословом (возможно пресвитером) Савеллием (сер. III века), который мыслил Бога в качестве «молчаливой Монады» («Сыноотец»), потребовавшей для своей «самореализации» в творении мира саморазвертывания в качестве Логоса, проявляющего себя в трех лицах-модусах, которые после выполнения своих миссий вновь вернутся в «молчащую Монаду». Несмотря на то что Савеллий артикулировал введение Св. Духа в божественную Триаду и, в отличие от «монархистов»-адопцианистов, признавал божественность Сына, савеллианство, в котором Природа полностью доминировала над Лицами, было дважды осуждено на поместных соборах 261 года (в Александрии, под председательством свт. Дионисия Александрийского) и 262 года (в Риме). О двух потоках монархианства и соответствующей литературе см.: [Давыденков, 2014, с. 155–159]. В средневековой схоластике рационалистический по своей природе модализм отстаивали некоторые видные теологи. Например, он достоверно присутствует у Петра Абеляра, который

Раньше других из «штатных философских теологов» на арену выступил уже хорошо нам знакомый Томас Моррис, который, критически рассматривая очень трогательную на мой взгляд статью Суинберна, где тот всерьез доказывал из одного разума, что Лиц должно быть никак не меньше и не больше трех (ради совершенства Их любви и поддержания должной субординации между Ними)[3], замечал, что многие христианские философы все-таки чувствуют себя неуютно с Богом как «сообществом» (society). Поэтому он считает предпочтительными «теории сингулярности» (singular theories), которые восходят к бл. Августину. Правда, с его точки зрения аналогии Августина применимы не столько к единому началу, сколько к трем[4], но можно пойти дальше и представить себе, что, подобно тому, как Богочеловек имел два центра сознания, из которых человеческий подчинялся божественному, так и у Св. Троицы могут быть три различных, хотя и согласуемых центра сознания, из которых высшим является сознание Отца (недаром же Сын признавал это[5]). Этот

практически отождествлял каждое из Лиц с «закрепленным» за Ним атрибутом. Так, в «Теологии высшего блага» (1118–1120) он писал: «Именем Отца, как мы уже сказали, означено Могущество, именем Сына — Мудрость, именем Св. Духа — благорасположение к тварям» [Абеляр, 2010, с. 266]. Абеляр, однако, опирался на бл. Августина, который в трактате «О Троице», по мнению А. Р. Фокина, «догматизировал» так называемый принцип апроприации — атрибуцию каждому из Трех Лиц специального предиката [Фокин, 2014, с. 568, 570, 668, 684]. Правда, Абеляр довел этот принцип до гетеродоксальности, поскольку, во-первых, Августин, в отличие от него, не считал, что соответствующие атрибуты «приватизированы» каждым из Лиц (они разделяются всеми, но каждому больше присущи «свои»), а во-вторых, у Абеляра достаточно много общего с древним ересиархом Евномием, так как он был близок к признанию того, что есть такие «имена», которые выражают саму Божественную Сущность.

[3] См.: [Swinburne, 1988].

[4] Morris, 1991d, p. 181. Этому противоречит то, что важнейшая августиновская аналогия «память–мышление–воля» применима только к одному человеку.

[5] Философ ссылается на: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк 13: 32).

высший центр сознания может совпадать и с центром, контролирующим всемогущество, так как иначе они могли бы вступить в противостояние друг с другом[6]. При этом Моррис не заметил, что, избавившись от угрозы «политеизма», он фактически принял субординатизм — догматический перекос не менее древний, чем модализм[7].

Правда, в монографии по философской теологии Моррис не воспроизвел еще свою аналогию между Триединым Богом и человеком в состоянии диссоциативного расстройства личности (multiple personality disorder), когда у одного лица параллельно функционирует несколько центров сознания[8]. Несомненно, аналогия такого рода недавно побудила и Трентона Меррикса к его «креативной объяснительной модели» — с людьми, которым в медицинских целях делается коммисуротомия, а именно хирургическое рассечение связки нервов, позволяющее двум полушариям мозга взаимодействовать таким образом, что пациенты чувствуют различные и независимые друг от друга потоки мыслей[9].

Значительно более эстетичную и даже художественную наглядную модель предлагает Брайан Лефтоу — безусловно лидирующий в настоящее время теоретик аналитической триадологии — в статье «Латинская Триада», которая была опубликована сразу в двух антологиях по философской

---

[6] Morris, 1999d, p. 182–183.

[7] От *лат.* subordinatio — «онтологическое подчинение» (Логоса и(ли) Духа Отцу). Так может быть охарактеризована христология первых христианских апологетов, среди которых следует выделить св. Иустина Мученика († 166), Афинагора Афинского († ок. 190), св. Феофила Антиохийского († ок. 183–185). Н. И. Сагарда приводит никак не устаревшие солидные текстовые обоснования того, что их двойственные формулировки по поводу онтологического статуса Логоса позволяют предположить, что они мыслят Его то как Лицо, отличное от Отца, то просто как силу, ум и даже средство, используемое Отцом для общения с творением. См. подробнее: [Сагарда, 2004, с. 357–360].

[8] В монографии: «Логика Бога воплощенного» (1986): [Murray, Rea, 2012] (дата обращения 10.04.2017).

[9] См.: [Merricks, 2006].

теологии — и в «Оксфордских чтениях» М. Рея и в антологии О. Криспа. Эта аналогия, имеющая отправной точкой «единственность Бога», позволяет сравнить Св. Троицу с путешественником во времени, который появляется и в трех разных местах. Это подобно тому, как некая танцовщица Джейн в кордебалете из группы «Роккетс» уже на сцене обнаруживает, что две ее ближайшие партнерши отсутствуют. Она танцует свою партию, а затем заходит в машину времени так, что может оказаться на сцене сама с собой и станцевать за партнерш также партии справа и слева от нее. А это как раз то, что и нужно Лефтоу: в этой части танцевальной группы присутствует и некая троичность и одновременно только одна сущность — сама Джейн[10]. Остальная часть статьи посвящена приведению данной модели в соответствие с триадологией Аквината, который, по суждению Лефтоу, исходил из определенных актов и событий во внутренней жизни Бога (подобно тому, как и выступление является актом/событием в жизни Джейн) — самопонимание, внутреннее выражение, «отцовство», отношение родства. Потому Фома движется от событий к релятивным свойствам (relational properties), конституирующим особые свойства Лиц, и только уже потом — к Лицам, и на самом деле эти личные свойства экземплифируются так же, как и акты. А потому то, что отличает Бога-Отца от Бога-Сына, — это только те действия, которые Он осуществляет. «Лица суть просто Бог в определенных актах — определенных событиях — в Своей внутренней жизни»[11].

При этом оксфордский профессор, убежденный в том, что «социологистам» никак не уйти от подозрения в политеизме, уделяет пристальное внимание опровержению упреков «психологистов» в модализме. Делает он это очень простым способом: выписывает из теологических словарей определения модализма, а затем убеждает читателя в том, что отстаиваемый им тринитаризм на это непохож. Убеждает, правда, своеобразно. Например, Сын не может, по его схеме, сказать: «В один отрезок Моей жизни Я — Отец, в другой — Сын», но вполне может

---

[10] Leftow, 2009, p. 79–89.

[11] Ibid., p. 91.

сказать в соответствии с истиной: «Я — Бог, Который в один отрезок времени — Отец, в другой — Сын» (и это никаким модализмом, как полагает Лефтоу, уже не будет). Ни одно Лицо не может сказать «Я», обращаясь к Себе как к Лицу, но только к Богу. Но главное, что отличает такого рода тринитаризм от модализма, это то, что Лица не мыслятся как «модусы», «прилагательные», но только субстанциально, так как таковым мыслится Единый Бог, поскольку каждое Лицо — это Бог в определенной «части» Его жизни[12]. В заключение Лефтоу рассудительно оставляет открытыми для отдельного разговора такие важные и интересные темы, как почему все-таки Бог — именно Троица (ср. рассуждения его учителя Суинберна о том, почему надо, чтобы Лиц было три, а не, скажем, два или четыре) и что собственно за личности эти Лица собой представляют[13].

Общепризнанным оплотом «социологистов» считается Корнелиус Плантинга-младший, брат прославленного христианского философа, до недавнего времени президент Кальвиновской теологической семинарии в Грэнд-Рэпидс (Мичиган). Отстаиваемая им «сильная или социальная концепция» предполагает три основоположения: (1) такая теория считает Отца, Сына и Духа различными центрами знания, воли, любви и действия, или «личностями *в некотором полном смысле* (курсив мой. — *В.Ш.*) этого понятия»; (2) любая подчиненная теория (subtheory) Божественной простоты должна принимать условия, изложенные в (1). Это уточнение не праздно, так как тринитарные теории, начиная еще с бл. Августина, принимают Отца, Сына и Духа в качестве полных личностей, идентичных, *однако, каждая Божественной сущности, что, с точки зрения* автора, препятствует точной нумерической идентичности Божественных Лиц; (3) три Лица должны быть настолько тесно связаны между собой, чтобы оправдать Их понимание в качестве членов «определенного социального единства». В итоге

---

[12] Leftow, 2009, p. 105–106.

[13] Ibid., p. 106. Ср. августиновские еще обоснования, например, что любящий и любимый требуют посреднического начала в виде самой любви.

речь должна идти о таком «социальном монотеизме», чтобы десигнатор «Бог» относился ко всей Троице, «где Троица понимается как одна вещь, даже если это и сложная вещь, включающая лица, сущности и отношения»[14].

Сильной стороной своей теории Плантинга-младший считает ее укорененность в текстах Нового Завета (1 Кор 8: 4–7; Еф 4: 4; Ин 10: 30, 38 и др.), что отличает его «социальную модель» от аналогичной у американского католика, сторонника процесс-теологии Джозефа Бракена и протестанта Юргена Мольтмана. Опирается он также на церковные соборы — как на Никео-Константинопольский, так и на Толедский (675), на котором четко различались божественная Сущность (substantia) и Лица (persona), но также и на Четвертый Латеранский собор (1215), на котором единство Природы и различие Лиц было подтверждено при опровержении, в частности, учения Гильберта Порретанского (1076–1154), усложнившего общекатолическое учение о Божественной природе и трактовавшего Лица как «три отдельных предмета» (что открывало возможности для тритеизма). Более сложные отношения могут сложиться, как замечает младший Плантинга, между социальным тринитаризмом и томистским учением о простоте. Но можно предположить, что если под простотой Фома понимал лишь то, что каждое Лицо инстанциирует лишь одну Сущность, то различия между «социальной» и его триадологией могут быть смягчены[15].

Казалось бы, после этого изложения социального тринитаризма данная позиция представляется достаточно ясной и последовательной. Однако просто придерживаться ее — значит отказаться от рейтингового положения в теологическом сообществе. Поэтому предпринимаются попытки эту версию разнообразить. Более всего в этом преуспели часто пишущие вместе Уильям Крейг и Пол Морленд. Их пиар-ход состоял в изобретении такой «крутой параллели», которая оставила бы позади иллюстративные опыты «психологистов». Ведь в античной мифологии есть такой персонаж, как трехголовый Цербер — пес,

[14] Plantinga, 2010, p. 68.
[15] Ibid., p. 84.

охраняющий ворота царства мертвых Аида с тем, чтобы покойники не могли вернуться в мир живых. Вполне можно считать, что у него три мозга и потому три различных (о)сознания всего, а потому он, будучи сознательным существом, не имеет единого сознания, но три, которые философы предлагают условно назвать Ровер, Баусер и Спайк. В принципе эти песьи центры сознания, будучи дискретными, могли бы и вступить в конфликт друг с другом, но для того чтобы выполнять вместе свои охранительные функции, они должны тесно сотрудничать, а потому Цербер, несмотря на эту дискретность, вполне может считаться единым биологическим организмом, имеющим собачью природу. Потому Ровер, Баусер и Спайк также и по отдельности имеют собачью природу, но не являются тремя отдельными собаками, а только частями единой. Значит, если бы Спайк, например, зарычал на Геракла, вошедшего в Аид, и даже укусил бы его, герой мог бы сказать, что делает это не Спайк, а Цербер. А потому, хотя Церковь и отвергает языческую мифологию, можно было бы сказать, что эта аналогия соответствует тому, что Августин называл «следами Троицы» в тварном мире[16].

Аналогия эта может быть, как считают Морленд и Крейг, продолжена с учетом того, что Цербера могли бы убить и тогда остались бы три центра сознания, уже не объединяемые одним телом, и это существенно, — пишут они, кажется, вполне всерьез — поскольку и Три Лица также суть бестелесные существа. Бог вполне может рассматриваться как бессмертная душа, располагающая тремя центрами самосознания, интенциональности и воления, как на том и настаивает «социальный тринитаризм», и в то же время это не три души, поскольку рассматриваемые способности принадлежат одной. Иными словами, это единое существо, поддерживающее три лица, — подобно тому, как и наши индивидуальные существа поддерживают (support) наши личности. Правда, в конце своего эссе

[16] Moreland, Craig, 2009, p. 41–42. Тут можно, правда, было бы возразить, что речь идет о следах в тварном, а не в противоестественном мире.

соавторы вспоминают, что вообще-то вопрос о триединстве относится к богооткровенной, а не к естественной теологии, и предлагают вполне традиционное объяснение возможности триединства через понятие Всесовершенного Существа, одним из совершенств которого должна быть и совершенная любовь, которой недостаточно быть обращенной к тварным существам (поскольку возможен мир, в котором существует только Бог). В этом и преимущество тринитарного монотеизма, который, в отличие от унитарного (исповедуемого, например, в исламе) мыслит Бога не таким существом, которое отдает себя сущностно, в любви Другому (а потому и не может быть всесовершенным существом)[17].

А вот Питер Форрест в статье «Божественное расщепление: новый путь к ограничению социального тринитаризма», опубликованной в «Оксфордских чтениях» Рея, более всего обеспокоен угрозой тритеизма, которая просматривается за кадром «социальной модели». Он прежде всего воздает должное Суинберну, который в этой модели принял меры для страховки от троебожия, с одной стороны, подчеркнув божественное единство, с другой — уточнив (скорее, правда, как кажется, всё запутав), что Три Лица суть скорее «боги», чем боги античного типа, будучи лишены той степени индивидуализма, которая присуща людям. Именно по пути Их «деиндивидуализации» Форрест и продвигается дальше, акцентируя тот момент, что существование их как Лиц зависит от «дифференцирующих отношений» (differing relations) между Ними. «Поскольку Они квази-индивиды, если бы они оставались без этих дифференцирующих отношений, то слились бы друг с другом»[18]. Но из этого у Форреста необъяснимым (в рамках тринитаризма) образом получается, что минимум количества Их следует понизить с трех до одного. Ведь если бы Отец вдруг переставал сообщать существование Сыну, то Он остался бы один. А вот назвать «верхнюю цифру» было бы затруднительно именно вследствие Их квази-индивидуальности. Тем не менее он предпочитает

[17] Ibid., p. 42–43.

[18] Forrest, 2009, p. 59.

оставаться в единстве с Псевдо-Афанасиевым символом веры[19], признавая троичность и отмечая, по ходу дела, что каждое Лицо есть «в некотором смысле» весь Бог, а также что «определенным образом» Лица не имеют начала[20]. Какими соображениями руководствовался М. Рей, включив и эту статью в свои «Чтения» (кроме заполнения определенного объема для рубрики по Троице), ведомо, скорее всего, только ему. Возможно, в числе прочего он стремился продемонстрировать несостоятельность «социальной модели» как таковой в сравнении с его собственной (см. выше).

Значительно содержательнее мыслит Стивен Дэвис, который в соответствующей главе своей «Христианской философской теологии» пытается выявить точное различие между психологической (западной) и «социальной» (восточной) триадологиями. Прежде всего он, в отличие от большинства своих коллег, признаёт определенную относительность наших познавательных возможностей в связи с предметом рассмотрения. «Христианский догмат о блаженной Троице часто называют тайной. Христианские богословы реально единогласно признавали этот момент. Соответственно, — уточняет он, — мы можем объяснить, что этот догмат значит... но мы никогда не сможем полностью объяснить [само] триединство»[21]. Различия между западной и восточной триадологиями он сводит к трем основным пунктам: (1) первая начинает с единства — вторая с троичности; (2) во второй Лица значительно более

---

[19] Один из трех символов веры (наряду с Апостольским и Никео-Константинопольским), высоко почитаемых и католиками и протестантами. Его принадлежность Афанасию Великому была основательно проблематизирована уже в 1542 году кальвинистским богословом Г. Воссиусом. В настоящее время он рассматривается как своего рода комментарий к Никео-Константинопольскому символу, и его составление приписывается нескольким («послеафанасьевским») западным отцам IV–VI веков. Большинство исследователей приписывают авторство этого Символа св. Кесарию Арльскому (ок. 470 — 543) [Фокин, 2014, с. 625].

[20] Там же.

[21] Davis, 2006e, p. 62.

«крепкие» (robust) и достаточно «крепкие», чтобы обеспечивать взаимную инаковость, как центры сознания, воли и действия, и похожи на «сообщество» (community) — в западной этого нет; (3) в восточной триадологии Лица «разделяют сообща» (share) общую природу (которую можно обозначить как Божество) — в западной индивидуальную природу (которую можно обозначить как Бога)[22].

Однако в той версии восточной («социальной») триадологии, которой придерживается Дэвис, трактовка Лиц как «сообщества» ограничена — вследствие того, что он отстаивает «перихоретический монотеизм». Термин perichôrêsis («взаимопроникновение Ипостасей») появляется не ранее, чем у преп. Иоанна Дамаскина († до 754), и означает соприсущность, взаимное пребывание и взаимопроникновение друг в друга и имеет тот «вектор», что ядро внутреннего бытия Бога есть высшая степень самоотдачи в любви. «Лица полностью открыты друг для друга, их действия вовне суть действия общие, они "видят глазами друг друга", границы между ними для них прозрачны и каждое онтологически охватывает другие». Тем не менее Дэвис признает, что не может дать «полный отчет» об этих взаимоотношениях, поскольку перихоретических отношений в тварном мире не существует. О них можно составить лучшее представление только через «путь отрицаний» — например, через отличие Лиц, соединенных высшей любовью, от жидких или газообразных субстанций[23].

---

[22] Ibid., p. 64–65.

[23] Ibid., p. 72. Употребляется патристический греческий термин περιχώρησις (букв. «взаимопереход», «взаимопроникновение»). При этом следовало бы уточнить, что у Иоанна Дамаскина (De fide orth. I.8.262–264) мы имеем уже развитую и потому наиболее известную концепцию «взаимопроникновения». Ее более ранние стадии фиксируются уже у свт. Григория Нисского и Псевдо-Дионисия. Однако и на Западе существование Ипостасей «одна в другой» (alter in altero) признавалось уже у Мария Викторина (ок. 291 — 382) и не только у него, но также и у Илария Пиктавийского (315–367) и особенно у Августина. См. ссылки на первоисточники в: Фокин, 2014, с. 430–431.

Этот смыслообразующий центр главы его книги значительно выигрывает в сравнении с тем силлогизмом, который он предлагает для доказательства того, что Бог есть совершенная любовь, а также с графическими схемами, призванными подтвердить преимущества того же перихорезиса перед другими типами отношений (три соприкасающихся круга, три налагающихся друг на друга и еще один круг) или с теми достаточно монотонными рассуждениями, посредством которых он защищает «социальную» модель от монотонных же нападок Лефтоу. Итог, однако, примирительный: именно перихоретический монотеизм более всего сближается с латинским, тогда как тот приближается к восточному через признание того, что Лица не суть просто отношения. Правда, Дэвис не указывает, кто именно из «западников» делает этот встречный шаг, равно как даже и то, в каких текстах патристических авторов встречается избранный им термин[24].

Крупный американский медиевист, активно занимающийся и патрологией, Ричард Кросс, в статье «Две модели тринитарности?», включенной в антологию М. Рея, имеет перед другими участниками дискуссии то очевидное преимущество, что тринитарные пассажи и западной патристики, которой он занимался прежде, и восточной, к которой обратился сравнительно недавно, цитируются им с профессиональной выверенностью и с учетом их контекстов. Он с самого начала констатирует, что «ров», вырытый исследователями после Реньона (см. выше) между Западом и Востоком, во многом есть образование искусственное[25].

---

[24] О предшественниках прп. Иоанна Дамаскина см. сноску 23. По мысли Иоанна, «Ипостаси пребывают друг в друге», но не сливаясь, а проникая друг в друга без слияния и смешения, по сказанному: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин 14: 10). Это бытие «друг в друге», сущностно отличное от разделяющих общую природу человеческих индивидов, и выражается соответствующим термином — De fide orth. VIII. 253–256, 263–264. В XX веке эта глубокая идея с разными акцентами возвращается в богословие через посредство очень видных представителей всех трех конфессий — Карла Барта, Юргена Мольтмана, Урса фон Бальтазара, Гисберта Гресхаке, митр. Иоанна Зизиуласа.

[25] Между тем глубинные различия в тринитарном мышлении Запада и Востока отстаивались очень многими серьезными теологами — как

Правда, есть частные различия, такого, например, рода: на Востоке общая Божественная природа мыслилась как общая для всех Лиц универсалия (начиная со свт. Григория Нисского), тогда как на Западе (начиная с бл. Августина) она так не мыслилась[26]. Разумеется, проблема того, как общая природа может быть общей универсалией в указанном смысле, есть проблема метафизическая (трактовке универсалий на Западе и Востоке в применении к тринитаризму в статье уделяется специальное внимание[27]), и «метафизики» Востока и Запада были в этом контексте разными. Однако по существу это и есть, с точки зрения Кросса, единственное значительное метафизическое средостение между ними, тогда как в прочих метафизических и, что никак не менее (если не более) важно, «интуитивных» подходах к триединству они сходятся. Отрицает он и другой «триадологический догмат» — о том, что Запад был несовместим с так называемой социальной триадологией. Отрицает он и то, что «монархия Отца» считалась на Востоке необходимым условием понимания единосущия (ἡ ὁμοουσιότης). А потому и в понимании этой важнейшей категории Восток и Запад не так далеко разошлись, как некоторым хотелось бы (для удобства) считать[28]. Что Кросс признаёт, так это то, что если между Западом и Востоком и есть реальные различия, то они, скорее всего, локализуются в очень специфических пространствах тех видов свойств,

---

западными, так и восточными. Например, А. Р. Фокин в завершении своей монументальной книги по западной патристической триадологии приводит 15 весьма солидных имен тех (начиная с Реньона), кто так или иначе на этих различиях настаивал [Фокин, 2014, с. 686]. Это, конечно, не опровергает Кросса, но предполагает, что его утверждение нуждается в очень серьезном обосновании.

[26] Cross, 2009b, p. 108.

[27] Одно из основных утверждений Кросса состоит в том, что универсалия в понимании Григория Нисского есть то, что имманентно каждому Лицу — в противоположность «стандартному платонизму», который ограничивается признанием универсалии чем-то вроде внешнего объекта, к которому субъект может иметь какое-то отношение (Ibid., p. 115).

[28] Ibid., p. 109.

которые разграничивают Лица — чем длиннее их «список», тем больше воззрение приближается к определенному виду «социального тринитаризма» (тогда как «совсем развернутый» тринитаризм этого типа требует признания и различных ментальных свойств каждого Лица)[29]. Основная эмфаза статьи — настойчивый призыв к критическому пересмотру сложившихся компаративистских стереотипов.

Представлены и две попытки строить философскую триадологию вне разделения Запада и Востока. Одну из них предпринял уже хорошо известный нам Питер ван Инваген в докладе «Три Лица и одно Существо: о попытках показать, что учение о Троице самопротиворечиво», читанном на московской конференции «Святая Троица» (2001), а затем опубликованном в сборнике Мелвилла Стюарта (2003) и теперь включенном в антологии и Рея, и Криспа. Философ берет на себя роль апологета, готового рациональными способами защищать базовый догмат христианства от всех, в том числе и от тех, кто считает, что он может быть предметом только веры, а не логики[30]. Правда, своих оппонентов он не указывает (как в свое время Ансельм сослался только на «некоторых братий», якобы просивших его дать, наконец, всех удовлетворяющее доказательство бытия Божия), что позволяет заподозрить, что здесь ставится и решается задача лишь мыслительного эксперимента, для которого догмат играет роль повода. С точки зрения обычной логики тринитарный догмат разрушается при сопоставлении следующих пропозиций:

(1) термин «Бог» применим без ограничения к Отцу, Сыну и Св. Духу; но Отец — не Сын, Сын — не Св. Дух, Св. Дух — не Отец; следовательно, у нас по крайней мере три Бога;

(2) по своей структуре указанное опровержение учения о Св. Троице совершенно симметрично следующему: термин «царь» применим без ограничений к Каспару, Мельхиору и Бальтазару[31]; но Каспар — не Мельхиор, Мельхиор — не Бальтазар,

---

[29] Cross, 2009b, p. 126.

[30] Inwagen, 2009c, p. 61.

[31] Традиционные на Западе легендарные имена трех волхвов, пришедших поклониться новорожденному Иисусу в вифлеемских яслях.

Бальтазар — не Каспар; следовательно, у нас по крайней мере три царя[32].

У нас есть две возможности: или принять то, что основной догмат христианства противоречит логике, или счесть, что обычная логика не исчерпывает всех возможностей рациональности. Первый путь, который избирают «фидеисты», Инваген никак не устраивает: Иисус сказал о Себе, что Он не только Путь и Жизнь, но и Истина (Ин 14: 16), а потому и учение о Нем не может противоречить логике, поскольку она, несомненно, содержит в себе истину. Остается поэтому второй путь: включить «обычную логику» в более широкий логический контекст, а именно показать, что некоторые общепризнанные правила логического следования не являются таковыми во всех случаях[33]. Инваген хочет переосмыслить первый из основных законов мышления — закон тождества. Суть его «реформы» в том, что есть не одно, но много отношений идентичности. Их он называет «отношениями относительной идентичности» (relations of relative identity)[34]. В его логике, в частности, правила симметричности (Буцефал — любимый конь Александра Македонского, следовательно, любимый конь Александра Македонского — то же, что и Буцефал) и транзитивности (Византий — тот же город, что и Константинополь, Константинополь — тот же, что и Стамбул, следовательно, Византий — тот же город, что Стамбул) имеют не производный, но базовый статус.

Казалось бы, за этим должна последовать какая-то новая формализация отношений трех Лиц и одной Сущности, но этого не происходит. Основной вывод сводится к тому, что модалистская интерпретация их отношений (Отец — то же Лицо, что и Бог; Сын — то же Лицо, что и Бог; следовательно, Бог — то же Лицо, что и Сын, и Отец — то же Лицо, что и Бог) не проходит по той «неформальной» причине, что в строгом смысле само понятие *лицо* может относиться только к трем Лицам

---

[32] Ibid., p. 62.

[33] Ibid., p. 66. Философ не употребляет термина «паранепротиворечивая логика», но, похоже, он подразумевает нечто в этом роде.

[34] Ibid., p. 70.

Троицы, но не к Божеству[35]. Получается также, что логика относительной идентичности, которая должна отрицать само понятие «единой, всеохватывающей идентичности», должна отрицать и понятие единичного термина (the notion of a singular term), и Инваген пытается показать, как это понятие можно заместить (не объясняя, зачем все-таки это надо делать)[36]. Итог состоит в том, что «все конститутивные пропозиции в догмате о Троице могут быть выражены в языке относительной идентичности, и может быть показано, что они не противоречат друг другу, если правильная логика идентичности есть логика относительной идентичности»[37]. Глубину предлагаемой логической реформы составители антологий, включившие статью, кажется, не постигли. Рей вообще оставил ее без всякого пояснения (хотя все прочие статьи раздела снабдил ими), а Крисп охарактеризовал ее как провокативную, хотя и спорную, не уточнив, в чем заключается то и другое.

Зато самому Майклу Рею в его «Оксфордских чтениях по философской теологии» удалось решить проблему триединства с совершенно подкупающей простотой. В качестве иллюстративной модели он в соавторстве с Джеффри Брауэром (статья «Материальная конституция и Троица») представил

---

[35] Inwagen, 2009c, p. 72.

[36] Например, положение о том, что Отец есть то же Лицо, что и Божество (от которого философ совсем недавно полностью отказался) может быть переписано как «Некое x порождает, и что бы ни порождалось, есть то же лицо, что x, и некое y божественно, и что бы ни было божественно, есть то же, что y, и x есть то же лицо, что y». При этом Инваген сопоставляет данную пропозицию по структуре с той, согласно которой у некоего Ивана есть две собаки, из которых одна лает на другую, а другая молчит: «Некое x лает и что бы ни лаяло, той же цены, что и x, и y есть собака, и что ни есть собака, оно той же породы, что y, и x той же цены, что и y» — Ibid., p. 73–74. Нельзя не удержаться от недоумения, каким образом сопоставления пропозиций такого рода призваны решать, по убеждению автора, именно апологетические задачи (заявленные в начале статьи — см. выше), а не противоположные им.

[37] Ibid., p. 75.

аристотелевскую гилеоморфическую аналогию, над которой они совместно работали. Любая вещь может рассматриваться как единство материи и формы, как, например, мраморная статуя, являющаяся конфигурацией камня. Так и здесь божественная сущность есть своего рода материя, а существование в качестве Отца, Сына и Духа — своего рода формы[38], а потому каждое Лицо есть сложное образование со вполне прозрачной, однако, идентичностью, поскольку его материей будет общая им всем природа, а формой — дистинктивные личные свойства, а все вместе они партикулярии, соотносящиеся с общей конституцией[39]. Конечно, аналогии с материальными вещами, как признают авторы, могут быть только ограниченными: с одной стороны, материя здесь условна, так как божественная природа нематериальна, с другой — материальные формы всегда акцидентальны, тогда как, скажем, свойства быть Отцом или Сыном считаются сущностными. Но эта схема, по их мнению, имеет серьезные преимущества и перед «психологической» моделью, и перед «социальной», так как без труда разрешает трудности, возникающие в связи с проблемой идентичности, позволяя свободно считать, что каждое из Лиц идентично Богу и вместе с тем они отличны друг от друга, и при этом нет никакой необходимости в вычурных антиреалистических конструкциях[40]. Статуя Афины идентична определенному материальному объекту в определенном отношении, сам кусок, из которого она сделана, — в том же самом, но тем не менее статуя Афины отлична от этого куска[41]. При этом можно выстроить нечто вроде Порфириева древа категориальных отношений идентичности (sameness), которые завершаются двумя типами копул (отношение между субъектом и предикатом в связке «есть»): в идентификации «Афина есть

---

[38] Эта идея принадлежала Абеляру. Но Рей и Брауэр по ведомым (или неведомым) им причинам предпочитают это не упоминать.

[39] Brower, Rea, 2009, p. 141.

[40] Подразумеваются, вероятно, аналогии с Цербером, с расщепленным сознанием личности, с «танцовщицей за трех Джейн» и другие, приведенные выше.

[41] Ibid., p. 143.

бронза» указывается идентичность акцидентальная, а «Отец есть Бог» — идентичность сущностная[42].

В главе же «Троица» для «Оксфордского руководства по философской теологии» Рей более обстоятельно излагает саму «проблему Троицы», два основных способа ее решения и преимущества собственной модели перед ними. При этом он и более подробно ставит вопрос о том, какие из этих способов решения проблемы более соответствуют патристике.

Сама проблема обозначается им как «логическая»[43]. Она состоит в том, что при ясности экспозиции соотношения трех Лиц и единой Сущности в Никео-Константинопольском и Псевдо-Афанасиевом символах веры кажутся трудно совместимыми три пропозиции:

1) существует только один Бог, Отец Вседержитель;
2) Отец, Сын и Св. Дух не тождественны;
3) Отец, Сын и Св. Дух единосущны.

Проблема философская состояла и состоит в понимании единосущия и в том, что Отец мыслится и как имя, и как некий «неопределенный Бог»[44]. Задача же теологическая — в необходимости устранения трех основных ошибок — субординационизма, модализма и тритеизма.

Сложности с латинским тринитаризмом, опирающимся на знаменитые Августиновы сравнения трех Лиц с душой, ее самопознанием и любовью к себе, а также с памятью души, самопознанием и волей[45], в том, что Лица больше напоминают различные отношения субъекта к самому себе, чем три субъекта. Фома Аквинский этот «релятивизм» закрепляет — таким образом, Лицо «обозначает отношение как самостоятельно существующее»[46], и при этом не вполне ясно, как отношение может быть «самостоятельным существованием», поскольку обычно

---

[42] Brower, Rea, 2009, p. 144.

[43] Рей, 2013, с. 595.

[44] Там же, с. 596–597. Подразумевается, что Отец понимается и в качестве Бога «как вида».

[45] Рей ссылается на: Aug. De Trin. IX. 3 etc.

[46] Aquin. ST. I, q. 29, a. 4 c.

отношения рассматриваются как некоторого рода свойства (точнее как «многоместные свойства»), а не как субстанции[47]. Да и известные иллюстрации Морриса, Меррикса и Лефтоу не позволяют понять главное — как нумерически различные единосущные индивиды могут быть одним Богом.

Что касается моделей «социальной триадологии», которые так называются потому, что Лица напоминают здесь просто людей, имеющих общую человеческую природу, то они теряют убедительность при сопоставлении их с представлениями каппадокийцев, на мнимом тождестве с которыми в значительной мере зиждется их авторитет[48]. Но в еще большей мере они ее теряют при рассмотрении того, какие, собственно, отношения между Лицами ее сторонники предлагают, чтобы отстоять (при дискретности Лиц) монотеизм. Рей насчитывает шесть таких отношений: (1) быть частями единого целого; (2) быть представителями единого вида; (3) быть представителями единого сообщества, управляющего миром; (4) быть членами «божественной семьи»; (5) быть теснейшим образом взаимозависимыми; (6) находиться в состоянии совершенной взаимной любви и единомыслия, что должно отличать Их от языческих пантеонов[49]. Эти корреляции критиковались не раз, и сторонники латинской триадологии, в частности, указывали, что (6) означает на деле, что, если бы «подредактировать» взаимоотношения в «семье Зевса», то получился бы искомый «социальный монотеизм». По Рею, не годятся не только отношения (2)–(6), но и (1), поскольку, в частности, аналогия Крейга и Морленда с трехголовым Цербером, помимо всего прочего, не избавляет нас от допущения того, что Бог является «четвертой божественной вещью» наряду с тремя Лицами, а эти два философа не должны были бы подписаться под Никейско-Константинопольским символом веры, поскольку Бог для них должен быть отличен от Отца-Вседержителя[50].

---

[47] Рей, 2013, с. 602–603.

[48] Там же, с. 608.

[49] Там же, с. 609.

[50] Там же, с. 612.

Свою версию тринитарного догмата Рей идентифицирует отчасти как «стратегию относительного тождества». При этом он ссылается на Гертруду Энском, Питера Гича и целый ряд аналитических философов, позиционируя себя одновременно и как сторонника, и как оппонента этой логической модели, которую он называет конститутивной (см. выше). Формула ее, приемлемая для него, выглядит таким образом, что «возможны положения такого рода: *x* есть *F*; *y* есть *F*; *x* есть *G*; *x* есть то же *F*, что и *y*; но *x* не есть то же *G*, что и *y*»[51]. Но это — логическая схема. Дело разъясняет наглядная аналогия, более продуманная и развернутая, чем в статье с Брауэром (см. выше). Подрядчик, занимающийся строительством художественного здания, хочет сделать такую мраморную статую, которая могла бы использоваться и в качестве поддерживающей колонны. Так разом сооружаются и статуя, и колонна. Никак нельзя сказать, что были сооружены сразу два материальных объекта, расположенных в одном месте (хотя некоторые философы сказали бы именно так) — речь может идти только об одном. И тем не менее, хотя статуя и колонна оказываются одним объектом, они различны: поверхностная эрозия разрушит статую, а не колонну, а внутренняя — колонну, а не статую[52].

Переводя сказанное на язык аристотелевской метафизики, можно считать, что колонна со статуей будут нумерически одной и той же сущностью, одним материальным объектом, но различными целыми, которые складываются через единство материи и формы. Иначе говоря, они суть одно и то же, не будучи тождественными. При переводе всего сказанного на язык триадологии мы получим интерпретацию, по которой «роль материи в Троице играет божественная природа; и эта божественная природа есть сущность», которая не станет четвертым божественным началом, хотя от ответа на вопрос, в «чем именно заключается эта природа», Рей воздерживается. А вот Лица вполне можно трактовать как целостности, конституируемые общей Им божественной природой и определяющими

[51] Рей, 2013, с. 614.

[52] Там же.

Их личными свойствами (такими, например, как «рожденность»)[53].

Завершается всё изыскание ссылкой на Ричарда Кросса, который считает, что Запад и Восток были едины (см. выше) в том, что божественная природа — это свойство (хотя из сказанного Реем следует, что она мыслится им как субстанция) и что она входит в «состав» каждого Лица. Его же собственная «конститутивная стратегия», указывает Рей, не только совпадает в сущности с основными патристическими идеями, но и позволяет их лучше понять. Так, августиновская аналогия между душой, которая помнит себя, мыслит и волит, обнаруживает то же самое отсутствие раздельности, которое выражено и в конститутивной модели. Григорий Богослов также трактует триединство «конститутивно», указывая на то, что Лица суть то, в чем содержится Божество[54]. Каппадокийцы не поддержали бы «социальную модель», а последний из названных прямо отвергал уже в его время предлагавшуюся аналогию с богами античного пантеона, которые гораздо больше напоминают обычных страстных людей, чем Лица Троицы[55]. Пытается философ «переинтерпретировать» в свою пользу и рассуждение Василия Великого, на которое ссылается его оппонент Крейг — о том, что к Божественным Лицам никак не применима аналогия с медью и сделанными из нее монетами[56]. Крейг апеллирует к Василию, с точки зрения Рея, необоснованно, так как конститутивная модель как раз

---

[53] Там же, с. 618.

[54] По уточнению А. Р. Фокина, здесь, скорее всего, подразумевается: Greg. Theol. Or. Theol. XXXI. 14.

[55] Greg. Theol. Or. XXXI. 14–15, где речь идет скорее не о языческих богах, а об отличии между соотношением общее–частное в человеке и в Боге.

[56] Basil. Ep. 52 (письма к монахиням). Речь идет об оценке св. Василием критики понятия «единосущесть» у ранних отцов, опровергавших ересь Павла Самосатского (200–275), который пользовался этим термином не в соответствии с православием. При этом Василий писал: «Но такая мысль имеет разве место в рассуждении меди и монет, сделанных из меди; в рассуждении же Бога Отца и Бога Сына не усматривается такой сущности, которая была бы первоначальнее и выше

и не допускает какого-то четвертого начала. В итоге получается достаточно предсказуемый результат: и каппадокийцы, и Августин были гораздо ближе к конститутивной модели, и это очень важное «подспорье», хотя «конститутивный взгляд берет верх и по чисто интуитивным соображениям»[57].

И все-таки объяснительная стратегия Рея пока еще не смогла стать в один ряд с психологической и «социальной». Об этом свидетельствует чисто реферативная, историко-теологическая глава весьма известного аналитического теолога Рональда Финстры под названием «Троица» в «Христианской философской теологии» Талиаферро и Мейстера. Автор считает «модельными» представителями двух триадологий Лефтоу и Плантингу-младшего. Но интересно, что он вводит исторические фигуры и акценты, которые его предшественники во внимание не принимали. Так, он приводит аргументы в пользу того, что и у Августина можно найти элементы восточной объяснительной стратегии, когда он, например, сравнивает (хотя и не отождествляет) Лица с обычными людьми, объединяемыми любовью[58], а также что он не только развивал психологические аналогии, но и в то же время отмечал неадекватность любых аналогий[59]. Финстра апеллирует и к Боэцию, для которого Лица были «предикатами отношения»[60]

Обоих, потому что и думать, и говорить это — выше всякого нечестия» [Василий Великий, 2007, с. 138].

[57] Рей, 2013, с. 623. Правда, уже после публикации этой статьи Рей признал, что и в его объяснительной модели имеются определенные «белые пятна». В частности, он отмечает, что критики задаются вопросом, сколько именно объектов должны представлять общую «материю». Если взять только бронзу, то считать ли нам среди ее «форм» только роденовского «Мыслителя» или также пресс-папье, таран и т. д.? [Murray, Rea, 2012].

[58] Ссылка на: Aug. De Trin. IV.12. А. Р. Фокин отмечает, что тут речь идет не о триадологии, а о единстве верующих с Богом, а потому имеет место искажение цитаты. Что же касается единства между собой обычных людей как аналогии единства Бога, то в кн. VII того же трактата эту идею Августин отвергает на корню.

[59] Ссылка на: Ibid. XV. 42–43, 428.

[60] Feenstra, 2010, p. 9.

(что позволяет уверенно отнести его к «латинской триадологии»), и к Ансельму с его трактовкой Лиц, каждое из которых являет «полного Бога», а вместе Они составляют единого Бога, даются ссылки и на Григория Нисского. Период XIX–XX веков представлен у Финстры континентальными философами — здесь и размышления Ф. Шлейермахера о непоследовательности церковной доктрины, признающей и первенство Отца, и равенство всех трех Лиц; и очень схожие с августиновскими выкладки К. Барта, который увидел Троицу через призму Откровения («Открывающий»–«Откровение»–«Откровенность»), в общем контексте своеобразного модализма (три Лица как модусы единого Божества); и снятие у Карла Ранера границ между Троицей «домостроительной» и Троицей «имманентной»; и защита «социальной модели» у Юргена Мольтмана[61]. В завершение своего обзора (названо и имя митр. Иоанна Зизиуласа, о котором Дэвис «забыл», — см. выше) Финстра упоминает и трактовку догмата о Троице применительно к семейным отношениям у Кэтрин Лакуньи, последовательницы Ранера, которая сдвигает тринитарную проблему в более чем земной контекст: подобно тому, как Сын подчинен Отцу, будучи совершенно равен ему, так и женщина состоит в том же отношении к мужчине[62]. Он цитирует как «последнее слово» и ее нравственную трактовку тринитарного догмата (кажется, не очень неожиданную и новую) как призыва к «жизни в любви и общении друг с другом»[63].

§ 2. Боговоплощение

Традиционное христианство после горячих споров эпохи вселенских соборов уже не сомневалось в том, что Иисус Христос имел одно Лицо Логоса и две природы, будучи безначально совершенным Богом и став во времени совершенным Человеком. Не было сомнений и в том, что эта истина, окончательно сформулированная на Халкидонском соборе (451 года),

---

[61] Ibid., p. 11–13.
[62] Ibid., p. 14.
[63] LaCugna, 1991, p. 382.

является и сверхразумной, а потому разум в ее принятии должен следовать церковному авторитету, четко определяющему границы между ортодоксией и ересями, из которых в этом «несимметричном двуединстве» на единство личности покушалось несторианство, на божественную природу — арианство, на человеческую — монофизитство (впоследствии и монофелитство). Велись, правда, дискуссии вторичного порядка, например о самих мотивах Боговоплощения — исчерпывались ли они только целью Искупления или и другими, — однако рационализация сверхразумного оставалась делом только гетеродоксии.

Не так обстоит дело в современной академической теологии, большинство представителей которой также декларируют свою приверженность ортодоксии и желание предотвратить возрождение древних ересей. Майкл Рей, взявший на себя большую ответственность за специализацию философской теологии в догматах, достаточно ярко описывает палитру «законных вопросов», которые сегодня встают (я бы уточнил, как ни в чем не бывало) после того, как почти четырнадцать веков назад (в последний раз на Константинопольском вселенском соборе 680–681) вроде бы были уже даны заключительные ответы. В самом деле, легко ли современному человеку сознательно принять, что примерно тридцатилетний человек из Палестины, «родившийся у местного плотника» и воспитанный в маленьком городке, был не кем иным, как Владыкой вселенной в человеческой плоти? И что вообще значит сказать, что некто есть Бог воплощенный с двумя природами? Далее, если, согласно Евангелию, Иисус *преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк 2: 52), то сочетаемо ли это с тем, что как Бог Он должен быть всеведущим, т. е. к возрастанию в премудрости неспособным по определению? И если, далее, вновь по Евангелию, *о дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк 13: 32), то как опять-таки Ему можно приписывать тот же божественный предикат всеведения? Но тексты Нового Завета утверждают также, что Он был искушаем, а может ли существо всеправедное быть хоть как-то искушаемым (даже если оно и не поддается искушениям)?[64]

[64] ORPT. Vol. I, p. 11.

Ответы на эти и многие другие вопросы о Боговоплощении, «выложенные» в «Оксфордских чтениях по философской теологии» и в других антологиях и авторских сборниках, создают впечатление апологетических — как попытки рационального преодоления современных сомнений (исходящих и из секулярных и даже из конфессиональных кругов) в базовом христианском догмате. Однако это впечатление оправдывается далеко не во всех случаях. Поэтому нижеследующие материалы можно было бы классифицировать исходя из заложенной в них реальной интенциональности. В первую группу можно было бы включить те, которые, как кажется, решают действительно апологетические задачи — исходя из свидетельств Писания (пророческих и новозаветных). Сюда же целесообразно включить (вместе с Реем — для полноты картины) и антихристианскую статью, автор которой упорно убеждает читателя в своем христианском благочестии. Другую группу образуют основные умозрительные версии объяснения совместимости двух природ в единой личности, которые конкурируют друг с другом, и это можно условно назвать «инкарнационной метафизикой». Эта группа весьма неоднородна, и из нее можно извлечь применение схоластической классики (и «второсхоластической») к основной «инкарнационной проблеме» — позиций Ансельма, Фомы, ряда других средневековых метафизиков (иногда в сопоставлении с современными) и, конечно, вездесущего в современной аналитической теологии Молины. Наконец, можно выявить и две объяснительные стратегии, которые считаются приоритетными в современной «инкарнологии» — теории кенозиса и двух центров сознания.

В статье Крейга А. Эванса, очень известного библеиста-евангелика, «Самообозначение Иисуса “Сын Человеческий” и признание Его божественности» дается ответ на старинный аргумент библейской критики, будто божественная самоидентификация основателя христианства в новозаветных текстах является лишь результатом адаптации самообожествления языческих царей. Он признает, например, что первый стих Евангелия от Марка *Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия* (Мк 1: 1) вызывает ассоциации с известной календарной

надписью из Пиены, где указание на рождение Августа как на «рождение бога» сопровождается уточнением, что оно было «началом благой вести (*evaggelia*) для мира»[65], а также и другие параллели. Однако это не означает ничего, кроме того, что христианство должно было заговорить о себе языком, понятным империи, и не означает, что самообозначение Иисуса имело только «конкурентное значение». Оно имело гораздо более глубокие и «местные» истоки. «Сын Божий» приходит из книги пророка Даниила, а его смысловое окружение подтверждается в Пс 2 и 110[66], где помазанный царь Израилев мыслился как Сын Божий, сидящий одесную Бога. И всё же книга Даниила имеет особое значение[67]. На фоне библейского мессианизма приближение «Сына человеческого» к престолу Бога и получение от Него власти и царства означает совершенно новый уровень откровения о мессии, которое со временем направит «мессианскую траекторию» в сторону тринитарной теологии[68]. Этому соответствуют и другие евангельские эксплицитные (в ответ на вопрос первосвященника о том, не есть ли Он Сын Божий) и имплицитные (заповедь о совершении Таинств в «воспоминание» о Нем) самоидентификации Иисуса. Помимо исторических аргументов Крейг приводит и рациональные. Ученики вряд ли стали бы «фабриковать» божественные инсигнии для своего Учителя, совершенно не требовавшиеся для иудейского мессии, если бы Его «специальные отношения с Богом», из которых следует Его собственная божественность, не были Им осознаны и выражены. Поэтому бремя доказательств должно лежать не на христианах, а на агностиках, которые хотят

---

[65] Evans, 2009, p. 152.

[66] Подразумевается: *Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих* (Пс 109: 1).

[67] Подразумевается: *Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится* (Дан 7: 13–14).

[68] Ibid., p. 153.

в своей «христологии» избавиться от свидетельства Евангелий и их традиционных истолкований[69].

В главе из «Христианской философской теологии» Стивена Дэвиса (вошедшей и в антологию Рея) «Был ли Иисус помешанным, зломыслящим или Богом?» апологетическая задача решается через логический прием, называемый методом остатков. А именно, если есть только три решения вопроса — *A*, *B* и *C* — и *A* и *B* приняты быть не могут, то остается только принять *C*. Речь идет о рассуждении еще Блеза Паскаля, которое впоследствии получило развитие у проницательных и популярных христианских апологетов XX века — Гилберта Честертона («Вечный человек», 1925) и последовавшего за ним Клайва Льюиса. А именно, если Иисус заявлял о Своей божественности, то Он мог делать это только по трем причинам — по лукавству, одержимости или вследствие того, что эта претензия была истинной. Поскольку же первые две причины исходя из Его морального облика и Его сверхъестественных дел следует исключить, то остается только третья опция[70]. Этот аргумент встретил и ряд возражений, самое значительное со стороны библейской критики, настаивающей на том, что слова о Себе, приписываемые Иисусу, на деле выражали убеждения лишь уже ранней христианской Церкви[71].

Размышляя над тем, хорош этот аргумент или нет, Дэвис оговаривается, что ни один из основных пунктов христианской веры не зависит от аргументации и христиане могут верить в божественность Иисуса, даже если аргумент и не складывается (а если складывается, то противники вероучения должны обосновать свою позицию). И всё же, поскольку данный аргумент часто появляется в популярной апологетике, есть смысл его взвесить. Для этого его следует правильно записать, и автор предлагает следующую схему:

1) Иисус настаивал, эксплицитно и имплицитно, на Своей божественности;

---

[69] Ibid., p. 165.

[70] См. новейшее издание: [Честертон, 2017].

[71] Davis, 2006f, p. 149–150.

2) Иисус был в этом прав либо неправ;

3) если Он был в этом неправ, то Он был либо помешанным, либо злоумышленником;

4) Иисус не был первым;

5) Иисус не был вторым;

6) следовательно, Он не был неправ в том, на чем настаивал;

7) следовательно, Он был прав, настаивая на Своей божественности;

8) следовательно, Он был существом божественным[72].

Эти пропозиции Дэвис развивает и дальше, но для его оценки данного аргумента эти расширения значения не имеют. Пропозиция (2) безупречна. Что касается (3)–(5), то они могут теоретически быть оспорены, но очевидно, что их опровержение вряд ли может быть состоятельным. Решающим является вопрос, можем ли мы принять пропозицию (1). Но здесь аргумент может опираться на надежные евангельские свидетельства.

Прежде всего, Иисус принимал на Себя прерогативу отпущения грехов (Мк 2: 5, 10; Лк 7:48), которая никому, кроме Бога, не подобает. Ухищрения Джона Хика, пытавшегося «отобъяснить» это тем, что Иисус лишь «произносил прощение», что могли делать и священники, неубедительны, уже потому хотя бы, что Иисус был простым «мирянином» и не был для этого «рукоположен». Но главное в том, что сами противники Иисуса опровергают Хика, ставя Ему в вину, что, отпуская грехи, Он делает Себя равным Богу. Далее, обращение Его к Богу «Отец» указывает на осознание Им особой близости к Богу. Хотя Хик и здесь пытается найти лазейку, полагая, что такое обращение к Богу было «нормальным» для иудаизма того времени, серьезные библеисты (начиная с Иоахима Иеремиаса) никак этого не приняли бы. Далее, Иисус *говорил с властью*, не ссылаясь на учителей-предшественников (как обычные учителя) и ссылаясь непосредственно на Божественный авторитет. Далее, само за себя говорит речение: *Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф 11: 27). Наконец, называя Себя

[72] Davis, 2006f, p. 152.

Сыном человеческим, Он прямо указывает на то, что отношение к Нему людей определит их посмертную судьбу (Мк 11: 22 и др.) и что Он Сам будет судить род человеческий в конце времен (Мф 16: 27; 19: 28)[73]. В итоге можно считать, что, хотя этот аргумент от «самосвидетельства» и не может заставить неверующего верить в Боговоплощение (особенно если оно состоялось двадцать веков назад) и не является самым сильным аргументом в его пользу, он выполняет свое назначение — продемонстрировать рациональность веры в него[74].

Дэвису оппонирует, притом в той же самой антологии, известный философ, пишущий на теологические темы, Дэниэл Говард-Снайдер. По его мнению, это не просто не самый сильный аргумент в пользу божественности Иисуса, но и не аргумент вовсе. Почему? Потому что методом остатков в нем исключаются отнюдь не все альтернативные объяснения божественной самоидентификации основателя христианства. Для того чтобы ложно считать себя Богом, не обязательно быть только психически неадекватным или злоумышленником — для этого достаточно и просто заблуждаться[75]. Мысль эта повторяется на все лады (с силлогизмами и виртуальными диалогами, в которых участвуют Клайв Льюис, Олдос Хаксли и даже Джон Кеннеди, но подкрепляется и двумя тоже виртуальными сценариями, которые могли бы привести основателя христианства к такому решающему заблуждению. Один — чисто теоретическая возможность того, чтобы Веельзевул, измышляя стратегию, как бы увести почитателей Единого Бога в почитание сотворенного существа, мог бы «соркестрировать» исторически события таким образом, как они приблизительно изложены в Новом Завете[76]. Другой же сценарий — это искусство самого Иисуса в создании впечатления, что именно он является мессией, которого предсказывали Давид и другие пророки и — для закрепления этого впечатления — в использовании им

---

[73] Ibid. P. 166–169.

[74] Ibid. P. 170–171.

[75] Howard-Snyder, 2009, p. 188.

[76] Ibid., p. 205.

таких самообозначений, как «Сын Человеческий», применение к себе таких текстов, как *Сказал Господь Господу моему* и т. д. (автор предпочитает не реагировать на замечание Дэвиса о том, что для «мессианского статуса» они были вполне избыточными — см. выше). При всем этом Говард-Снайдер заверяет читателя, что он вообще-то верит и в «божественное авторство» Нового Завета, и в чудеса, сотворенные Иисусом, и в воскресение из мертвых, но только считает, что в качестве обоснования обсуждаемый аргумент от самодентификации не может быть достаточным для «установления рациональности веры в божественность Иисуса, нашего Господа»[77].

Поскольку у Фомы Аквинского можно найти философскую поддержку для чего угодно в теологии, то его исследовательница (и продолжательница) Элеонора Стамп, которой была заказана статья в раздел о Боговоплощении для тех же «Оксфордских чтений», не могла этим ресурсом не воспользоваться. Она предлагает несколько категориальных каркасов общей томистской метафизики, которые могут быть применимы для философской защиты халкидонского догмата. Это — материя и форма, индивидуация и идентичность, целое и части. Эти категориальные ресурсы вполне пригодны и для сегодняшнего ответа на основной метафизический вопрос-упрек в адрес ортодоксальной христологии — каким образом один и тот же «объект» может иметь взаимоисключающие характеристики, обладая всемогуществом и не обладая им одновременно? Традиционный путь защиты халкидонского догмата, которому следовал и Фома, можно назвать использованием «удваивающихся утверждений» (reduplicative propositions) — с использованием союза *как* (*в качестве*) — *qua*: Христос как Бог всесилен, как Человек — нет[78]. В современной философии редупликативные пропозиции не в почете, и они трактуются просто как констатация двух взаимоисключающих предикаций. Стамп указывает, что метафизика целого и частей у Фомы дает ответ на эту критику. Высказывания типа «*x* в качестве *A* есть *N*» могут быть вполне когерентными и в том

[77] Howard-Snyder, 2009, p. 210.
[78] Stump, 2009a, p. 174.

случае, если *x* имеет в качестве одной из своих частей (не обязательно всех) конституент *C*, обладающий свойством *N*. В применении к халкидонскому догмату редупликативные пропозиции позволяют понять, каким образом один из конституентов может передать свои характеристики целому (в данном случае Богочеловеку), не устраняя другой и не сливаясь с ним в «единую сверхприроду». И эта же «редупликативная стратегия» вполне применима и к другим свойствам, например, к наличию и отсутствию всеведения. Так томистская интерпретация обосновывает формулу, в соответствии с которой Христос имеет единое Лицо и две природы[79].

Глава из очень известной книги Мэрилин Адамс «Христос и ужасы» под названием «Христос как Богочеловек, интерпретируемый метафизически», которую взял в свои «Чтения по философской теологии» М. Рей, решала относительно более скромную задачу — сопоставить средневековую и суинберновскую метафизическую антропологию в применении к Боговоплощению. Обе имеют, по ее мнению, несомненные преимущества. Средневековая, аристотелевская антропология не навязывает нам какую-то одну доктрину соотношения души и тела, лучше «удерживает» божественную и человеческую природу Христа в их несмешанном состоянии и лучше «сохраняет» также и индивидуальные свойства (и субстанциальные, и акцидентальные), убеждая в том, что Христос воспринял не общую, а индивидуальную человеческую природу[80]. Теория Суинберна «несет другой метафизический багаж»: он категорически настаивает на картезианском дуализме «вещи мыслящей» и «вещи протяженной»; новационной следует считать его «тринитарную психологию», следующую из социальной модели тринитарного догмата, твердым приверженцем которой он является (см. § 1). Речь, по существу, идет о трех «божественных душах», из чего следует также, что эти «души» могут «становиться человеческими» через взаимодействие с человеческими телами и принимать уровень человеческого сознания, вследствие чего «человеческое

[79] Ibid., p. 179.
[80] Adams, 2009, p. 260–261.

страдание Христа включает страдание на человеческом уровне Божественной души»[81].

Хотя обе эти метафизические «тео-антропологии» имеют свои преимущества, у средневековой они бóльшие. Правда, Адамс признаёт, что ей ближе суинберновское представление об изменчивости (mutability) и чувствительности (passibility), как и процессуальная философия Чарльза Хартсхорна, которые позволяют понять, что Божество может чувствовать то, что чувствует человек. Оно, однако, чувствует по-другому, чем человек, и не может ощущать, скажем, «ужасы», поскольку для этого ему следовало бы стать конечным и ограниченным существом. Суинберновская антропология делает нас лишь сознаниями, только случайно связанными с телами, тогда как на взгляд Адамс люди суть «личностные животные», «материализованные духи», «воплощенные личности». И в христологии она больше склонна к разделению Христовых умов, в соответствии с традиционными средневековыми представлениями. Суинберн же, считающий, фактически, что Христос имеет божественную душу, «населившую» человеческое тело, покушается на свободу и Его человеческой природы и на нее как таковую (так как границы между божественным и человеческим сознаниями стираются). Правда, он может возразить, что в его системе против этого приняты определенные «предосторожности», но Адамс находит «предпочтительным различение божественных и человеческих ума и воли Христа, идентифицируя их с реально различными вещами»[82].

Было бы удивительно, если бы «апостол молинизма» Томас Флинт не использовал шанс для миссионерского продвижения этой доктрины и здесь. Поэтому в гл. 10 антологии О. Криспа «Возможности Боговоплощения: некоторые радикальные молинистские предположения» он описывает, как, по его мнению, молинистская теория Провидения могла бы устранить старое якобы возражение в адрес христологии — почему Бог должен был воплотиться в одного-единственного человека, жившего

[81] Adams, 2009, p. 262.
[82] Ibid., p. 263.

в Палестине в I веке н. э. А «радикализм», вероятно, заключается в том, что Флинт ставит вопросы, которые, кажется, никому в голову приходить не должны: не мог ли Бог (чисто теоретически) воплотиться в Павла, Августина, Билли Грэма, а то и в нас с вами?[83] Первое возражение против самой возможности поставить вопрос такого рода могло бы состоять в том, что сам факт его постановки «свидетельствует о распространении эндемии наглости в среде академической философской теологии», равно как и об опасности человекопоклонства[84]. В чем может заключаться ответ молиниста на этот достаточно суровый упрек? Оказывается, в том, что Бог может воплотиться в нас с вами лишь в каком-нибудь возможном мире (a possible world), да и в этом случае быть воспринятым Божественным Лицом не значит еще быть Им[85]. Флинт считает, что молинизм может справиться и с другими возражениями, но только не разъясняет, почему именно теория среднего знания может принять какое-то участие в решении проблемы христологии (если таковая проблема вообще существует).

Наиболее солидная дискуссия аналитических теологов в связи с Боговоплощением развертывается, однако, вокруг другого топоса — его кенотической (от *греч.* κένωσις — «опустошение», «истощение») трактовки. Речь идет о том, что вочеловечение Слова Божьего с необходимостью предполагало временное ограничение Им полноты Своих предикатов — прежде всего всемогущества и всеведенья, — без которого, согласно сторонникам этой концепции, само вочеловеченье не могло быть полным, равно как и объяснение некоторых слов и событий в жизни Иисуса из Назарета. При этом сторонники указанной концепции ссылаются как на догматическое основание на гимн Христу у апостола Павла (Флп 2: 5–11): *Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (*alla eauton ekenôsen morphên doulou labôn*), *сделавшись подобным человекам и по виду став как человек* (2: 6–7).

---

[83] Flint, 2009a, p. 185.

[84] Ibid., p. 193.

[85] Ibid., p. 194.

Статья Питера Форреста «Боговоплощение: философские доводы в пользу кенозиса» попала сразу в две антологии по философской теологии — ее включил и Рей, и Крисп. Это вполне понятно: автор — самый известный из современных представителей кенотической версии инкарнационной метафизики, наряду с Рональдом Финстрой и Стивеном Дэвисом. Версию эту, которая в конечном счете восходит к апостольскому гимну (см. выше), автор характеризует как альтернативу «классической», и состоит она в том, что отрицает, будто Иисус из Назарета располагал всей полнотой сил, *нормальных* для Божества — прежде всего всемогуществом и всеведением. Обычно то, что понимается под кенотизмом, на самом деле есть, по мнению Форреста, квази-кенотизм — представление о том, что Иисус, обладая этими силами, воздерживался от их употребления. К тем, кого можно было бы отнести к этому направлению, следует причислить Христиана Томазиуса (1655–1728), некоторых протестантских теологов XIX века и — из современников — Стивена Дэвиса. По-другому эту позицию можно было бы описать как «умеренный кенотизм» (moderate kenosis), тогда как свою позицию Форрест характеризует как «крайний кенотизм» (extreme kenosis)[86] и именно его отстаивает в статье против и «классической» доктрины, и умеренно-кенотической.

Проиллюстрировать эти позиции может повествование о претворении воды в вино на брачной вечере в Кане Галилейской (Ин 2: 1). Для традиционалиста это — реальное превращение одной субстанции в другую посредством непосредственного воздействия божественной силы на первую. Для некоторых «кенотиков» Иисус не обладал достаточной для этого силой и помолился, чтобы чудо произошло. Для других «кенотиков» он мог только захотеть это сделать. А вот для «квази-кенотиков» хотя Он и мог это сделать Сам, но воздержался от такого рода «демонстрации силы» (прибегнув к молитве)[87]. Акцент самого Форреста — на том, что Иисус имел «некоторые воспоминания» о Своем существовании до воплощения и на том, что Он

[86] Forrest, 2009b, p. 225.
[87] Ibid., p. 226.

возобновил все Свои силы после него в прежнем виде после Своего прославления начиная с Вознесения. И именно временный характер кенозиса составляет суть дела[88].

Форрест при этом признает, что акцент на воспоминаниях Иисуса в теле о Своем «доинкарнационном прошлом» не совсем естественно сочетается с общим представлением о кенотизме, и он по ходу дела предлагает и такое понятие, как постепенный кенозис (gradual kenosis). Что же касается самих воспоминаний, то философ допускает, что они не обязательно должны были быть у Него полными, чтобы обеспечить континуальность Его личности. Философ также пытается представить себе характер этих воспоминаний, прежде всего о Первом Лице Троицы — воспоминаний, которые Он не мог передать ученикам. «Возможно, что это воспоминание могло бы быть — в терминах нейропсихологии — чем-то вроде воспоминания о каком-то мистическом опыте»[89]. Но Форрест противоречит себе, когда в заключительных словах статьи высказывается мнение, будто божественная идентичность Иисуса была менее проблематичной до воплощения, чем после Вознесения (ср. выше).

Развернутую апологию кенотического прочтения инкарнационного догмата представил Стивен Дэвис в эссе «Является ли кенотическая христология ортодоксальной?», вошедшем в его «Христианскую философскую теологию». На поставленный вопрос христианский философ дает положительный ответ. Но этот ответ подготавливается несколькими шагами уточнений и аргументации.

В отличие от Форреста Дэвис называет значительно большее количество представителей «раннего кенотизма». В их числе такие немецкие богословы, как Г. Томазиус (1802–1875) и В. Гесс (1819–1891), но также и английские — П. Форсайт (1848–1921), Ч. Гор (1853–1932), Х. Макинтош (1870–1936) и Ф. Уэстон (1871–1921). Их основной тезис состоял в том, что страдания и искушения Иисуса следует считать реальными[90].

---

[88] Ibid., p. 227–228.

[89] Ibid., p. 237.

[90] Davis, 2006d, p. 174.

Среди последних по времени он выделяет Г.-У. фон Бальтазара, Б. Хебблетвейта и известного уже нам Р. Финстру. Последний из названных авторов обращался к этой теме неоднократно, ссылаясь на патристические мнения[91] и на собственное различение кенозиса и инкарнации, которые начались одновременно, но первый был временным, а второе непреходящим[92].

С собственно теологической точки зрения кенотическая концепция располагается как бы между «классической теорией инкарнации», согласно которой Логос в своей неизменности просто приобрел человеческое состояние, и «минимальной христологией», которая усматривает в Боговоплощении практически лишь человеческий аспект. С философской же точки зрения дискуссия ведется о том, что «кеноцисты» настаивают на невозможности для Бога стать подлинным человеком без временного ограничения Его божественных свойств, тогда как «классицисты» это отрицают. А среди самих «кеноцистов» расходятся мнения о соотношении кенозиса с Боговоплощением. Дэвис придерживается того, что они не тождественны: кенозис длился с 4 года до н. э. по 30 года н. э., тогда как Боговоплощение не имеет завершения[93]. Он считает также, что кенотизм настолько очевиден для всякого, кто принимает догмат о Боговоплощении, что даже те, кто его отвергают, на самом деле принимают по умолчанию (даже Моррис с его идеей двух умов Христа — см. ниже). Но поскольку постоянно раздаются голоса о его неортодоксальности, есть смысл продемонстрировать ортодоксальность кенотизма.

На первом, и основном, рубеже обороны Дэвис демонстрирует соответствие кенозиса Писанию. Помимо гимна апостола Павла, он имеет в виду прежде всего свидетельство о том, что Иисус возрастал в мудрости ребенком (Лк 2: 52), подвергался искушению в пустыне (Мф 4: 11, ср. Евр 4: 13), не знал, кто

---

[91] В частности, на высказывание св. Иринея Лионского о том, что Логос позволил Себе «покоиться», дабы искушаться от дьявола и смириться до крестной смерти (Haer. III. 19.23).

[92] Feenstra, 1999, p. 538–539. Подробнее: [Feenstra, 1989, p. 140–141, 144–149].

[93] Davis, 2006d, p. 173–174.

прикоснулся к Нему (Мк 5: 29–31), не знал срока конца времен (Мк 13: 32), не мог один раз совершить чудо в родном городе (Мк 6: 5), издал крик о богооставленности (Мк 15: 34). При этом он уточняет, что, хотя данные свидетельства и не делают обязательным принятие кенотизма, совершенно очевидно, что они допускают его[94]. Правда, оппоненты кенотизма иногда настаивают на том, что у нас есть основание полагать, что Иисус «опустошил» Себя лишь относительно некоторых *прерогатив*, таких как божественная слава, но не относительно самих божественных *атрибутов*, но что-то не видно, чтобы кто-нибудь провел когерентное различение прерогатив и атрибутов[95].

Что касается соответствия кенотизма церковной догматике, то и здесь он не вступает с ней ни в какие противоречия. Ведь кенотизм не имеет ничего общего ни с аполлинаризмом, ни с евтихианством (монофизиство), ни с «крайним несторианством» и полностью соответствует халкидонскому догмату, настаивающему на единстве Лица и двух несмешиваемых природ Богочеловека[96].

Наконец, кенотизм мало уязвим и с позиции собственно философской. Оппоненты ставят «кенонистам» на вид, что такие атрибуты, как всемогущество и всезнание, являются законными свойствами той «субстанции», которую можно назвать Богом. И это правильно. Но это не значит, что они являются и *сущностными* свойствами (essential properties) — скорее *общими*, аналогично тому, как свойство рождаться на земле является общим человеческим свойством, но не сущностным. Скорее «может быть сущностно для Бога иметь свойство быть *всемогущим если нет свободного и временного выбора быть другим*» (курсив автора. — *В. Ш.*)[97]. Свойство неизменности (на которое также якобы покушается кенотическая христология) можно также мыслить более гибко, допуская, что оно состоит в том, что Бог не ненадежен, не капризен, не поддается переменам настроения и т. п.,

---

[94] Ibid., p. 184–185.
[95] Ibid., p. 186.
[96] Ibid., p. 188–189.
[97] Ibid., p. 189.

но что Его природа святости и милосердия остается неизменной, равно как и то, что Он всегда верен Своим обещаниям[98].

Завершает же Дэвис свой манифест выражением убежденности в том, что есть согласие Церкви в основных вероучительных вопросах, которого следует придерживаться всем, и что это и есть то, что католики называют магистериумом. Он, будучи протестантом, правда, не возражает против данного понятия, но считает, что его следует трактовать не как нечто, пусть и отдаленно напоминающее некий комитет, собирающийся для своих решений в каком-то особо выделенном помещении, но, скорее, «действительный христианский магистериум есть голос полноты народа Божьего — прошлого, настоящего и будущего»[99].

Самое главное, что в кенотизме не устраивает его оппонентов — это отсутствие ясности с божественными атрибутами Богочеловека. Самую последовательную альтернативу кенотизму отстаивает Томас Моррис, чью книгу «Логика Бога воплощенного» (1986) цитирует большинство из тех, кто занимается проблемой. В антологиях по философской теологии он представлен двумя статьями, и значительный раздел посвящен теме в его собственном «философско-теологическом» сборнике «наша идея Бога». Все эти тексты воспроизводят аргументацию монографии — в различных контекстах.

В статье «Рациональность и христианское откровение», написанной для антологии О. Криспа, решается преимущественно апологетическая задача: показать, что придерживаться догмата о Боговоплощении — не значит быть иррациональным. Ссылаясь на философа Джона Уиздома, Моррис прежде всего демонстрирует, что высказывание «Иисус был Богом воплощенным» не иррационально уже потому, что и другое (небессмысленное) высказывание «Нерон был Богом воплощенным» вызывает у каждого значительно больший протест[100]. А то, что Иисус мог и, будучи человеком, обладать божественными свойствами, иллюстрируется через иерархизацию родов сущего. Алмаз есть

[98] Davis, 2006d, p. 191.
[99] Ibid.
[100] Morris, 2009a, p. 204–205.

драгоценное, но только физическое тело; черепаха — также физическое тело, но более высокого ранга, чем алмаз, благодаря своим качествам живого организма; обычный человек есть также и физическое тело, и организм, но он является носителем еще рациональных, моральных и других высших свойств; тогда что же мешает нам предположить, что Иисус, который был не просто человеком (merely human), но человеком в его полноте (fully human) обладал в дополнение ко всем перечисленным свойствам (начиная со свойств алмаза) еще и теми, что превосходят обычные человеческие?[101] И только затем Моррис обращается к своей концепции двух сознаний, одно из которых имеет непосредственный доступ к другому, а другое асимметрично не имеет — подобно тому, как одна компьютерная (информационная) программа содержит в себе другую, но сама не содержится ею. Первое сознание — божественное, второе — человеческое. И эта аналогия решает сразу многие проблемы: она позволяет понять, как в детстве Иисус действительно возрастал в мудрости, как перед смертью мог издать крик о богооставленности и в то же время избежать несуразностей докетизма, несторианства и аполлинаризма[102]. Таким образом, он в этой статье предлагает только одну из аналогий двух сознаний (пришедшую к нему сравнительно недавно), не упоминая о других и не «сводя счетов» с кенотизмом.

Зато в статье «Метафизика Бога воплощенного», включенной в антологию М. Рея, четко различаются сразу две задачи философской христологии (не забудем, что Моррис является наиболее методологически мыслящим из «философских теологов» — см. гл. 2, § 4) — апология (defense) и создание метафизической теории (metaphysical construction), которые, однако, не могут быть вполне отделимы друг от друга[103]. Вторая задача решается через сопоставление «двух картин Бога воплощенного». Кенотическая христология может быть «записана» очень просто — как убежденность в том, что для полного вочеловечения и человеческой

---

[101] Ibid., p. 208–209.
[102] Ibid., p. 210.
[103] Ibid., p. 212.

жизни Сын Божий должен был временно «отстранить» Свои божественные атрибуты, такие как всеведение, всемогущество и присутствие. Основная проблема с этой христологией заключается в том, что, если эти атрибуты можно «отстранить» хотя бы временно, они уже не могут быть подлинными божественными атрибутами. Тогда что же значит сама божественность? Моррис предлагает интерпретировать тезисы этой христологии таким образом: для того чтобы быть подлинно божественным, индивиду *X* необходимо во всех возможных мирах обладать всемогуществом и т. д., если он не избирает свободно и временно, чтобы дело обстояло по-другому[104]. Моррис признает за кенотической теорией несомненные достоинства, главные из которых это внимательное отношение к текстам Писания («библейскому портрету Христа») и признание того, что для христианина очень важно применять к философской теологии убеждения, формируемые Откровением и «событиями истории спасения».

Однако кенотическая теория плохо сочетается с Преданием, например с посланием Льва Великого († 461) о Боговоплощении, т. е. с 28-м Посланием к Флавиану, архиеп. Константинопольскому («Томос Льва»), которое было заложено в основу формулировок Халкидонского собора, и с мыслями о Боговоплощении Афанасия Великого, из которых следовало, что *образ раба* (Флп 2: 7) никак не умалил Образ Бога, а, быв ограничен человеческим телом, Сын Божий не переставал быть вездесущим и, будучи Сам «содержим», одновременно «содержал» всё сущее[105]. Объяснить, как могло сочетаться, казалось бы, несочетаемое, позволяет, как считает Моррис, то, что он уже обозначил как «доктрину двух сознаний» (the two-minds view)[106]. Христос жил полной человеческой жизнью, черпая всё из одних только Своих человеческих ресурсов, но не переставал (исходя из «доктрины двух сознаний») существовать как Бог, осуществляя и дальше Свое всемогущество и т. д. по отношению к тварному миру[107].

---

[104] Morris, 2009a, p. 218.
[105] Ibid., p. 219.
[106] Morris, 1986, p. 102–107, 149–162.
[107] Morris, 2009a, p. 220.

Но вот иллюстрации, которые Моррис постоянно обновляет. Это и сравнение с человеком, который видит сны и в котором одно и то же лицо играет свою роль в «сюжете сна» (dream story), одновременно сохраняя «арочное осознание» (overarching consciousness) того, что сон — не более чем сон. И с искусственным интеллектом, когда две «физические системы» устроены асимметричным образом: одна есть подсистема другой, со своими собственными происхождением и функциями, но относится к единству большей ментальной системы. Многие аналогии приходят и из обширной литературы, посвященной болезненным состояниям расщепленной личности (multiple personality)[108]. Это и состояния гипноза, и самообман, и акразия (болезнь, вызванная патологическим развитием мозга), при которой функционируют различные уровни сознания. Конечно, эти сравнения не следует понимать «слишком подробно», так как Боговоплощение непохоже на патологии, они дают только некоторое «образное схватывание» (imaginative grip) картины двух сознаний[109]. Лучшие аналогии предлагает современная психология, считающая, что каждое нормальное человеческое существо участвует в различных состояниях ментальности (наиболее известная схема — бессознательное и сознательное), что позволяет и саму личность определить как «систему систем ментальности»[110].

Были ли у Христа ошибочные убеждения, обусловленные культурно-исторической средой Его человеческой жизни? Придерживался ли Он геоцентрической картины мира? Действительно ли Он не знал, кто прикоснулся к его одежде в толпе? Для того чтобы ответить на эти вопросы, надо выяснить содержание Его человеческого и божественного

[108] Здесь он в точности воспроизводит аналогии из раздела «Боговоплощение и Троица» своего сборника по философской теологии [Morris, 1991d, p. 170]. Именно аналогии данного типа были «трансплантированы» им отсюда в разъяснение возможности существования Трех Лиц единого Бога (см. § 1).

[109] Morris, 2009a, p. 221.

[110] Ibid., p. 222.

сознаний, ответы можно ожидать от любой «мультиментальной теории» личности или от «мультисистемного» подхода к ментальности[111].

В конце статьи Моррис выражает определенное беспокойство, как бы его «мультиментальную систему» объяснения не приняли за допущение и двух личностей Христа, что противоречило бы ортодоксии. А также не забывает рекомендовать свою теорию двух ментальностей как «экстраординарно интересную с философской и теологической точек зрения» и сильно превосходящую кенотическую теорию. Но всё завершается примирительно: мы можем идти и от «высокой христологии» к осмыслению земной жизни Иисуса (подразумевается теория двух ментальностей), а можем двигаться и в обратном направлении. В любом случае какая-то «метафизика Бога воплощенного» необходима[112].

Хотя твердая «ансельмианка» Кэтрин Роджерс (она считает, что искупительная теория заместительного наказания наилучшим образом объясняет причины Боговоплощения) в главе «Боговоплощение» для антологии Ч. Талиаферро и Ч. Мейстера на Морриса не ссылается, на деле ее наисовременнейшая иллюстративная модель с видеоиграми является естественным продолжением его аналогий. Она предлагает представить себе пятнадцатилетнего мальчика Никки, играющего одну из ролей в одной из компьютерных игр. Когда он играет эту роль, его можно обозначить как «Никки играющего», и в этом амплуа он может быть аналогией (пусть и очень отдаленной) воплотившегося Второго Лица Троицы. А вот персонажа, которого он играет, можно назвать «Никки виртуальным». Он не существовал до того, как «Никки играющий» его создал в начале игры, и этот двухмерный образ на экране может иллюстрировать человеческую природу, душу и тело, которую восприняло Слово. Суть дела в том, что «Никки играющий» есть единство Никки реального и Никки виртуального, и это будет аналогией единству личности Богочеловека. «Никки играющий»

---

[111] Morris, 2009a, p. 222–223.

[112] Ibid., p. 224.

нечто прибавляет к Никки реальному, но Никки есть личность, и «Никки играющий» — личность та же самая[113].

«Никки играющий» может показаться очень необычным образом онтологического единства двух составляющих. Но на деле он вполне вписывается в современную мереологию, так как части «Никки играющего» существуют на двух весьма различных уровнях. Никки реальный существует совершенно независимо от него, тогда как «Никки виртуальный» может быть только частью этого целого, а потому они «населяют различные порядки бытия»[114].

Вся эта иллюстративная аналогия, по мнению Роджерс, хорошо помогает выявить основную ошибочность кенотической теории. Никки реальный отнюдь не «опустошает» себя (таково, мы помним, начальное значение слова *kenosis*) и не «умаляет» для того, чтобы стать «Никки играющим». У него вообще нет нужды в том, чтобы «приспосабливаться» к виртуальному миру. Более того, если бы он отстранил от себя свои сущностные атрибуты и свойства и стал бы, к примеру, двухмерным, он не смог бы играть роль Никки виртуального. И здесь нет даже намека на несторианство: то, что Никки реален и Никки виртуальный реален (хотя его реальность гораздо более «тощая», чем в первом случае, и полностью зависима) не нарушает единства «Никки играющего». Но нет и опасности монофизитства, так как Никки и Никки виртуальный не сливаются в некое третье, полувиртуальное существо[115]. Нет и любого другого отклонения от ортодоксии, которое присутствует, несомненно, в кенотизме.

Аналогия помогает, с другой стороны, укрепить и подход с редупликативными пропозициями (см. выше в связи со статьей Стамп). Например, можно сказать, что «Никки играющий» как (*qua*) живой мальчик имеет доступ к Интернету, а Никки виртуальный как (*qua*) вымышленный персонаж такого доступа лишен. Аналогичным образом Ансельм утверждал, что Христос наделен всеведением и был им наделен еще во чреве матери,

---

[113] Rogers, 2010, p. 103.
[114] Ibid., p. 104.
[115] Ibid., p. 105.

но этот атрибут исходит от Слова, не от человеческого существа[116]. «Никки играющий» также может быть и убит по сюжету — как (*qua*) Никки виртуальный (реальные мальчики виртуальной смертью не умирают), и Христос претерпел страдания, голод и смерть, но только как (*qua*) принявший человеческую природу[117].

Аналогии, однако, потому и аналогии, что не могут претендовать на тождество с тем, что они иллюстрируют. Никки не создал того интернет-мира, в котором живет Никки виртуальный, тогда как Слово сотворило мир. «Это означает, что онтологическая дистанция между Богом и человеческой природой еще бóльшая, чем между Никки и Никки виртуальным. А это, в свою очередь, позволяет предположить, что «прибавление» человеческой природы к Слову влечет за собой еще меньшее многообразие (multiplicity), чем «прибавление» к Никки Никки виртуального[118]. Второе же различие в том, что Никки Виртуальный не обладает интеллектом или волей — в отличие от человеческой природы воплотившегося Бога. Поскольку отдельные пассажи Писания позволяют считать, что божественный интеллект Христа знает то, чего не знал человеческий, опасности несторианства, считает Роджерс, избежать трудно. Разве что допустив, что человеческие душа и тело Христа всеведущи[119] и необходимо благи — но не как (qua) человеческие (в соответствии с мыслью Ансельма), а как «части Христа». Остается только последняя проблема: как собственно Христова человеческая природа могла быть соединена со Словом. Связь здесь несопоставимо более тесная, чем между мальчиком Никки и Никки виртуальным, которым он может манипулировать. Но здесь Роджерс признаёт (в отличие от многих ее «коллег по цеху»), что в Боговоплощении есть и тайна. И это, — завершает она свою главу, — должно быть понятно, так как «существо, чье величие *не* превзошло бы

---

[116] Rogers, 2010, p. 105–106.

[117] Ibid., p. 106.

[118] Ibid.

[119] Каким образом тело (пусть и Христово) может быть всеведущим, не разъясняется.

наши [познавательные] способности, вряд ли было бы, в конце концов, Богом»[120].

В большой обзорной главе о Боговоплощении, которую составители «Оксфордского руководства по философской теологии» поручили Ричарду Кроссу, представлен пересказ идей и цитированных выше философов, и нецитированных (например Инвагена, Суинберна и самого автора). Кросс с симпатией относится к тому, что он называет «редупликационным анализом», в разработке которого сам принимал участие (использование «qua-квалификаторов»[121]), но более всего он уделяет внимание тому, какие тенденции «инкарнационной метафизики» могут вести к несторианству и каким образом эти тенденции можно нейтрализовать. Так, ему близка «метафизика двух сознаний» Морриса, но он считает, что она значительно выиграла бы при различении таких понятий, как «личность» и «ментальный субъект» (о чем он писал недавно и сам): тогда можно было бы говорить о том, что у Иисуса Христа первое наличествует в единственном числе, а второе — в двойственном.

Хотя он об этом не пишет, Кроссу, кажется, близка концепция перихорезиса (из тринитарного догмата — см. § 1), так как, по его мнению, при предложенном им различении «мы могли бы представить дело так, будто некоторые переживания одного сознания — человеческого — перетекают в другое — божественное, т. е. оказываются переживаниями самого́ божественного субъекта», но при определенном условии — если нет «логических оснований, препятствующих этому», например, в виде несовместимости убеждений двух ментальных субъектов[122]. Мне кажется, эту его мысль можно было бы «экземплифицировать» таким образом, что, например, если человеческий ментальный субъект Иисуса мог бы быть склонен к Птолемеевой картине мира, а божественный субъект придерживался более правильной, коперникианской, то «перетекания» произойти не должно. Нравится Кроссу и различение убеждений и склонностей к убеждениям

---

[120] Ibid., p. 107.

[121] Кросс, 2013, с. 667, 671.

[122] Там же, с. 687.

у Суинберна. В переводе на язык христологии это может означать, что Логос получает при воплощении и некоторый набор человеческих убеждений, но Он (воспринимая их в принципе) те из них, которые ложны, не включает в свое мировоззрение[123].

§ 3. Искупление

Теории Искупления разрабатываются преимущественно в пространстве апологии основных версий интерпретаций этой важнейшей доктрины христианской сотериологии при их сопоставлении друг с другом, а также при попытках их философского уточнения. Основных этих версий — три.

Учитывается самая древняя по времени — концепция выкупа, восходящая еще к св. Иринею и Оригену, но полностью раскрытая у свт. Григория Нисского в «Большом огласительном слове» (ок. 385). Речь идет о том, что первые люди, поддавшись обольщению дьявола, фактически продали себя (вместе с потомством) ему в рабство, а потому спасение невозможно без выкупа человеческого рода у него, и выкуп этот принес Богочеловек своей жизнью и особенно смертью. Дьявол, согласно Григорию, вознамерился приобрести неслыханную новую добычу на Голгофе (всесовершенного человека), но просчитался, не поняв, что принимает под видом плоти Самого Бога, и был пронзён этой «приманкой Божества» и вынужден исторгнуть из своей власти вместе с Христом и весь человеческий род[124]. Бог пошел на хитрость (облечение себя в плоть), но хитрость оправданную, так как и дьявол в свое время обманом поработил человечество, а потому «получил обман по достоинству», цели его обмана были губительными, а обмана божественного — праведными, а кроме того, этот способ спасения оказался и самым премудрым, так как Божество соединилось с человечеством[125]. В этой древнейшей концепции искупления в наибольшей мере акцентируется «военная победа» — триумф Христа над противником

[123] Кросс, 2013, с. 689.
[124] Greg. Nys. Or. catech. 24.
[125] Or. catech. 20, 23, 26.

Бога и людей, которая осуществилась на второй день после погребения при схождении в ад, когда Бог оказал великое благодеяние не только всем грешникам, уничтожив смерть и тление, но и тому, кто был «изобретателем зла»[126]. Эта концепция, которую иногда называют Christus Victor (после выхода одноименной книги скандинавского теолога Густава Аулена в 1931 году) в настоящее время пользуется большой популярностью у американских протестантских богословов[127].

Однако значительно больший кредит в аналитической теологии имеет теория Искупления как удовлетворения божественной справедливости (сатисфакции) Ансельма Кентерберийского, изложенная в его специальном трактате «Для чего Бог стал человеком» (Cur Deus Homo — 1094–1098). Трактат Ансельма начинался с апологетического вступления — с попытки объяснения иудеям и мусульманам, почему рождение Бога в лоне Девы не было для Него унизительным[128]. Кроме того, он возражал и тем, кто полагал, что Божественное всемогущество было достаточным, чтобы простым мановением воли достичь всех спасительных целей и без треволнений (биологических и моральных) вочеловечения[129]. Но Бог не стал бы употреблять средства, превосходящие Его цели и не отвечающие потребности человека в счастье. Последнее было бы недостижимо, если бы не была решена проблема с высшим несчастьем — грехом, который следует мыслить как нанесение ущерба чести Бога со стороны человеческого рода, а потому, чтобы быть достойными счастья, люди должны этот моральный ущерб Богу компенсировать[130].

---

[126] Ibid. 26. 46–86.

[127] Дискуссиям между современными протестантскими традиционалистами (последователями теории заместительного наказания) и «реформаторами», склоняющимися с патристическому ви́дению таинства Искупления была посвящена совсем недавняя статья [Корякин, 2016], написанная в рамках диссертационного исследования.

[128] Anselm. CDH I. 3. Здесь великий схоласт, кажется, до конца не учел, что мусульмане приняли учение о рождении «пророка Иисуса» от Девы.

[129] Anselm. CDH I. 6.

[130] Ibid. I. 11.

На возражение абстрактного совопросника (Босо), почему Бог не мог бы элементарно простить человечество и устранить тем самым преграду для счастья, Ансельм отвечает, что это означало бы прежде всего нарушение справедливости со стороны Бога (грешник трактовался бы как праведник), и Богу как источнику высшей справедливости пришлось бы вступить в противоречие с Собой и «обрушить» Самому весь моральный порядок в мире[131]. Однако такая несправедливость была бы и в высшей степени непедагогична для человечества, которое не может быть счастливым, не будучи справедливым. А потому наилучшим для Бога было бы не просто отпустить грех человечеству, но изыскать способ, каким оно могло бы уплатить свой долг Ему[132]. Долг этот, однако, настолько громаден, что только равная компенсация могла бы удовлетворить Божественную справедливость, и она не по силам человеческому роду; но в то же время согрешил этот род, а потому она должна быть оплачена им; следовательно уплатить этот долг может только Богочеловек[133]. Однако не всякий, а такой, который — через теснейшую связь с человеческими родом — возглавил бы всю человеческую семью после первого Адама. Трактат Ансельма поэтому непосредственно касается и догмата о Боговоплощении, но здесь важно то, что он подробно пытается разъяснить, как крестная смерть Христа могла функционировать в качестве средства компенсации этого грандиозного долга[134]. Ансельмовы идеи были в основном приняты и Фомой Аквинским, а потому многочисленные последователи второго среди аналитических теологов также следуют Ансельмовой интерпретации доктрины.

Имеет своих сторонников и так называемая «теория экземпляризма», изложенная якобы Петром Абеляром (1079–1142) в комментарии на Послание к Римлянам апостола Павла (q. 3.26), согласно которой Искупление мыслилось не по-ансельмовски — как «объективная сатисфакция», а лишь как данный

[131] Anselm I. 12–13.
[132] Ibid., I. 24.
[133] Ibid., I. 21, 25.
[134] Ibid., II. 18–19.

на кресте великий пример всепрощающей любви. На деле, как убеждает переводчик этого текста С. Картрайт, позиция Абеляра была «многослойной», включая элементы и юридизма, и «экземпляризма» и острую критику как «теории выкупа», так и догмата о том, что смерть на кресте была единственно возможным средством восстановления человечества (наряду с сомнением в разумности мнения, что голгофские страдания соизмеримы преступлению Адама[135]), за что он и был анафематствован своими врагами Гильомом из Шампо и Тьерри Шартрским[136].

Фактически в качестве лишь протестантской модификации ансельмовской теории «сотериологической справедливости» можно рассматривать так называемую теорию заместительного наказания, обнаруживаемую у Лютера, но последовательно разработанную у Кальвина. Здесь настойчиво используются юридические термины (справедливость, наказание, замещение, поручительство и др.), а также имеет место подчинение всех библейских метафор Искупления идее удовлетворения Божьей справедливости. Сам дьявол выступает не столько соблазнителем человечества, сколько его обвинителем на суде Божьем, а подвиг Христа рассматривается как снятие этого обвинения через замещение им согрешившего человечества. Эту теорию систематизировал авторитетнейший богослов Чарльз Ходж (1797–1878), утверждавший, что для прощения грешников (а это всё человечество) и восстановления общения с ними требуется удовлетворение Божественной справедливости через заместительное (за весь человеческий род) наказание Христа[137]. Именно формулировки Ходжа являются основополагающими для современных ортодоксальных протестантских богословов, и вполне закономерно, что данная теория отстаивается и в сегодняшней философской теологии.

---

[135] Абеляр вступил в полемику и с самим апостолом Павлом, отмечая, что гнев Бога за убийство Богочеловека должен был быть во много раз бóльшим, чем за грех вкушения запретного плода, тогда как это убийство должно было, по его учению, утолить гнев за второе.

[136] См.: [Abelard, 2011, p. 44–51]. Ср. новейшую отечественную публикацию: [Корякин, 2016, с. 70–74].

[137] См.: [Hodge, 1877].

Ансельмовскую теорию сатисфакции наиболее авторитетно отстаивает и модифицирует (с применением аналитического метода к этическим категориям) Ричард Суинберн, в частности в статье «Христианская схема спасения», которая была включена сразу в две антологии по философской теологии — и М. Рея, и О. Криспа. В статье две части: в первой подробно анализируются понятия «вина», «искупление» и «прощение», во второй (которая имеет основное значение для нас) — применение этих понятий к христианской сотериологии.

«Схема» ее в глазах крупнейшего аналитического теолога определяется тем, что всесовершенный Бог всё сделал для нашего спасения и вечного блаженства из всего, что мог. А далее рассуждение продвигается пошагово и весьма последовательно. Наши обязательства по отношению к родителям и воспитателям несомненны, но, отмечает Суинберн, ограничены, исходя из всего, что они могут сделать для нас. Следовательно, если Бог существует, то у нас больший долг по исполнению Его заповедей и желаний, поскольку наше ежемоментное существование и всё, что мы имеем, зависит от Него, включая и всё, что делают для нас и наши благодетели (которые пользуются Его же благами для этого). Высшее человеческое благополучие состоит в «дружбе с благом и интересными людьми в следовании достойным целям». Бог является для нас (ввиду Его свойств) «бесконечно бóльшим другом с бесконечно бóльшими аспектами» и Он ставит перед людьми достойные цели, состоящие в том, чтобы вместе с Ним привести себя и других «в примирение друг с другом и с Богом, в рост в созерцании Бога и Вселенной, Им созданной, и в ее усовершенствовании», и такие цели будут много более величественными, чем любые мирские[138].

Но если мы полностью («тотально») зависим от Бога и Он открывает перед нами бесконечные возможности, то, если Бог есть, те наши поступки, которые по своему типу в мирских отношениях можно было бы рассматривать как сверхдолжные (superegatory), становятся в этом контексте обязательными (obligatory), а их неисполнение — нарушением обязательств перед Богом. А это

[138] Swinburne, 2009a, p. 364.

и есть то, что называется грехом. Если человек делает то, что неправедно (осознаёт он это или нет), он грешит объективно, если делает это намеренно — грешит субъективно. Но люди и согрешили (все до одного) намеренно и при этом вовлекли и других в грех, и именно в этом вовлечении, а также в склонности ко греху и состоял первородный грех, и каждый человек несет двойное бремя и «актуального» и первородного греха[139].

А потому каждый человек должен принести Богу искупление за свои грехи, но также помогать это делать и другим — в виде раскаяния, возмещения (reparation), извинения и епитимьи (penance). Объем требуемого искупления (особенно в аспектах компенсации и епитимьи) каждый может себе представить, осознавая, что́ нами получено от Бога и что мы обязаны жить достойной этого жизнью. Поэтому мы больше всего похожи на преступника, который истратил все свои неправедно добытые средства и ничего уже не имеет для компенсации. Поэтому мы нуждаемся в помощи извне[140].

Бог, правда, и мог бы нас простить, но (Суинберн об этом напоминал и ранее) Он как жертва неправедности не имеет морального права игнорировать нанесенный Ему ущерб, так как это означало бы не принимать того, кто наносит этот ущерб, всерьез. Мог бы Бог и простить нас за одно извинение и раскаяние, без компенсации и епитимьи, как о том писал Фома, но поскольку наши действия и их последствия значимы (matter), мы должны предпринимать соответствующие их значимости шаги для примирения с Ним (настолько, насколько это логически возможно). Бог ничем не хуже доброго родителя, который не довольствуется извинениями провинившегося ребенка, но требует от него исправления. И потому Он хотя и не может искупить наши грехи в буквальном смысле (literally), Он смог изобрести для нас средство осуществления этого — использовав Свою жизнь и смерть в качестве нашей искупительной жертвы[141].

---

[139] Ibid., p. 365. Автор ссылается здесь и на свою статью: [Swinburne, 1985, p. 235–250].

[140] Swinburne, 2009a, p. 365–366.

[141] Ibid., p. 366.

Но какая жертва наиболее этому соответствует? Та совершенная жизнь, которая превосходит и ту, которую Он дал нам. При этом совершенное возмещение — то, что восполняет нанесенный ущерб, а не представляет собой лишь какую-то компенсацию. Если я повредил ваш аккумулятор, — мудро рассуждает Суинберн, — то лучшим возмещением будет покупка нового, нежели починка старого (вместе с хорошей коробкой шоколадных конфет). А совершенная жизнь, прожитая Самим Богом, должна быть гораздо лучшим жертвоприношением Богу, чем даже лучшая жизнь обычного человеческого существа. Почему? Вследствие того, что даже совершенная жизнь обычного человека будет частично его долгом Богу, а Сам Бог не имеет обязательств ни перед кем, и потому Его совершенная жизнь будет как бы чистым даром[142].

Принесение жертвы есть лучшее искупление наших грехов, больше которого даже Бог не может от нас потребовать. Особенно с учетом того, что Жертва и есть Тот, Кому она приносится. Однако я могу участвовать в этой жертве только при том условии, что я использую ее — прибавляя к ней и свое покаяние — как действительное средство оплаты своих долгов и достижения внутреннего мира. Но для этого требуется и «формальная» ассоциация с этой Жертвой, которая обеспечивается Церковью, Им же созданной, — «новым человечеством»[143]. В целом же авторитет Суинберна в аналитической теологии настолько велик, а его системный подход настолько широко распространяется на все ее основные предметы, что и в данном случае трудно найти автора, который его бы не учел или не поспорил бы с ним.

Элеонора Стамп ни упоминает Суиберна в статье «Искупление по Фоме Аквинскому», включенной в антологию М. Рея, но скорее всего, и незадолго до этого нарисованная им картина

---

[142] Swinburne, 2009a.

[143] Ibid., p. 367. О связи Таинств Церкви с Искуплением, по основательному мнению Суинберна, свидетельствовал уже апостол Павел: *Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет* (1 Кор 11: 26).

христианского спасения (см. выше) подвергается в ней решительной критике под грифом «нерефлективной версии Искупления», которая выдается за теорию Ансельма[144]. Именно эта популярная сотериология является, на ее взгляд, препятствием для серьезного исследования догмата об Искуплении.

Прежде всего, эта популярная версия не достигает самой главной из поставленных перед ней целей — продемонстрировать прощение человеческих грехов Богом. Ведь если Дэниэл должен Сьюзен 1000 $ и не может их вернуть, а она аккуратно взыскивает их с его сестры Мэгги, то можно ли считать, что Сьюзен прощает долги? Кажется, никоим образом. Более того, Бог по этому объяснению отнюдь не справедлив. Будет ли справедливой мать, которая наказывает ни в чем не повинного старшего ребенка за тяжкие проступки младшего на том основании, что тот слишком слаб для того, чтобы претерпеть наказание? Не назовем ли мы такую мать жестоким варваром?[145] Противоречит эта модель объяснения и некоторым другим положениям христианского вероучения. Например, тому, что некоторые грешники должны будут вечно уплачивать свои долги (хотя они и были полностью уплачены на кресте). Особенно эта нестыковка усугубляется тем, что наказанием за грех является ад, а не смерть, а потому и крестная смерть Христа от этого наказания не избавляет. Наконец, обсуждаемое объяснение спасения не позволяет ответить на вопрос о цели Искупления: даже если наши долги «уплачены» такой высокой ценой, она недостаточна для устранения главного последствия греха — отчуждения человека от Бога, потому что ничто не свидетельствует о том, что Искупление изменило человеческую природу и те ее склонности, которые привели к тому, от чего оно призвано было человеческий род избавить[146].

Считая популярную версию Искупления «безнадежной» и с философской, и с богословской точки зрения, Стамп возлагает значительно бóльшие надежды на «авторские» версии, называя

---

[144] Stump, 2009b, p. 267.
[145] Ibid., p. 268.
[146] Ibid., p. 269.

истолкования догмата у Аквината, Кальвина и Иоанна Креста[147]. Она, однако, ограничивается преимущественно первым из них.

Фома Аквинский различал две цели Искупления — «удовлетворение» за содеянные грехи и исправление человеческой природы[148]. Описание первой задачи у него очень напоминает внешне «популярную версию». Однако есть существенное различие: по той версии результатом первородного греха было отчуждение Бога от человечества, здесь — отчуждение человечества от Бога. Поэтому у Фомы сатисфакция составляет лишь одну из трех частей епитимьи — наряду с раскаянием и с исповеданием грехов[149]. А в целом епитимья есть средство врачевания души, состоящее в отвращении к греху и желании изменить жизнь к лучшему[150]. «А потому функция сатисфакции у Аквината — не умилостивление гневного Бога, а восстановление грешника до состояния гармонии с Богом»[151]. В соответствии с этим, осмысляя наказание за грехи, Аквинат рассматривает состояние того, кто согрешил, а не Того, против Кого согрешили. Допускает он и чтобы одно лицо принесло «удовлетворение» за другое — но только в том случае, если между ними есть полное согласие в этом[152] и то, другое лицо стремится всё сделать ради «отмены» того, что им содеяно. В целом же Бог «популярной версии» и Бог томистский различаются между собой в аспекте сатисфакции не меньше, чем бухгалтер, записывающий долги в одну колонку и их возмещение в другую, и отец, желающий, чтобы ребенок развился в наилучшую личность (из тех, в кого он может развиться) и между ними установились отношения любви[153].

---

[147] Хуан де ла Крус (1542–1591) — известнейший испанский мистик и один из реформаторов ордена кармелитов, написавший трактаты «Восхождение на гору Кармель», «Тёмная ночь души», «Песнь духа» и «Живое пламя любви».

[148] Aquin. CT, cap. 226–230.

[149] Aquin. ST III, q. 90, a. 2.

[150] ST, q. 84, a. 5; 85, a. 1.

[151] Stump, 2009b, p. 272.

[152] Aquin. ST. I–II, q. 87, a. 7–8.

[153] Stump, 2009b, p. 274.

Вторая часть томистской доктрины Искупления — касающаяся действия Божественной благодати — представляется Стамп значительно менее ясной и удовлетворительной. Для нее, например, не совсем прозрачно, каким образом расположенность субъекта к определенному виду воления может быть одновременно «наполнена» свободным актом такого воления, а также почему Богу для сообщения благодати требуется такая сложная «церемония», как Евхаристия. Проблематично само понятие «мистического Тела Христова», а передача благодати, заслуженной Христом во время крестных страданий верующим, вызывает немало метафизических и этических вопросов[154].

В завершение статьи католичка Стамп демонстрирует подлинный теологический экуменизм, отмечая, что по крайней мере в одном, но очень важном пункте Лютер существенно восполняет лакуну в рефлексии Фомы. Речь идет о том его понимании Искупления, при котором крестные страдания образовались из некоей непостижимой «передачи» всех грехов, совершенных всем человечеством за всю его историю в душу распятого Христа. Недостаток рассуждений Фомы — в их оторванности от Писания, тогда как Лютер подчеркивал, что Христос действительно принял в Себя грехи человечества, о чем свидетельствует описание гефсиманских страданий (Мф 26: 30–40) и голгофский крик о богооставленности (Мф 27: 46)[155]. В принципе, эта Лютерова идея могла бы быть инкорпорирована в доктрину Аквината через понятие «пятен греха», которые могут заполнить душу и того, кто сам их не совершал (подобно тому, как сцены кровавого убийства в кинофильме оставляют след в душе тех, кто его смотрит)[156].

Предоставляя в своих антологиях веское слово теории заместительного наказания (которую можно трактовать как протестантское развитие теории Ансельма), их составители охотно

---

[154] Ibid., p. 283–284.

[155] Ibid., p. 290–291. Стамп считает, что именно это реальное принятие на Себя человеческих грехов объясняет, почему обычные мученики впоследствии легче переносили страдания, чем Иисус, что малообъяснимо, исходя из томистской концепции Искупления.

[156] Ibid., p. 291.

включают сюда небольшую заметку Дэвида Льюиса «Верим ли мы в заместительное наказание?». Во всяком случае, так делают и Рей, и Крисп. Причина достаточно понятна: едва ли не самая распространенная в настоящее время редакция христианского догмата получает косвенную поддержку со стороны авторитетного метафизика, к теизму в целом относящегося весьма критически. Философ, сделавший больше чем кто бы то ни было для разработки метафизических применений логической теории возможных миров, моделирует более чем жизненный вопрос. Человек совершил преступление, но у него есть честный, невинный и преданный ему друг, готовый понести вместо него всё наказание. Будет ли это достаточным основанием для судей, чтобы освободить преступника от наказания? Вряд ли кто-нибудь ответит положительно. Да и что-то мы не знаем о таких событиях из СМИ, которые очень жадны до сенсационных новостей. Дело, считает Льюис, не столько в том, что таких самоотверженных друзей не найдется (они, в принципе, и могут найтись), а в том, что они прекрасно понимают, что никто не примет их жертву, поскольку она прямо противоречит разуму, и даже если бы власти случайно и допустили подобное, они тут же начали бы исправлять свою ошибку, взявшись как следует за виновного[157].

Проблема с христианами состоит в том, что и они в обычной жизни ни за что не одобрили бы ситуацию, в которой неповинный понес наказание за виновного, хотя и настаивают на возможности и даже необходимости этого в своем центральном сотериологическом догмате. Почему-то никто из них не говорил, что невинные волонтеры должны нести даже малое наказание за грабителей и убийц, подобно тому, как Христос уплатил грандиозный долг наказания за всех грешников[158]. Однако и те, кто не исповедует христианские догматы, непоследовательны: они считают недопустимым, чтобы невинные шли на смертную казнь ради преступников или даже хотя бы на каторжные работы, но вполне допускают, чтобы друг заплатил штраф за своего провинившегося друга, и такая практика вполне устраивает

[157] Lewis, 2009, p. 328.
[158] Ibid., p. 330.

власти и общество. Но ведь это также будет случаем пенитенциарного замещения (penal substitution)[159]. Из этого следует неожиданный полуапологетический вывод из уст «агностика»: те, кто упрекнут христиан в непоследовательности, имеют все основания ожидать и от них того же упрека. Эти ситуации демонстрируют, что «обе стороны согласны, что пенитенциарное замещение иногда имеет смысл, даже если никто не может сказать, каким именно образом оно имеет смысл»[160].

В отличие от Льюиса значительно менее именитый философ Стивен Портер принимает «теорию пенитенциарного замещения» совершенно всерьез и пытается обосновать, почему она из всех теорий Искупления является наиболее предпочтительной. Его статья посвящена — в противоположность аргументам Элеоноры Стамп (см. выше) — достоинствам «теории сатисфакции» Суинберна, которая нуждается лишь в доведении до логического завершения. Суинберн, по мнению Портера, совершенно прав в том, что праведность Иисуса Христа и Его спасительный для человечества подвиг послужили удовлетворению Бога за наши долги. Но Суинберн сделал акцент на «активном послушании» (active obedience) Христа, недооценивая значение Его добровольной смерти, которую Портер почему-то называет «пассивным послушанием» (passive obedience)[161]. Но если всё было сделано праведной жизнью Иисуса, то крестная смерть была в лучшем случае делом, не имевшим больших последствий. Меж тем теория заместительного наказания, которую некоторые считают грубой и даже противоречащей нравственности, сполна учитывает значение Христовой смерти[162].

Философское возражение Энтони Квинтона, к которому нередко апеллируют оппоненты этой теории — что «наказание

[159] Ibid., p. 331.

[160] Ibid., p. 333.

[161] Porter, 2009, p. 320.

[162] Портер цитирует Кита Уорда и Брайана Хебблетвэйта и пишет о том, что многие «не могут переварить» идею, что у Бога не было других возможностей для утешения Своего гнева кроме как воплощения Сына Божьего в качестве заместительной жертвы. — Ibid., p. 315, 324.

невинного» является логически противоречивым — уравновешивается мнением авторитетнейшего английского этика Ричарда Хэйра, что такое наказание будет драматичным, но наказанием быть не перестанет. Не видит Портер несправедливости и в «трансферте наказания»: жертва (в том числе и Бог, оскорбленный человеческими грехами) имеет моральное право выбирать объем и субъекта ретрибуции, особенно руководствуясь теми благими последствиями, которые эта ретрибуция влечет. И чтобы всем скептикам стало всё понятно, он приводит трогательнейший, на мой взгляд, пример. Футболист опаздывает на тренировку, и тренер его наказывает, веля ему сделать пять кругов вокруг поля, а капитан команды просит самого тренера сделать эти круги вместо провинившегося, и тренер соглашается. Перед нами очевидный «перенос наказания» (transfer of punishment). Зло заключалось в разъединении команды, благо — в восстановлении ее единства, а кто конкретно его осуществил, не меняет конечного результата[163].

Правда, заместительное наказание будет приемлемо не во всех случаях. Например, вряд ли будет хорошо, если мать насильника отсидит за него срок в тюрьме. Потому что такое замещение не может вести к положительным результатам. Но Христос на кресте испытал за нас потерю «прав и привилегий», следовавших из «дружбы с Богом», которую мы попрали, и Бог как жертва нашего неповиновения имел права распределять размер и способ наказания за содеянное. А поскольку Христос пошел на эту заместительное наказание добровольно и в здравом уме, в этом «распределении» от Бога не было никакой несправедливости. А благо от него очевидно: наглядно было продемонстрировано, сколь серьезен был грех, что грешники суть ответственные нравственные субъекты и сколь ценны отношения между Богом и человеческим родом[164].

Оливер Крисп в солидной по объему статье «Первородный грех и Искупление» для «Оксфордского руководства по философской теологии» утверждает прежде всего, что теория

[163] Porter, 2009, p. 325.
[164] Ibid., p. 326.

заместительного наказания полнее и глубже объясняет учение об Искуплении, чем ее основные «конкуренты», сохраняя их сильные стороны. Ее сторонники могут согласиться с древней, патристической концепцией выкупа в том, что деяния Христа имеют компенсаторный характер; включает она в себя и ансельмовское представление о сатисфакции; содержит она в себе и идею нравственного примера Христовых деяний, как и абеляровская концепция. Но для того чтобы данная теория сама получила достойное истолкование, ее следует дистанцировать от тесно сросшейся с ней «юридической метафоры»[165]. Суть ее в том, что «Бог обращается с Христом так, будто Он виновен в грехе падших людей, и соответствующим образом "наказывает" Его, казня на кресте, что и является надлежащим актом искупления. С грешником же Бог общается так, будто он безгрешен ввиду деяния Христа на кресте, если только этот грешник соотносит с собой это деяние»[166]. Эта метафора содержит амбивалентности: Бог и в самом деле здесь наказывает невинного Христа вместо виновных, которых Он «представляет» в искупительном акте. При этом Крисп ссылается на Дэвида Льюиса, продемонстрировавшего, что в юриспруденции есть аналоги заместительного наказания — действительные, но весьма ограниченные (см. выше).

Взамен «юридической метафоры» он предлагает метафизическую, которую называет «четырехмерной онтологией»[167]. Крисп отталкивается от идей бл. Августина, много размышлявшего над тем, как в Адаме все согрешили (Рим 5: 12)[168]. Речь идет об «августинианском реализме», суть которого в том, что и нравственная испорченность, порожденная падением первого человека, и вина, связанная с его грехом, передаются от него его потомкам — в виде некоего своего рода «традуционизма». Сторонники этой точки зрения считают, что Бог вправе наказать любого потомка Адама за его грех потому, что душа потомка была «частью» его души, когда он совершал грех. Вместе с тем

---

[165] Крисп, 2013, с. 640.

[166] Там же, с. 640–641.

[167] Там же, с. 654.

[168] Версия Вульгаты: ...in quo omnes peccaverunt.

традуционизм в понимании Криспа напоминает представление о том, что зараженный болезнью желудь влияет на более поздние стадии жизни побега и древа, которое из него вырастает. Таким образом, Адама и его потомков можно рассматривать в качестве некоего единого целого. Эти аналогии распространяются и на вторую «онтологическую пару» — Христа и избранных, вместе с которыми Он образует также единое целое — «искупленное человечество»[169]. Христос в известном смысле является первым компонентом этой сущности, а избранные — следующими за ним ее компонентами.

Но далее аналогия между «двумя онтологическими парами» нарушается: если влияние Адама на его потомков было линейным во времени, то влияние Христа не могло бы просто следовать течению времени, ибо, если бы дело обстояло так, у нас не было бы оснований считать, что среди избранных могли быть и те, кто жил до Христа (а именно на этом настаивает Писание)[170]. Перспективной, полагает Крисп, следует признать точку зрения Карла Барта, которая позволяет видеть в Христе «первого» по отношению к избранным не в хронологическом смысле (как Адам), а в некоем «логическом» или «метафизическом» предшествовании им[171]. Однако, если обратиться к августинианской трактовке, поскольку каждый из «вторично избранных» есть частица единого целого, включающего в себя и Христа, то и «наказание, которое должны принять вторично избранные за свой грех, переносится на Христа или на ту Его “часть”, которая восходит на крест, так, что Он действительно принимает на Себя карательные последствия греха, подменяя собою людей». А потому Он, даже не согрешив, вследствие причастности «этой большей сущности», может «оплатить последствия греха», совершённого другими, к этой сущности причастными[172].

Крисп, видимо, считает, что слишком далеко отошел от того, что он называет традиционным протестантским представлением

---

[169] Крисп, 2013, с. 647.

[170] Подразумеваются 1 Кор 10 и Евр 11.

[171] Там же, с. 648.

[172] Там же, с. 649.

об избрании, а потому, продолжая считать объединение Адама и его потомков «естественным», объединение Христа и избранных он называет уже «юридическим». Речь вроде бы идет о том же, о чем и шла, — что для искупления человечества Христос не должен быть хронологически первым в этом новом, избранном человечестве. Он продолжает об этом говорить в терминах метафизического или логического предшествования (допускающим, мы помним, возможность избранничества и для предшествовавших Ему во времени), но уже смело переформулирует свой реализм в терминах юриспруденции: «Поскольку отношение между Христом на кресте и избранными — юридическое отношение, Христос не является той "частью" искупленного человечества, которая повинна в грехе», хотя и способен принять на себя карательные последствия этого греха избранных, будучи частью единого с ними целого[173].

Последний момент нуждается в серьезном прояснении, которое автор и предлагает. Большинство проблем, которые создали для себя представители теории заместительного наказания, можно объяснить тем, что они исповедуют некий «репрезентатизм» — идею, что Христос лишь действовал от лица грешников, представляя их на кресте (и это именно требовало «юридических метафор»). Принимаемый же им «реализм» позволяет обойти эту трудность (не преодолевая ее). То есть он позволяет понять, что есть разница между виновностью в совершении греха и виновностью, требующей наказания за грех. Дело решается таким образом (я бы лично назвал его очень комфортабельным), что я остаюсь тем, кто совершил грех, хотя мой грех может быть и искуплен — просто с его «карательными последствиями» поступили так, что больше нет необходимости в том, чтобы меня наказывали за него (потому что Христос, как и я, являемся членами единого искупленного человечества)[174].

Неколебимым адвокатом доктрины Абеляра единодушно признается Филип Куинн, чья статья «Абеляр об Искуплении: "Ничего непонятного, субъективного,

[173] Там же, с. 650.
[174] Там же, с. 651.

алогичного и имморального"» была опубликована в двух онтологиях — и М. Рея, и О. Криспа. Цитата в ее названии взята из книги апологета Абеляра Хастингса Рэшдалла, писавшего в начале XX века[175]. С ней контрастирует уничижительный вердикт Ричарда Суинберна, уместившийся в одном предложении и отметающий эту теорию как совершенно бесполезную для понимания Искупления. Ремарка Суинберна в резком виде обобщает «вердикты» относительно Абеляра, восходящие еще к Бернарду Клервоскому, обвинившему его в чем-то вроде пелагианства[176], и популярные в настоящее время, когда выдающемуся философу и теологу приписывается экземпляризм, предполагающий, что всё, сделанное Христом для человечества, сводится к тому, что Он дал образец самопожертвенной любви, не обеспечив «объективные» возможности для спасения[177].

Куинн доказывает, что навешанные на теорию Абеляра ярлыки не подтверждаются его текстами, так как он прямо

---

[175] Хастингс Рэшдал (1858–1924) — разносторонний английский философ, теолог и историк культуры. Ему принадлежит двухтомная и до сих пор основополагающая для своего предмета монография «Европейские университеты в средние века» (1895). В «практической философии» он разрабатывал своеобразную версию идеалистического утилитаризма, материализованную в книге «Теория добра и зла» (1907). В теории же Искупления (Рэшдал представил очень обстоятельный свод концепций доктрины от начальной церкви до Лютера включительно) он придерживался того мнения, что канонизированная версия догмата у Ансельма, раскрывающая «объективную» его сторону, не совсем адекватна, а основной смысловой центр тяжести доктрины лежит в «субъективной» божественной и жертвенной любви Христа, которая задает человечеству образец для подражания, и это прочтение он как раз и нашел у Абеляра (который, однако, как он показал, имел немало предшественников в патристике). См.: [Rashdall, 1919, p. 357–364, 437].

[176] В самом деле, великий ересиолог Бернард приписал Абеляру 19 пунктов, один из которых звучал так: «Христос воплощался не для того, чтобы освободить нас от демонов», а другой: «Свободной воли, опирающейся на собственные силы [человека], достаточно, чтобы создавать некоторое благо» (цит. по: [Неретина, 2010, с. 53]).

[177] Quinn, 2009, p. 335.

утверждал, что наше спасение было содеяно двояким образом: тем, что Христос понес наказание за наши грехи, и тем, что Он ввел нас в рай, отведя наши умы от греха и возжегши в них божественную любовь[178]. Среди теорий искупления можно различать одномерные и многомерные. К первым относится прежде всего теория сатисфакции Ансельма и его последователей, которые понимают Искупление «исключительно в рамках легалистской категории» уплаты за долг. К другим относится в числе прочих сотериология Фомы Аквинского — «иерархический плюрализм», — в котором хотя сатисфакция также считается основной, но всё же не единственной составляющей Искупления (учитываются и облагодатствование человеческого рода, и «выкуп» его у дьявола, и примирение его с Богом через самопожертвование). Аналогичный «иерархический плюрализм» мы обнаруживаем и у Абеляра, чья доктрина Искупления отличается от томистской скорее акцентами, чем «составными частями»[179]. Если же кратко вычислить баланс тех мотивов Искупления, которые в этой доктрине присутствуют, то можно сказать, что значение ее в том, что в Искуплении акцентируется «идея о том, что Божественная любовь, обнаружившая себя в жизни Христа, но в особенности в Его страдании и умирании, имеет силу изменять человеческие души, если они объединяются таким образом, чтобы могли быть пригодны для вечной жизни в близком союзе с Богом»[180].

При сложившемся «каноне теорий» остаются только две логические возможности разработки темы. Одна из них — развивать на их основе «иерархический плюрализм» обоснований Искупления, вроде того, который, как мы только что убедились, Куинн весьма продуманно атрибутирует Абеляру и Фоме. Другая — попытаться реформировать одну из них так, чтобы из нее получился какой-то новый «изм».

Первую возможность реализует Гордон Грэм в главе «Искупление» для антологии Ч. Талиаферро и Ч. Мейстера. Ему

---

[178] Ibid., p. 342–343.
[179] Ibid., p. 337.
[180] Ibid., p. 347.

импонируют все четыре традиционные объяснительные модели, но в различной степени. Древняя «теория выкупа» подверглась заслуженной критике уже Ансельмом, и к ней можно предъявить по крайней мере две весьма серьезные претензии — явную недооценку божественного всемогущества и имплицитное допущение того, что люди, попавшие в плен к дьяволу, были (как и все заложники) невинными[181]. Теория сатисфакции принуждает нас считать любящего Бога устрашающим существом, гнев которого должен быть умиротворен[182]. Теория заместительного наказания также сталкивается с двумя проблемами. Во-первых, не до конца понятно, почему даже обычные люди могут просто прощать друг друга, а «Бог прощающий» (ведь таким Он предстает из Писания и христианского учения) ничем другим не может удовлетвориться, кроме как только наказанием. Во-вторых, остается без достаточного объяснения то, что обычно считается непреодолимым возражением против данной теории — как может осуществиться справедливость, если Невинный наказывается вместо виновных (особенно если логически это эквивалентно тому, чтобы награждать тех, кто ничего для этого не сделал)?[183] Наконец, теория Абеляра имеет то преимущество, что она принимает в расчет не только «объективную», но и «субъективную» сторону Искупления, акцентируя значение «человеческого фактора», прежде всего деятельного подражания Христу. Однако Сам Христос предстает из этой теории в конечном счете не более чем учителем или пророком, примеру которого нужно следовать, и таким образом, по крайней мере с ортодоксальной стороны, серьезно понижается Его статус[184]. Выход Грэм видит в том, чтобы синтезировать преимущества абеляровской теории и теории заместительного наказания. Долги надо платить, и долг каждого пострадавшему за него Иисусу грандиозен, но из этого

[181] Graham, 2010, p. 126–127. Грэм, правда, признает, что акцентированная Оригеном ошибка дьявола в его «алчности» представляет собой весьма привлекательное объяснение.

[182] Ibid., p. 128.

[183] Ibid., p. 130–132.

[184] Ibid., p. 133–134. Куинн, конечно, с такой трактовкой теории ни за что не согласился бы.

не следует, что этот долг может быть уплачен сразу. Именно через подражание Христу, при соединении своих усилий в Церкви христиане могут *стать* теми, кто в состоянии (в меру своих сил) уплачивать долг, а через это достичь и единства с Ним (что «гарантируется» самим догматом о Боговоплощении)[185].

А вот Ричард Кросс решил пойти вторым путем. Подробнейшим образом излагая ансельмианскую теорию сатисфакции в интерпретации Суинберна, восхищаясь его «исполнением» и одновременно критикуя его, он разрабатывает средствами суинберновской «аналитической техники» теорию, восполняющую лакуны, остающиеся после первой. Эту его теорию можно было бы назвать «меритизмом», поскольку она ставит акцент на понятие не справедливости, а заслуги (merit), и сам автор называет ее теорией заслуги (the merit theory)[186]. Дело в том, что стандартная теория сатисфакции опирается не на весь трактат Ансельма «Почему Бог стал Человеком», упуская из виду те идеи, которые великий схоласт представил в конце своего произведения. Кросс обращает внимание читателя на тот пассаж, где Отец должен «компенсировать» Сыну ходатайство за тех, за кого Он положил Свою жизнь и на кого хотел бы распространить Свою заслугу перед Отцом (II. 19). Смерть Христова — это (как совершенно правильно указывает Суинберн) сверхдолжное действие (a superegatory good act), заслуживающее награды от Бога. Награда в том, чтобы удовлетворить любое прошение Христа. А Он просит Бога простить грехи тех, кто каются перед Богом и просят у Него прощения. Потому Бог обязан (is obliged) удовлетворить эту просьбу. «Следовательно, освободительный результат Христовой жертвы в том, что Бог обязуется простить тех, кто взывает к нему в раскаянии и скорби»[187].

При этом Кросс (как и Грэм — см. выше) делает акцент на «субъективном» факторе Искупления. Даже самый ортодоксальный августинианец не допустил бы, что прощение может осуществляться без нашего восприятия (acceptance).

---

[185] Ibid., p. 134–135.
[186] Cross, 2009, p. 341.
[187] Ibid., p. 342.

А оно должно быть активным (не пассивным), включающим в себя помимо раскаяния и просьбы о прощении также и благодарность — благодарность за полученный дар, и никто не будет считать, что этот дар прощения может даваться тем, кто не кается. Хотя Кросс не упоминает Абеляра, фактически он следует выводам из его теории. Пытаясь ответить на вопрос о том, почему Богу предпочтительнее взять на себя обязательство, нежели просто ограничиться обещанием (см. выше), он завершает свое объяснение тем, что Христос дает нам пример совершать не только должное, но и сверхдолжное, подражая Ему Самому[188].

§ 4. Воскресение и воскрешение

Догмат о телесном воскресении Христовом, в отличие от учения об Искуплении, не вызывает деления «философских теологов» на партии. Скорее, речь идет об ответах на возражения более-менее внешних оппонентов. Наиболее заметной фигурой здесь является Стивен Дэвис, чья философская теология в большей мере отмечена печатью апологетики, чем у большинства его «коллег по цеху». В главе «Воскресение» для антологии Ч. Талиаферро и Ч. Мейстера он различает четыре основных позиции по данному вопросу:

1. Представление о телесной реанимации (bodily resuscitation). Здесь признается, что гробница после погребения была пуста, а тело Иисуса было восстановлено в Воскресении со всеми теми свойствами (и не с другими), которыми оно было наделено в состоянии, предшествовавшем смерти. Эта точка зрения часто подвергается критике, а сторонников у нее мало, поскольку ее трудно поддерживать текстами Писания.

2. Представление о телесной модификации (bodily transformation). Телесное воскресение Иисуса мыслится уже не как восстановление прежнего тела, а как приобретение им свойств тела «прославленного», т. е. первое претворилось во второе, которое уже не было связано законами природы.

---

[188] Cross, 2009, p. 343–344.

3. Представление о духовном воскресении (spiritual resurrection). Оно не требует с необходимостью признания того, что гробница была пуста — тут вполне достаточно признания одного только воскресения души или духа, хотя кости давно уже разложились в Палестине (как считает, например, известнейший экс-католик Ганс Кюнг). Такая точка зрения ассоциируется прежде всего с платонистским или картезианским физико-ментальным дуализмом, но не с библейским пониманием отношений души и тела.

4. «Редукционистские теории воскресения» солидарны с предыдущим взглядом в том, что кости давно истлели, но в них отрицается и бессмертие души Иисуса (приводятся взгляды гёттингенского профессора теологии Герда Людемана, отрицающего, что Иисус — Сын Божий), а само воскресение было лишь воскрешением сознания Его учеников, фактом, совершившемся в их сознании[189].

Из новейших христианских исследований Воскресения Дэвис выделяет два книги. Прежде всего он упоминает монументальное «Воскресение Сына Божьего» известнейшего библеиста Николаса Томаса Райта, который приводит аргументы против «веры» в то, что Воскресение Христово было продуктом веры ранней Церкви[190]. Ранние христиане объясняли свою веру в Воскресение тем, что гробница была найдена пустой и воскресший Иисус явился многим. Райт обоснованно пользуется аргументацией от лучшего объяснения, доказывая слабость позиций оппонентов веры, но он недооценивает тот момент, что мы принимаем или не принимаем те или иные аргументы в зависимости от наших исходных убеждений, и потому материалист всегда может ответить на доводы от Писания, что он не знает, что было после распятия Иисуса, так как это было очень давно, но хорошо знает, что мертвые не воскресают[191]. Еще больше он ценит

---

[189] Davis, 2010, p. 109–110.

[190] В частности, он подвергает критике «веру» в то, что учение о Воскресении было метафорическим выражением победы Креста, влияния Иисуса на соответствующее поколение и т.д. См.: [Wright, 2003, p. 646, 656–657, 666, 690–691].

[191] Davis, 2010, p. 111–112.

книгу Суинберна «Воскресение Бога воплощенного» (2003) — как хорошую апологию, пользующуюся новейшим инструментарием философского анализа. Дэвис видит большую заслугу Суинберна в использовании достижений теории вероятности и, в частности, теоремы Байеса. Другая заслуга — в тесной корреляции между доктринами Воскресения и Боговоплощения: Суинберн демонстрирует, что вероятность первого из этих положений возрастает при допущении второго, и наоборот. Ведь если мы верим, что некто является Сыном Божьим, мы имеем все основания ожидать от Него и морально совершенной жизни, и откровений высшей истины, и искупления наших грехов, и того, что Бог может явить такое «высшее чудо», как воскрешение Его из мертвых[192]. У Дэвиса только два основных возражения. Во-первых, хотя то, что Иисус вел праведную и святую жизнь, не подлежит сомнению, из этого не следует, что Он вел жизнь еще также в строгом смысле безгрешную и совершенную. Во-вторых, Суинберн не смог предложить удовлетворительного ответа на возражение Плантинги относительно сокращения вероятности гипотезы h в цепочке: положение p делает весьма вероятным q, q делает весьма вероятным r, r — весьма вероятным s и т. д., но s уже менее вероятно, чем p[193]. В этой связи даже при обоснованиях каждого звена цепочки нелегко понять, как у Суинберна в результате может получиться вероятность Воскресения не менее 0,97[194].

В основательном исследовании «Воскрес ли Иисус телесно?», написанном раньше и вошедшем в его «Христианскую философскую теологию», Дэвис гораздо основательнее рассматривает поднятые вопросы. Он отмечает, прежде всего, что вера в телесное воскресение Иисуса, выраженная во всех авторитетных документах, начиная с «Исповедания веры» Епифания (374) до Вестминстерского исповедания в 1646 года, никогда в Церкви не подвергалась сомнению вплоть до новейших времен. В настоящее же время она встречает возражения вследствие

[192] Davis, 2010, p. 113.
[193] Ibid.
[194] Swinburne, 2003, p. 214.

предполагаемых нестыковок в текстах Нового Завета, рассуждений о сравнительной датировке их свидетельств, а также представлений о том, что само понятие телесного воскресения «несовременно, старомодно, маловероятно» и т. п.[195] Правда, этот аргумент от «несовременности» без труда опровергается тем, что и в древние времена для многих Воскресение было неприемлемым (каковы афиняне, с которыми встречался апостол Павел, антихристиане-платоники, Цельс и Порфирий или гностик Валентин), а в новейшие времена отнюдь не мало тех, для кого оно вполне приемлемо[196]. Дэвис перечисляет четыре обозначенные выше позиции по вопросу о Воскресении, отказываясь от рассмотрения позиции (4) и сосредоточиваясь на сопоставлении рациональности остальных.

Позиция (1) заслуживает внимания потому, что доводы против нее считаются (ошибочно) действенными и против позиции (2). Однако сама по себе она никак не подтверждается новозаветными текстами, которые не позволяют считать, что Воскресение Христово ничем не отличалось от временных оживлений Им людей, что имело место в случае с сыном наинской вдовы, дочерью Иаира или Лазарем: «Он победил смерть раз и навсегда и был преображен в прославленное (glorified) состояние жизни»[197]. Позиция (3) может быть объяснима в лучшем случае исповеданием платоновского радикального дуализма души и тела, который плохо сочетается с библейским мировоззрением.

Основной акцент Дэвис делает на обосновании позиции (2). Ключом к этому обоснованию он считает слово апостола Павла, который сравнивал тело прижизненное и посмертное с семенем и рожденным из него растением таким образом, что *сеется тело душевное, восстает тело духовное* (1 Кор 15: 44). Многие из авторитетных теологов, например Дж. О'Коллинз, Р. Браун, Р. Фуллер, настаивают на том, что образ телесного воскресения Иисуса в Евангелиях означал отказ от начального христианского представления о якобы чисто духовном воскресении

---

[195] Davis, 2006g, p. 111–112.

[196] Ibid, p. 115.

[197] Ibid., p. 113.

(поскольку Павловы послания — первые по древности тексты Нового Завета)[198]. Однако при внимательном сличении евангельских пассажей, где Воскресение понимается физически и где духовно, выясняется, что они относятся к одним и тем же текстам — Евангелиям от Луки и Иоанна, притом в одних и тех же нарративах[199].

Теоретически и на это можно возразить, что в этих текстах «спиритуальные» и «физикалистские» трактовки Воскресения могли происходить из разных дописьменных источников. Но это предположение совершенно неправдоподобно, поскольку обычно один автор не предлагает взаимоисключающие трактовки одних и тех же фактов. А потому гораздо разумнее предположить, что оба евангелиста располагали тем пониманием Воскресения, которое объединяет и «физикалистский» и «спиритуалистский» моменты[200]. Что же касается Павла, то он избегает обоих крайних представлений — и об оживлении предсмертного тела и о «дуалистическом духовном воскресении». И это вполне соответствует контексту его наставлений о воскресении — полемике с ранним гностицизмом. Павел отстаивал то, что Дэвис называет телесным преображением, благодаря которому естественное тело изменяется в новое. Поэтому нет оснований смущаться понятием *духовного тела*, которое означает не тело, сформированное из некоей «духовной материи», но реальное тело, полностью пропитанное силой Св. Духа[201]. Нет никаких противоречий и между свидетельствами Павла и Евангелистов.

---

[198] Данная аргументация вызывает полнейшее недоумение, поскольку и приведенная цитата из апостола Павла, и его знаменитая встреча с афинянами (Деян 17: 31–32) не оставляет никаких сомнений в том, что он однозначно придерживался свидетельств о Воскресении Христовом во плоти, видя в нем и основную христианскую надежду (ср. 1 Кор 15: 17).

[199] Davis, 2006g, p. 121.

[200] Ibid., p. 121–122. Здесь Дэвис прямо следует библеисту Дж. Моффету, который уже давно предположил, что Павел полемизировал и с популярным иудейским представлением о воскресении плоти и крови и с «чисто имматериальной греческой идеей» [Moffet, 1938, p. 260].

[201] Ibid., p. 123.

Правда, встают некоторые непростые вопросы. Например, мог ли воскресший Иисус (с прославленным телом) действительно испытывать голод или только приспосабливался к «уровню понимания» учеников, чтобы показать им, что Он — не призрак? И далее, в связи с этим, не является ли потребление пищи признаком «земного разрушения» и может ли обычная пища потребляться «прославленными телами»? Или как атомы и молекулы земного тела Иисуса соотносились с таковыми «прославленного тела»? На эти вопросы у Дэвиса «полного ответа» нет, и он признаёт, что вообще-то с Воскресением Иисуса были связаны немалые тайны. Можно только утверждать, в полном соответствии с верованиями христианской общины, что новое тело Иисуса было *нумерически* идентично предсмертному, но *качественно* отлично от него. Но можно представить себе три концепции воскресшего тела:

1) существенная природа этого тела не изменилась за сорок дней до Вознесения: оно было и физическим, и в определенном смысле сверхприродым (supernatural);

2) в физическом аспекте оно не отличалось от тела предсмертного, но чудотворные божественные действия временами придавали ему новые духовные свойства, такие как невидимость и способность беспрепятственного преодоления материальных препятствий (вроде стен);

3) воскресшее тело было в первичном смысле духовным, а потому и невидимым, но те же действия иногда придавали ему и «физичность»[202].

Дэвису ближе всего концепция (1), и он даже мог бы привести аргументы против двух других. Но тут же он замечает, что все три являются приемлемыми, поскольку не противоречат ничему, что можно было бы обнаружить в Писании или в христианской догматике. И ей вполне разумно следовать и сегодня, что бы ни утверждали «наиболее радикальные интерпретаторы» текстов о Воскресении (типа Гордона Кауфмана, считающего, что оно значит лишь то, что «божественное действие, начатое в Иисусе, продолжается»)[203].

---

[202] Ibid., p. 125.

[203] Ibid., p. 126–127.

Однако значительно больше, чем Воскресение Христово, в философско-теологических антологиях обсуждаются мнения о воскрешении мертвых. Причина в том, что здесь открывается большее пространство для философской полемики — прежде всего между постепенно отступающим психофизическим дуализмом и всё более наступающим антропологическим материализмом, именуемым также физикализмом, который охотно ссылается на «библейское мировоззрение», противоположное платонизму.

Так, в «Чтениях по философской теологии» М. Рея опубликована небольшая, но очень известная статья «провокатора» Питера ван Инвагена «Возможность воскрешения», в которой предлагается нагляднейшая аналогия. Можем ли мы представить себе, что автограф бл. Августина, сожженный, например, в 457 году арианами, о котором монахи какого-нибудь монастыря утверждают, что обладают самым что ни на есть аутентичным подлинником, может быть восстановлен без изменений действием божественного всемогущества? Ответ будет отрицательным, ибо и Бог не может совершить невозможное. Он может не воскресить тот манускрипт, но сделать его дубликат[204]. То же самое и с воскрешением человеческих тел, и Бог может или воспрепятствовать их тлению вообще или заместить каждое тело в момент смерти соответствующим симулякром, а затем где-то «складировать» эти тела до дня всеобщего воскрешения. Концепция Инвагена получила обозначение концепции «сборки тела» (body-snatching). Но в ней поднимается и другой вопрос: поскольку тело человеческое подвержено постоянным изменениям, то на какой возрастной стадии должна быть предусмотрена его «сборка»?

Концепция Инвагена неотделима от его общей «натуралистической метафизики», предполагающей, что между индивидом как телом *A* (в земной жизни) и как телом *B* (в воскресении) нет никакого опосредующего континуального бестелесного начала[205]. Как было только что отмечено, это очень в духе нынешнего времени, в том числе времени «философского», когда отстаивание

---

[204] Inwagen, 2009b, p. 321–322.

[205] Инваген настаивал, что библейское мировоззрение несовместимо с платоновским (и любым другим) дуализмом. См.: [Inwagen, 1995].

дуалистической антропологии, т.е. субстанциальности духовного начала наряду с телесным, а иными словами, картезианство является столь же «неполиткорректным», как отстаивание такой «опасной архаики», как представление о том, что брак может быть только между мужчиной и женщиной[206]. Поэтому даже те христианские философы, которые позиционируют себя как дуалисты, делают глубокие реверансы в сторону натурализма. Один из наиболее известных среди них — Дин Циммерман — представлен в антологии Рея статьей с говорящим названием: «Совместимость материализма с будущей жизнью: модель падающего лифта». Циммерман с самого начала убеждает читателя, что материалистические взгляды — учение о несубстанциальности и даже эпифеноменальности духовной субстанции — вполне совместимы с основами никейско-константинопольской веры в воскресение мертвых и жизнь будущего века[207]. Поэтому он считает, что следовать за Инвагеном, безусловно, можно, равно как и поддерживать любую форму «существования провала» (gap existence) — между телом *A* и телом *B*. Но он считает также, что дело философского вкуса — какую модель перехода от *A* к *B* может выбрать христианин. Тот, кому не по вкусу инвагенская модель «сборки», может примерить какую-нибудь другую, допускающую бóльшую «преемственность». Он предлагает попробовать модель чего-то вроде клеточного деления бактерий (fission), которая позволит христианскому материалисту достичь, если можно так выразиться, «теснейшего континуального описания личностной идентичности»[208]. При этом он оговаривается (почти «полушепотом»), что та же модель сгодилась бы и христианам-дуалистам, к которым он себя относит[209].

---

[206] Не совсем случайно в связи с этим, что Суинберн — последовательный картезианец-дуалист — выступил недавно с идеей несовместимости христианства с легализацией однополых браков, за что был подвергнут резкой критике тем же Реем, нынешним председателем «Общества христианских философов».

[207] Zimmermann, 2009, p. 328–329.

[208] Ibid., p. 331.

[209] Ibid. Свою концепцию воскрешения тела Циммерман противопоставляет инвагенской идее «сборки» уже сравнительно давно, о чем свидетельствует хотя бы [Zimmermann, 1999].

А вот Линн Бейкер уже не оставляет дуалистам никакой лазейки и считает, что сам дуализм плохо увязывается с христианством в принципе. Ведь быть христианином — значит верить в некоторые религиозные основоположения, такие как две природы Христа или воскрешение мертвых, а быть дуалистом — значит считать, что индивид образуется какой-то духовной субстанцией, которая совершенно независима от тела, и (если упростить дело) допускать, что если, например, какая-то девушка Джейн живет сейчас в Канаде, будучи наделена определенным телом, то она может оставаться собой и как чисто имматериальное существо. Правда, исторически великие христианские теологи (Августин, Ансельм, Аквинат, Лютер, Кальвин и др.) были дуалистами, но из этого ничего не следует, и христианину не только нет необходимости быть дуалистом, но даже и не должно им быть[210]. Для нее нет проблемы в том, чтобы Бог смог скоординировать новое тело с прежним (как для Инвагена): она верит в существование «материальной личности», а потому Бог должен возвратить к жизни через воскрешение ее, а не «то же самое тело». Должна быть, конечно, какая-то связь между телом до воскрешения и после него, но здесь возможно множество вариантов. Они, однако, не могут вписаться в контекст дуализма, возражения против которого с философской точки зрения хорошо известны. Что же касается возражений теологических, то Бейкер считает первым из них явление воскресшего Христа в телесном облике. Правда, она не считает Бога телесным существом, но признаёт описания Христова Воскресения как воскресения во плоти (пусть и не сразу узнанного Его учениками) парадигматическими для понимания человеческой личности как только психосоматического существа[211]. Не претендуя на познания в библеистике, Бейкер всё же предполагает, что библейские тексты могут быть прочитаны скорее в недуалистических понятиях. Другой аргумент (как она его называет, «квазитеологический») может состоять в том, что природа, частью которой является человек, совершенно цельна

[210] Baker, 2009, p. 347.
[211] Ibid., p. 361.

и едина, а потому «не допускает никаких дуализмов». Правда, религия мыслит человека как существо спасаемое, а спасение может прийти только извне. Но это уже дуализм совсем другой — природы и благодати, не имеющий ничего общего с дуализмом в самой природе. Наконец, если бы дуализм был истинен, то природные явления были бы совершенно загадочны, а мы знаем, что это не так[212].

Значительно более волнующая «интрига» раскрывается в статье известнейшего «христианского материалиста» Трентона Меррикса, напечатанной в той же антологии Рея. Он предлагает религиозному читателю самому решить, какая из философий больше соответствует его вере и упованию, разумеется, помогая ему в этом разобраться. Разница уже в том, что для дуалиста воскрешение мертвых не является необходимым условием для вечной жизни. Более того, дуалисты считают важнейшим преимуществом своего мировоззрения то, что оно «позволяет» людям жить после смерти и до всеобщего воскрешения. Напротив, если мы считаем себя просто физическими организмами, наше посмертное будущее совершенно неотделимо от воскрешения и смерть может быть побеждена только им[213].

Нетрудно, с его точки зрения, продемонстрировать и сравнительные степени соответствия обеих философий наиболее авторитетным конкретным текстам Писания. Взять, к примеру, относящийся к предмету обсуждения непосредственно: *Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся... Когда же тленное сие облечется в нетленное и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное... «Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?»* (1 Кор 15: 51–55). Физикалист найдет картину, нарисованную апостолом, совершенно естественной, поскольку он считает, что посмертная жизнь и воскрешение суть одно и то же. А вот дуалист считает по-другому — что произойдет воскрешение не людей как таковых, а только их тел. А это, как кажется,

---

[212] Ibid., p. 261–362.

[213] Merrics, 2009, p. 381.

означает, что цитированная картина «не сидит удобно» с дуализмом. Конечно, дуалист может истолковать приведенный пассаж и в свою пользу, но только его интерпретация будет менее естественной, чем физикалистская[214].

Далее, для физикалиста совершенно естественно считать, что воскрешенное тело будет нумерически едино с предсмертным. Дуалист же не обязан считать, что душа нуждается именно в своем теле, а не в каком-либо другом. Правда, идентичность двух тел не несовместима с дуализмом, но она для него совершенно факультативна и может быть востребована лишь каким-то сентиментальным чувством. Но и это не всё. Если бедственность смерти для физикалиста должна быть самоочевидна, равно как и то, что она есть враг и проклятье, то для дуалиста и это необязательно, поскольку «смерть для верующего, согласно дуалисту, есть не что иное, как обмен тягот этой жизни на немедленный и славный союз с Отцом Небесным», и потому смерть ему должна казаться лучшим событием, чем избавление от работы и отъезд на песчаный берег на Гавайских островах[215]. Следовательно, его мироощущение очень проблематично сочетается с библейским.

Правда, дуалист ответит, что смерть есть разлучение души и тела и что плохо само это разлучение, а потому и воскрешение — как прекращение этого разлучения — дело очень хорошее. Пусть так, но всё равно для физикалиста смерть гораздо худшая штука, чем для него. Чтобы убедиться в этом, достаточно провести мысленный эксперимент. Дуалист, утешающий на кладбище скорбящего о своей утрате, будет, скорее всего, говорить о том, что отшедшей душе сейчас гораздо лучше, чем в этом мире, и что она счастливее даже опять-таки, чем на пляже на Гавайях (!), тогда как утешитель-физикалист признает, что сейчас радоваться совсем нечему и надо ждать неопределенного будущего. Таким образом, в большей скорби о смерти и большей

---

[214] Merrics, 2009, p. 382.

[215] Ibid., p. 383. Автор, таким образом, чистосердечно обнаружил, что является для него абсолютной ценностью по крайней мере в земной жизни.

радости о воскресении физикализм гораздо ближе к тому, что мы можем вычитать из Писания[216].

Заключение статьи, однако, получилось почти примирительное. Хотя кто угодно может оставаться неколебимым дуалистом, автор надеется, что убедил читателя по крайней мере в том, что христианская вера в посмертное существование необязательно должна описываться в терминах дуализма. Для верующего есть и физикалистский ресурс. А он отнюдь не бесполезен и с другой точки зрения. Сейчас всё больше естествоиспытателей, философов, психологов считают веру в существование души иррациональной и явным образом ложной, и хотя этот вердикт и не обоснован (читателю должно быть удивительно слышать это от «христианского материалиста»), всё же утешительно думать, что, если им когда-нибудь и удастся «доказать» свою позицию, — ничего из того, во что верят христиане, не окажется под угрозой[217].

Совсем в другой тональности — значительно менее «толерантной» — написана статья Меррикса «Воскрешение тела», которую включили в «Оксфордское руководство по философской теологии». Меррикс здесь заявляет, что библейский взгляд на мир просто несовместим с дуализмом, тогда как эллинская эсхатология без него немыслима. Многие христиане отвергают единственно правильный взгляд, согласно которому «человеческая личность тождественна своему телу» потому, что допускают жизнь после смерти (разрушения тела) и, соответственно, существование чего-то вроде души. Однако это мнение, по Мерриксу, опровергается как раз тем, что именно это тождество наилучшим образом объясняет описание жизни после смерти в библейских текстах[218]. Кроме того, данное тождество опирается и на чисто рациональные доводы, из которых первый — что каждая личность имеет физические свойства, второй — что мы не легче и не тяжелее своего тела, а наша форма совпадает с его формой; третий — что есть только один

---

[216] Ibid., p. 384.

[217] Ibid., p. 385.

[218] Приводятся: Дан 12: 1–2; Ин 5: 28–29; 1 Фес 4: 16.

«человекообразный объект», локализованный там, где локализованы мы[219].

Интересно, как Меррикс пытается устранить то промежуточное состояние между разрушением земного тела и всеобщим воскресением, на которое делают едва ли не основную ставку дуалисты. Оказывается, те библейские тексты, которые указывают на это, казалось бы, самым неопровержимым образом[220], следует понимать аллегорически (в отличие от тех, которые, как кажется Мерриксу, подтверждают его теорию). Другой аргумент уже совсем иного рода — акцент на воскрешении как надежде на будущую жизнь важнее для христианского сознания, чем идея промежуточного состояния между смертью и воскрешением[221]. Считается также, что «промежуточное состояние» предполагается молитвой верующих к святым, которые умерли, но еще не были воскрешены. Меррикс и здесь находит выход из положения: если он молится, например, святой Фридесвиде[222] о чем-либо, то Бог знает, о чем, и может передать ей его просьбу после ее воскрешения (да и сейчас Он уже знает об этой просьбе и удовлетворит ради будущего ее заступничества). Каждый праведник, как и мы, совершает «тот же прыжок во времени от момента смерти этого святого человека и до Дня воскрешения»[223].

---

[219] Меррикс, 2013, с. 707.

[220] Второй из этих аргументов неотличим от доводов каннибалистического индийского материализма Паяси из одноименной палийской сутты (см. гл. 9, § 2). Приводится пассаж из Апокалипсиса: *И когда он снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели. И возопили они громким образом, говоря: доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу? И даны были каждому из них одежды белые, и сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время* (Откр 6: 9–11). Приводится и *И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со мною в раю* (Лк 23: 43).

[221] Там же, с. 711.

[222] Подразумевается преп. Фридесвида Оксфордская (680–735) — пустынница, затем игуменья, прославившаяся аскетическими подвигами и чудесами.

[223] Там же, с. 712.

Часть II
ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Глава 7

ИНТУИЦИИ И АБЕРРАЦИИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

При всем уже с самого начала отмеченном и пока преобладающем в аналитической философской теологии (как и аналитической философии в целом) «спокойствии» в отношении к методологической ауторефлексии и ограниченном использовании ресурсов истории философии, у нее есть такое решающее преимущество перед тем, что называется современной континентальной философией, как «проблемоцентризм», замещаемый во втором случае «словоцентризмом» (см. гл. 1, § 1). Но «проблемоцентризм» ориентирован на конкретные результаты, а результаты (в отличие от любой формы игр со словами) следует инвентаризировать, чтобы получать новые результаты. И эта процедура, вполне соответствующая слогану очень популярного в аналитической теологии Лейбница «Давайте подсчитаем!», вполне отвечала бы самому духу аналитической традиции. Вместе с тем предлагаемая ниже «калькуляция» — как взгляд извне — уже является выходом за границы канона в несколько новую «географию» философской теологии. Но, разумеется, и для нее, как и для любой другой, требуется и определенный инструмент. В этом качестве нам придется использовать хотя бы самую простенькую вертикальную гносеологическую схему для оценки того, что было сделано аналитической теологией из теоретически возможного.

§ 1. Компетенции разума в супранатуралистической религии

Философская теология может развиваться, развивалась, да и развивается в любой религиозной традиции, где почитается или хотя бы признается Божество, отличное по своим

онтологическим характеристикам от эмпирического мира, и составители некоторых уже подробно нами изученных антологий настойчиво и правомерно это подчеркивают. Пока, однако, подробно эксплицируется и тематизируется только христианская философская теология (несмотря на отдельные настойчивые призывы выйти за ее пределы — см. гл. 1, § 3). А это значит, что нам есть смысл оценивать ее достижения исходя из требований того разума, который поверяется самим христианским теизмом. Данная разновидность теизма, в свою очередь, должна учитывать несколько вещей. Во-первых, и это объединяет христианство с другими теистическими традициями, то, что человек создан *по образу и подобию* Божьему (Быт 1: 26–27), значит, что его разум может постигать некоторые истины о Боге и созданном Им мире и уж тем более о самом своем познании этих истин. Во-вторых, будучи особым разумным созданием Божьим, человек не перестает быть лишь созданием, которое отделено от Создателя бесконечным онтологическим расстоянием, и потому далеко не всё находится в радиусе доступного для него разумения, а многое из того, что находится в этом радиусе, нередко может быть видимо им (по крайней мере в этой жизни) в лучшем случае как лишь *сквозь тусклое стекло* (1 Кор 13: 12). В-третьих, и это уже отличает христианство не только от всех нетеистических религий, но и от двух других теистических, удельный вес сверхразумных и одновременно сотериологически необходимых истин является в нем многократно повышенным в сравнении с ними. В-четвертых, христианство, как правильно отметил и один аналитический теолог, является не «религией Книги», но религией Откровения, хранимого Традицией[1].

Попытаемся теперь выстроить иерархическую схему самих компетенций теистического разума в соответствии с предметами познания и с учетом этих необходимых оговорок:

1) то, что постижимо только из Писания и Предания, раскрывается разуму через веру и может быть им воспринято

[1] То, что многие протестанты, отстаивающие лютеровский принцип Sola Scriptura, с этим не согласились бы (или согласились бы с очень большими оговорками), дела не меняет.

исключительно через внутренние духовные чувства или опосредованным путем, с помощью определенных аналогий;

2) то, что принимается из Писания и Предания, но в освоении чего разум может в значительно большей мере быть активным, принимая и прямое участие посредством более широкого применения дискурсивных ресурсов, включая и полноформатные умозаключения;

3) то, что целиком доступно разуму, ведомому «естественным светом» рациональности, но не пренебрегающему, однако, и ресурсами Традиции.

Эта схема при всей ее непритязательности нуждается в некоторых уточнениях и комментариях. Прежде всего, она подчиняется хорошо освоенной классической рациональностью (начиная с античности) трилемме. Верующий разум в позиции (1) может реализовать преимущественно свои *рецептивные* возможности, в позиции (3) — *креативные*, в позиции (2) — и те и другие. Что касается позиции (1), то она может быть проиллюстрирована многими примерами. Когда, скажем, еще в древности и сейчас предпринимают попытки доказывать из разума, что Божественных Лиц должно быть именно три, а не больше и не меньше, то мы имеем дело с типичной иллюзией разума, поскольку он выдает за обоснование то, что есть лишь усвоение догмата, и если бы символ веры настаивал, что Лиц два, а не три, то философы обращались бы к иллюстративным примерам в мире уже диад, а не триад. Это не значит, что рациональность при этих аналогиях бездействует, она выполняет свою работу (хотя бы тем уже, что настаивает на самом принципе аналогии между тварным и нетварным), но это должность «служанки», а не «госпожи», и плохо, когда первая об этом забывает. Определенного уточнения заслуживает и позиция (3). Придерживаясь мнения, что кантовский коперниканский переворот[2] никоим

---

[2] Схема его была озвучена самим Кантом в знаменитом предисловии ко второму изданию Первой Критики: «Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить,

образом не был лишь эпизодом истории философии (по мнению многих аналитических философов, к тому же не самым приятным), но имел кардинальное для нее значение, и вместе с тем считая, что его безоговорочная рецепция была бы и контринтуитивной, и противоречащей духу теизма[3], можно вполне рационально предположить, что компетенция разума (в том числе верующего) может быть на этом уровне наиболее полной — и в том, что он производит сам, и в том, что получает извне. Как предложенная стратификация компетенций может работать мы в состоянии продемонстрировать хотя бы на нескольких примерах (которые касаются предметов, не затронутых еще в первой части этой книги).

То, что мир сотворен Богом из ничего, можно принять только на веру и, лишь принимая это на веру, можно обратиться к некоторым аналогиям из некоторых современных астрофизических теорий, предполагающих, например, онтологическую первичность энергии по отношению к материи[4]. То, что Бог создал, помимо материального мира и раньше него, духовный и личный, можно осмыслить, принимая догматическое предание Церкви

не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов... Отсюда следует, что я могу допустить одно из двух: либо *понятия*, посредством которых я осуществляю это определение (предметов через созерцания. — *В.Ш.*), также сообразуются с предметом, и тогда я вновь впадаю в прежнее затруднение относительно того, каким образом я могу что-то узнать a priori о предмете, либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, *опыт*, единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, сообразуются с этими понятиями. В этом последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса...» [Кант, 1994, т. 3, с. 23–24].

[3] Эта безоговорочность плохо согласуется с теизмом, прежде всего, потому, что теист вряд ли счел бы, что дар разума, полученный им от Бога, настолько скуп, чтобы распространяться лишь на собственные его продукты только самого этого разума, притом что Бог при творении человека «поручил» ему не только себя, но и весь земной мир.

[4] При допущении и того, что эти теории сами в свою очередь испытали опосредованное влияние креационизма.

и небуквальное толкование самого первого стиха Библии (*Вначале сотворил Бог небо и землю* — Быт 1: 1), но также опираясь на некоторые великие метафизические конструкции, такие, например, как система эманаций в неоплатонизме[5]. А вот то, что из творения ex nihilo следует естественное представление о божественном всемогуществе (которое не ограничивает, например, возможность божественного творения необходимостью соответствовать законам эволюции), должно быть постижимо для верующего разума и из одних применяемых им понятий.

То, что грех пришел в мир через первого из ангелов, созданного совершенным действием совершенной любви Творца, может быть принято только верой, так как рациональные объяснения здесь «проваливаются»[6]. Что же касается потомков Адама, а именно того, что *в нем все согрешили* (Рим 5: 12)[7], то это в целом за границами разума, тогда как идея наследования первородного греха (в смысле наследования предрасположенностей к нему от первого человека) постижима прежде всего через святоотеческое наследие, но разум здесь может осмыслить уже значительно большее посредством рассуждения и многочисленных

[5] Первой эманацией Единого мыслился, как известно, Ум, вторым — Душа и только третьим — Космос.

[6] Этими обоснованиями особенно увлекались в средневековье, а Ансельм даже написал специальный трактат «О падении диавола», в котором дает два противоречащих друг другу объяснения этому — из искания Денницей собственного счастья вне благодати и без всякой причины вообще (гл. 4, 27). На эту тему писали также Петр Ломбардский, Фома Аквинский и не только они.

[7] Цитируем Вульгату: Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, *in quo* omnes peccaverunt. Хотя авторитетно считается, что из греческого текста *в нем* не вычитывается, очевидно, что связь человеческого рода с Адамом должна мыслиться не только как связь потомков с предком, но и как значительно более глубинная. Это очевидно и из того, что все грехи человеческие по самой своей «структуре» удивительным образом воспроизводят то, что произошло с Адамом, и из того, что, согласно христианской сотериологии, Иисус Христос как Второй Адам должен был для спасения человечества как целого «исцелить болезнь» первого Адама.

параллелей. А то, что человек вследствие этого не может победить греховные страсти собственными силами, без помощи божественной благодати, уже должно быть для верующего разума достаточно прозрачным.

Вопрос, как, собственно, в таинстве Евхаристии происходит пресуществление Св. Даров в Тело и Кровь Христовы, и другие моменты сакраментологической онтологии, находятся всецело за границами разума. Вопрос о времени совершения Таинства во время литургии может быть осмыслен исходя из вероучительных документов и литургической письменности. А вот решение вопроса о том, какая частотность полного участия в литургии среднего мирянина могла бы считаться для него наиболее целесообразной, должно быть верующему разуму вполне и по его силам[8].

Эти примеры можно было бы умножить, но необходимости в этом нет. В другой форме стратификационная идея представленного типа — которая на деле есть лишь идея здравого религиозного смысла — высказывалась и некоторыми православными иерархами, в том числе наиболее авторитетными[9]. Мне кажется, что она не лишена и культурологической значимости, поскольку

[8] В нашей церкви, однако, и это ставится под сомнение, поскольку охотно признается (не только в брошюрках «в помощь причащающемуся», но и в соборных документах), что духовник может заместить своими внутренними чувствами таковые своего «пасомого», наилучшим образом определяя, когда и с какой регулярностью у него должна быть потребность в наиболее тесном богообщении. О распространеннейшей у нас болезни «несовершеннолетия по собственному выбору» см. Введение.

[9] Ср. у свт. Филарета Московского в связи с таинством Евхаристии: «Непостижимо Таинство, непостижимо действие пресуществления, непостижимо, как совершается преложение... Но иное “образ” преложения, иное “момент”. Например, непостижимо, как вдунул Бог в человека душу живу, но кто скажет, что Бог вдунул в него душу живу в шестой день творения, по сотворении тела, и тем определит “момент”, тот непостижимое ли скажет? И тот, кто скажет, что когда совершено благословение Святых Даров, “тогда” совершилось и преложение, и таким образом определит “момент”, непостижимое ли скажет?» [Филарет Московский, 1869, с. 23]. Здесь четко различаются уровни (1) и (3).

Запад и мы во многих аспектах находимся в соотношении взаимодополняющих крайностей. Например, западная культура настолько пропитана юридизмом, что он проникает даже туда, где ему немыслимо быть — в эпистемологию, а наша настолько равнодушна к праву, что к нему очень редко апеллируют даже на самом бытовом уровне. Так и в данном случае, для западного религиозного сознания очень многое из того, что по всем статьям относится к уровню (1), считается находящимся в компетенции (3), а у нас дело обстоит прямо противоположным образом[10].

Теперь вполне можно начать процесс «инвентаризации» результатов аналитической философской теологии, предполагая a priori, что самые значительные из них должны располагаться на уровне (3) и далее, восходя по дальнейшим рубрикационным ярусам. Поскольку же нашей целью является не разоблачение аналитической теологии[11], но обзор того, что не может, но главное, что может быть воспринято из нее в отечественной, пока еще «эмбриональной» светской теологии (см. Введение), хотелось бы вначале «закрыть негатив», чтобы проакцентировать то, что представляется перспективным.

§ 2. Промахи

Из аберраций «аналитического разума», которые обнаруживаются в тех предметах, с которыми он мог бы справиться и без обращения к авторитетам (позиция 3), следует выделить прежде всего инерционную, но упорную субординацию философской

---

[10] Это касается тех многочисленных случаев, когда к вере обращаются там, где это совершенно избыточно. Потому, скажем, неудивительно, что очень многие физически взрослые люди вполне серьезно могут считать, что смотреть некий фильм, который они не видели, — грех только потому, что некие «старцы» так считают, которые его в глаза не видели и опираются в этом мнении на других, которые его видели столько же. Очевидно, что таким контррациональным сознанием очень нетрудно манипулировать.

[11] В духе так называемого обличительного богословия, которое было введено в 1850-х годов в Казанской духовной академии (была даже соответствующая кафедра).

теологии по отношению к философии религии (см. гл. 1, § 2). Эпистемически законной предметной областью философии религии как одной из «философий родительного падежа»[12] может быть по определению только сам многомерный феномен религии (а не «божественные вещи» как таковые), подобно тому как легитимной областью философии науки — сущностные характеристики, логика и закономерности развития самой науки (а не разработка теорий астрофизики, физики твердого тела или полупроводников), философии образования — задачи самого образовательного процесса и оптимальные средства их реализации (а не химия, биология, всеобщая история и другие дисциплины школьного и университетского образования как таковые), философии искусства — сам эйдос искусства, его язык, осмысление динамики его культурных интерпретаций (а не конкретные артефакты, их авторство, история их создания) и т. д. Поскольку философия религии есть *философия-о-религии*, а не *философия-в-религии*[13], философская теология не может быть не только синонимом философии религии, но и ее частью или специализированной областью — подобно тому, как физика твердого тела не может быть особой специализацией той философии, которая занимается сменой научных парадигм, научными революциями или ценностными измерениями науки. Предлагаемое Оливером Криспом рассмотрение философии религии и философской теологии в качестве двух разделов теистической, или теологической метафизики, помимо прочего, содержит в себе и ту алогичность, что философская теология оказывается фактически разделом самой себя. Никак нельзя считать также, как то делает Джеральд О'Коллинз, что философская теология может заниматься тем же, что и философия религии, но только, так сказать, «конфессионально ангажированно» — она должна заниматься другим. Правда, философу науки очень полезно заниматься и конкретной наукой, а отсюда, по аналогии, что философу религии — конкретными проблемами теологии (дабы больше «быть в теме»),

[12] См.: [Шохин, 2010].

[13] Об этом мне доводилось писать неоднократно. См. хотя бы [Шохин, 2010а, с. 204; Shokhin, 2014, p. 323].

но это никак не меняет конфигурации дисциплин знания, подобно тому, как из того, что литературному критику очень полезно быть и писателем, не следует, чтобы писание рецензий и писание романов были одной и той же деятельностью. Такая простенькая демаркация должна быть, кажется, доступной любому рациональному существу, особенно занимающемуся «философией чего-то». Основная причина того, что она игнорируется многими аналитическими философами, в том, что они просто не придают никакого значения тому, почему вещи (в данном случае мыслительные) называются так, а не иначе.

Что касается понимания религиозной рациональности, то здесь ситуация значительно лучше, но с некоторыми и притом первостепенно важными презумпциями ведущих «философских теологов» согласиться трудно. Взяв за основу обоснований существования Бога космологическое доказательство как модель, Стивен Дэвис все-таки отнюдь не достаточно проверил его на прочность, да и его модифицированная версия (если мир имеет объяснение, то Бог существует), весьма уязвима: ведь объяснение объяснению рознь, и эволюционисты также могут всё без исключения объяснить, а потому без достаточно обоснованной спецификации того, что есть хорошее объяснение (а она им представлена не была), здесь никак не обойтись. В многолетней дискуссии Ричарда Суинберна с Алвином Плантингой о механизмах производства оправданных верований, которая имеет несомненные признаки не только принципиального расхождения мнений, но и острого соперничества за первенство в эпистемологии религиозных верований, скорее прав первый, чем второй (см. § 3). Но мне кажется, что их непримиримое противостояние (Суинберн, как кажется, при этом непримиримее, чем его оппонент) похоже на противостояние того, кто утверждает, что ничего не может произрасти без семян (рациональная аргументация) и того, кто настаивает на том, что для этого нужно поле (в виде sensus divinitatis). Ведь того, кто лишен «чувства божественного», не убедит ни один рациональный аргумент, но если это чувство не оплодотворяется семенем аргументов (перед лицом и внешних противников веры, и собственных сомнений), оно также долго не продержится, так как чувство и разум в субстанциально

простой душе не распределены по взаимоизолированным отсекам.

Среди аберраций в обсуждении Откровения и богодухновенности Писания, которое относится к уровню (2), можно отметить и такие курьезные, как сравнение Полом Хелмом «верховенства» положений Библии с непререкаемостью решений американского Верховного суда (я бы это назвал социально детерминированной ментальностью). Гораздо, однако, серьезнее не совсем убедительные попытки Стивена Дэвиса (наиболее «специализированного» в этой области среди современных «философских теологов» — см. гл. 3, § 1–2) «уложить» потребности испытующего разума в канон ортодоксально-протестантских представлений об «абсолютности Библии». На мой взгляд, он напрасно фактически отстраняет весьма здравую концепцию божественных идей кардинала Иоганна Францелина (в которой Бог весьма справедливо освобождается от ответственности за некоторые «слишком человеческие» способы трансляции Его Откровения в Писании), ссылаясь на то, что мысли и слова трудноразделимы. Они как раз вполне разделимы, и у нас нет оснований считать, что Бог не мог предупредить Израиль о последствиях его непослушания менее страстно-мстительными словами, чем, например, в «каталоге проклятий» в книге Второзакония (28: 15–35). Напрасно Дэвис отстраняет и концепцию градаций Откровения у Джеймса Орра. Кальвин был безоговорочно прав, что Бог Ветхого Завета был вынужден пригнуться к земле и залепетать по-детски со Своим народом. «Педоморфизмом» является описание шести дней творения, при котором небесные тела появляются после земной зелени и травы (Быт 1: 11–14), никак не меньшим — мотивация изгнания первых людей из рая из опасения, как бы человек ни сравнялся с Богом через познание добра и зла (Быт 3: 22), да и борьба Иакова с Богом до утренней зари, при которой Бог (в качестве «тренера») никак не мог его одолеть и вынужден был использовать «неспортивный прием» (Быт 32: 24–28), больше всего напоминают детские изображения событий.

Что же касается недоумения Дэвиса относительно того, как незрелый еврейский народ мог дорасти до евангельской вести,

то, во-первых, народ тоже рос постепенно, а во-вторых, не совсем от народа было ее происхождение. Введение им «вмещенного Откровения» после «изначального» (божественные действия) и «записанного» составляет категориальную ошибку: тут смешивается то, что можно условно назвать предметами Откровения и степень его рецепции субъектом. Традиционное деление Откровения на общее, или естественное (впечатления разума от рассмотрения «звездного неба надо мною и закона нравственности во мне»), и специальное (через пророчества, чудеса, эпифании) он также одобряет (хотя и далеко не только он), не углубляясь в понятия, так как Откровение — это скорее «интервенция» в мир со стороны его Автора, обращенная к определенным лицам, чем простая возможность любоваться этим миром, а расширение понятия Откровения исходя из этого может и не иметь границ (вроде того, как оно понимается панентеистически в моделях (3) и (5) по типологии Эйвери Даллеса — см. гл. 2, § 1). Более двойственное отношение к себе вызывает поддержка им концепции общинной богодухновенности Писания у Джеймса Барра, который делегирует Богу контроль над всеми стадиями трансляции Откровения — от вдохновения пророков и апостолов вплоть до работы переписчиков текстовых свитков. С одной стороны, не может быть, конечно, случайным, что до нас доходят те или иные рукописи Писания, а другие не доходят. Однако, желая заручиться «божественным контролем» над всеми стадиями развития всех библейских текстов, необходимо учитывать, что теистический Бог так же мало похож на классного дядьку, как и на ручного льва. Свободу человека, созданного по Его образу и подобию, Он уважает в определенном смысле не меньше, чем Свою, а потому допущение «шероховатостей» в библейских текстах (не говоря уже об их рукописях) для Него гораздо терпимее, чем контроль над авторскими особенностями библейских писателей и их редакторов (да и над переписчиками Он вряд ли стал бы «стоять»).

Касательно диалога оппонентов и пропонентов библейской критики можно утверждать, что составители соответствующих антологий решили (не думая о статусе своих изданий) закрыть глаза на тот факт, что привлекаемые ими участники полемики

сами от библеистики совершенно далеки. Включать критику этой критики у Плантинги только потому, что он — Плантинга, равнозначно помещению «компромата» на него, так как это маститый философ, воюющий с Трёльчем, Дюгемом и даже со Спинозой и скорее всего не читавший *никаких* серьезных библеистов (он относится к тому переднему «звездному ряду», представители которого дозволяют себе писать о чем угодно и знают, что их издадут), и то же относится в принципе к его оппоненту-атеисту Эвану Фейлсу (тексты его М. Рей включил в свою антологию только ради соответствия очень ценимому сейчас принципу pro et contra), который, правда, библеистику знает чуть лучше, но приводит и политическое обоснование недопустимости критики библейской критики, иными словами, пишет на своих противников донос.

Претензии к анализу божественных атрибутов, который также относится к уровню компетенции разума (2), следует начать с того, что они отрываются в аналитической философской теологии от обоснований существования Бога, которые совершенно произвольно (точнее, вследствие постепенной редукции апологетической интенции) отдаются в домен «общей философии религии» (которая по определению ими заниматься не должна — см. выше). Этот путь является ложным уже потому хотя бы, что именно в этих обоснованиях кристаллизуются и сами божественные атрибуты (характеристики «мирового дизайнера», Всесовершенного Существа, необходимо сущего, источника чувства морального долженствования и т. д.), и именно из этой последовательности исходила и первая схоластика (которую аналитические теологи знают) и вторая. Что же касается отдельных атрибутов, то трудно измыслить что-либо более «непростое» и тривиальное одновременно, чем «теория простоты» Джеффри Брауэра, который сам себя, как кажется, опровергает. Ведь его онтологическая аналогия между Богом и Сократом, не могущим быть отождествленным со справедливостью как таковой, но только со справедливостью Сократа, обнаруживает ту глубинную трещину, что Сократ не исчерпывается своей справедливостью, поскольку личность как раз и есть то, что не сводится ни к каким объективным характеристикам, а потому и Бог

(если и Его, конечно, считать личностью, а не вещью) никак не может отождествляться не только со всеведением как таковым, но и со «всеведением Бога». А если может, то Бог окажется онтологически значительно ниже человека. Потому и критика доктрины простоты Плантингой, которую пытаются отвести ее сторонники, несомненно, попадает в цель[14].

Основные аргументы Уильяма Крейга и Уильяма Хаскера в пользу того, что Бог является особым темпоральным, а не атемпоральным существом, можно разделить на малоубедительные и совсем не убедительные. К первым относится предположение о том, что любая личность (даже если она и Личность) должна жить во времени, — ведь мы тут исходим из знаний только о тварных личностях, а не о нетварной, а также из знания Богом темпоральных фактов, которые вполне могут проходить перед Ним «как на экране», даже если Он живет в другом онтологическом пространстве. Совсем не годится аргумент Хаскера о том, что мы из литургических текстов знаем, что Христос умер, воскрес и еще придет, а безвременный Бог этого делать не может — здесь не учитывается, что литургическая письменность как раз настаивает на том, что Бог для того и воплотился, чтобы войти во время, в котором Его, следовательно, до этого не было[15].

Зачем Брайану Лефтоу, а тем более такому умному философу[16], как Томас Моррис, и в настоящее время распутывать

---

[14] Не говоря уже о том, что современные «симплицисты», считающие Бога субстанцией, воспроизводят категориальную ошибку Ансельма, поскольку субстанция по определению есть носитель атрибутов, который к ним не сводится (см. гл. 4, § 1).

[15] Ср. хотя бы: «Кто не прославит Тебя, Всесвятая Дева? / Кто не воспоет девственного рождения от Тебя? / Ибо вне времени воссиявший от Отца Сын Единородный, / Он Самый произошел от Тебя, Чистой, неизъяснимо воплотившись...» (богородичный догматик 6-го гласа).

[16] Выражение «умный философ» не является аналитическим (вроде «сонного морфия»), так как философ, как все хорошо знают, есть «любитель мудрости», но, как и в других видах любви, в этой также отнюдь не всегда гарантируется взаимность.

средневековые пазлы вроде того, как если Бог всемогуществен, то может ли Он поднять камень, который нельзя поднять, мне понять трудно. В общей историко-философской перспективе это аналогично тому, чтобы взрослый человек ездил на детском трехколесном велосипеде. Особенно трогательна их радость по поводу того, что камня с такой «объективной характеристикой», скорее всего, просто не существует...[17] А вот почему тот же Моррис рассуждает — в связи с божественной благостью — что Бог следует долгу (ради примера людям), но помимо этого имеет и сверхдолжные заслуги, за которые Его следует считать «достохвальным», уже гораздо понятнее. Это — традиционное западное легалистическое мышление, где контрактные отношения (с соответствующими гарантиями) переносятся из человеческих на сферу отношений между человеком и Богом. Поэтому мы имеем дело с антропоморфизмом и недостатком креационизма, который тот же Моррис весьма высоко оценивает как теологическую программу.

В рассмотрении Провидения бросается в глаза два момента. Это прежде всего тривиализация божественного знания у апостола Луиса де Молины, Томаса Флинта. Хотя об этом шла уже речь, предполагаемое знание Бога о том, что некий Кудберт свободно купил бы растительноядную ящерицу при определенных обстоятельствах, все-таки умиляет. Во-первых, потому что такого рода знание доступно, мне кажется, и любому обычному человеку, немножко знающему этого Кудберта и такого рода ящерицу (а главное, сколько она стоит и каким бюджетом он располагает). Во-вторых, и это очень типично, предполагается, что Богу подобает иметь в Своем сознании и такой «мусор», как (другой типичный пример, приводимый аналитическими теологами) то, что, скажем, 17 мая 2018 года некий Смит немножко вспотеет, когда будет косить свой газон (при этом некоторые умаляют божественное ведение, указывая на то, что Он

[17] На самом деле, однако, существует, но это камень совсем не физический. Свт. Филарету Московскому атрибутируется ироническая формулировка: «Бог не только может создать такой камень, но уже создал его. Камень этот — человек».

не может чувствовать потоотделение Смита так же хорошо, как сам Смит). Бог теоретически может знать вообще всё что угодно, здесь интересно другое — что люди себя ценят до такой степени, что смело включают покупку зеленых ящериц (как и свое потение) в сферу необходимых божественных знаний[18]. А вот размышления Роберта Адамса о том, что Хелен Келлер должна быть благодарна Провидению за свою слепоту, которая опосредованным образом принесла ей впоследствии столь много благ, что она и вряд ли захотела бы, чтобы ей вернули зрение в обмен за эти блага, обескураживают бесчувственностью — как вторжение в чужое сознание (которое должно рассматриваться в легалистическом обществе как неприкосновенная частная собственность). Если бы философ был жив, имело бы смысл спросить у него, захотел ли бы он сам по отношению к себе аналогичной щедрости Провидения...

Переходя к уровню (1), следует отметить, что о том, что христианские догматы находятся за радиусом действия рассудочных представлений, большинство аналитических теологов в той или иной мере все-таки догадываются. Однако «рейтинговые соображения» — прежде всего то, что их статус зависит от того, что они смогут придумать нечто более интересное на этом самом брендовом рынке философской теологии (см. гл. 2, § 3), чем их конкуренты — не дает им следовать этой естественной интуиции верующего разума. Задача в том, чтобы либо самим создать какую-нибудь авторскую теорию (какой-нибудь «изм»), либо, если это трудно, присоединиться к той, которая кажется более конъюнктурной. Но в некоторых случаях имеет место и вполне искреннее непонимание того, что не всё в природе и действиях Создателя должно быть доступно для Его (не) разумных созданий.

---

[18] Сознаюсь, что я, под влиянием такого рода «дискурса», решив покрасить стену своей квартиры 16 июля 2017 года, поймал себя на том, что сам начинаю думать о таких «глубоких» материях, как ощущает ли Бог так же отчетливо, как я, мое желание взять в руки валик, ощущает ли Он, что я это делаю в «сейчас» и не могу ли я расхотеть это делать, если Бог знает, что я это делать решил...

Наибольшая плотность несообразностей закономерно сосредоточена в аналитической триадологии, так как речь идет о догмате, наиболее трансцендентном для рассудка. Питер ван Инваген, решившись как следует разобраться со статусом Лиц (являются ли ими три Ипостаси или Бог) под предлогом апологетики продуцирует столь запутанную теорию относительной идентичности, что она, как мне кажется, недостаточно понятна и самому ее автору. Рассуждения Брайана Лефтоу, опирающегося на своего учителя Ричарда Суинберна, о том, почему, исходя из «чистого разума», Лиц должно быть столько, сколько есть, и никак не больше и не меньше, напротив, трогают своей совершенной простотой (недаром ведь он приписывает ее божественной природе). Его же попытки доказать, что отстаиваемая им «латинская версия» не имеет отношения к модализму, обнаруживает скорее его непонимание того, что есть сам модализм. Конститутивная модель Майкла Рея гораздо больше отличается от аналогий Василия Великого, чем ему хотелось бы, так как последний пришел бы в полное оцепенение, узнай он, что в Св. Троице пытаются различать материю и форму. Помимо прочего, он был превосходно осведомлен в современной ему философии, а самое продвинутое из ее направлений (неоплатонизм) однозначно констатировало, что аристотелевские категории (а значит, и материя с формой) применимы только к эмпирическим вещам[19]. Рынок абсурдных аналогий здесь также наиболее представителен. Здесь и аналогия, предложенная проницательным во многих других отношениях Моррисом, Троицы с человеком, у которого диссоциативное расстройство личности (совсем ведь похоже на три центра сознания Бога!), и танцовщица Джейн со своими виртуальными партнершами (она одна «танцует» и за божественную сущность и за все три лица!) у Лефтоу, совсем «крутое» сравнение Трех Лиц с тремя головами пса Цербера, которые его конституируют (до чего не додумался бы и знаменитый оппонент христианства Цельс), и уже совсем незамысловатое сравнение Бога с мрамором, статуями и колоннами у Рея. Мне трудно, честно говоря, представить

[19] Plot. Enn. VI, 1, 1, 27–29.

себе, какой атеист мог бы придумать большее надругательство над своей бывшей религией, чем добропорядочные христианские философы, которые хотят ведь самого малого — оказаться более цитируемыми, чем их коллеги.

В поле догмата о Боговоплощении у Морриса воспроизводится ерническая аналогия с диссоциативным расстройством личности (тут только два центра сознания вместо трех — вполне в духе того самого несторианства, от которого философ хочет «диссоциироваться»). Аналогия Кэтрин Роджерс с Никки, «Никки играющим» и «Никки виртуальным», конечно, гораздо «интеллигентнее», она выполняет и миссионерскую задачу (христианская апелляция к тем молодым людям, что живут в Интернете), но, конечно, Боговоплощение, завершившееся голгофской казнью, совсем мало напоминает компьютерную игру. «Догадки» Питера Форреста о том, что Богочеловек вспоминал общение с Отцом, напоминающее человеческий мистический опыт, свидетельствует об остром дефиците чувства трансцендентного. Молинизм Флинта и в этом случае, как и во всех прочих, не имеет никакого отношения к предмету обсуждения. Демонтирование аргумента от самоосознания Иисуса у Говарда-Снайдерса и якобы чисто теоретическое допущение им «мессианского карьеризма» у Богочеловека и воздействия на это самоосознание князя тьмы находится в таком непримиримом противоречии с декларируемой им неколебимой верой в Евангелие, что это может быть свидетельством либо чистого лицемерия, либо упомянутого здесь уже не раз «диссоциативного расстройства личности» — на сей раз у самого философа.

Ансельмианская теория Искупления Суинберна и его последователей на первый взгляд не выходит за рамки обычного традиционного «юридизма». Однако юридизм — не конечное ее объяснение, так как сам он коренится в глубоком антропоморфизме, иными словами, в утрате осознания онтологической пропасти между Творцом и творением. Компенсация за моральный ущерб может осуществляться между одноуровневыми субъектами права, а человек в своем грехопадении мог нанести ущерб чести своего Создателя не в большей степени, чем король Лир своим совершенно неправильным поведением в первом акте

одноименной трагедии — чести своего создателя Уильяма Шекспира. Последний мог бы поправить дело, послав в последний акт своей пьесы героя, который принес бы себя в жертву ради спасения Лира и Корделии, но, если бы вместо этого он выразил желание судиться со своим созданием, великий драматург был бы, несомненно, принят за умалишенного. Поэтому измышление «судебного иска» со стороны Бога к Его падшему созданию, который вместо последнего должен удовлетворить кто-то другой, является как раз «оскорблением чести» Самого Бога, Которому приписывается то, что не вздумал бы делать и смертный человек. Но можно и абстрагироваться от литературных героев, представив себе доктрину об оскорблении чести Бога первыми людьми и в значительно более «эмпирическом ключе»: будет ли оскорблением чести служителя береговой охраны то, что какие-нибудь упертые туристы вопреки его увещеваниям полезут в море и попадут в пасть к акуле, или инструктора по горным лыжам, если вопреки его убеждениям лихачи попадут в снежный обвал?! На этом фоне рассуждения Кросса — последователя Суинберна — о «сверхдолжных» заслугах Христа (предполагающее, соответственно, «должные») и об «обязанности» Бога удовлетворять Его просьбы после того, как Христос «заслужил», как то определил Ансельм, это совершённым Им подвигом заставляют еще раз задуматься всерьез о прогрессе в философии. Ведь воспроизводить то, что для XI века было, может быть, еще терпимо, для века XXI — уже слишком простодушно. Ведь это уже даже не машина времени, а просто его остановка.

Наконец, среди рассуждений в пользу «христианского материализма» в вопросе о воскрешении мертвых мне кажутся трогательными искренние рассуждения Линн Бейкер о том, что христианин почти обязан быть материалистом, даже если все основные христианские авторитеты были дуалистами. Возникает вопрос: а не надо ли христианину вообще в своих верованиях начинать с чистого листочка, и если пойти дальше — нужны ли ему вообще Церковь и Писание? Полагаю также, что только дамская непоследовательность и всё же остатки религиозного сознания мешают ей признать материальным и Самого Бога: ведь если человек создан по Его образу и подобию и является в конечном

счете лишь телесным существом, то не переносится ли это и на Первообраз? Трентон Меррикс пребывает в иллюзиях относительно того, что тексты Писания подтверждают «христианский материализм», во всяком случае, он приводит совсем не те пассажи этих текстов, которыми его можно было бы хоть как-то обосновать (а тех, которыми можно, не приводит — потому что таковых не существует). Ведь из того, что Христос после Воскресения являлся ученикам всегда телесным образом, столь же мало следует, что люди — существа чисто телесные, как из того, что мы появляемся в костюмах, будто мы — костюмы. Представление о том, что верующие молятся тем святым, от которых ничего не осталось и которые будут отвечать на их молитвы, когда их самих воскресят в последний день, противоречит всей литургической письменности и является плодом чистой «деконструкции». Но самое трогательное — это то, что Меррикс хочет помочь христианству сохранить лицо при усилении позиций материализма в современном философском сообществе, а потому, так сказать, готовит для него «запасной аэродром». Таким образом, догматы веры трактуются в соответствии с конъюнктурой в секулярной философии. Но тут он сильно ошибается, так как шансы на выживание религии обратно пропорциональны степени преобладания в ней приспособленцев, усиленно убеждающих внешнюю аудиторию в том, что «на самом деле мы — это вы». Но, разумеется, христианину исповедовать материалистическую антропологию очень затруднительно и по более принципиальным соображениям — прежде всего исходя и из учения о Том, по Чьему образу и подобию он создан, ср. (Ин 4: 24), и из основоположной для всей Традиции идеи промежуточного бестелесного существования между частным судом и всеобщим.

§ 3. Попадания

Из области того, что разум может произвести сам — уровень компетенции (3), — следует прежде всего оценить отдельные попытки осмысления задач философской теологии, которые из нее самой начали исходить вопреки устойчивому и до сих пор преобладающему равнодушию к ауторефлексии, характерному

для аналитической философии в целом (что отмечалось уже далеко не раз). Сюда относится попытка демаркации естественной и философской теологии у Нормана Кретцмана, который различает две функции второй — апологетическую и исследовательскую, и практически та же самая схема Скотта Макдональда, дифференцирующего ее обосновательные и прояснительные функции, вследствие чего первая теология (как преимущественно обосновательно-апологетическая) предстает как меньший концентрический круг, вписываемый во вторую как круг больший, представляется изящной и убедительной. То же относится и к «вписыванию» фундаментальной теологии в философскую у Джеральда О'Коллинза, а потому, если дополнить рассуждения всех троих, философская теология предстает наиболее инклюзивной (и логически первичной) дисциплиной рациональной теологии, которая могла бы передавать свои частные функции двум другим дисциплинам этого ряда. Это двуединство ее функций вполне соответствует и очень продуманной (пусть и канувшей в Лету) теории философской теологии, которую в свое время построил Фридрих Шлейермахер (см. «Историю понятия») и о которой названные аналитические теологи вряд ли даже слышали. Другое дело, что сама апологетическая функция философской теологии сильно редуцирована в сравнению с исследовательской (и признается большей частью лишь на словах), но она редуцирована и в фундаментальной теологии, которая была задумана изначально именно как христианская апологетика (не забудем, что это наше «основное богословие»). Да и само представление об этой функции у некоторых методологов философской теологии достаточно своеобразно: может же тот же Макдональд вполне всерьез писать, что теолог, занимающийся христианскими догматами, может не верить ни в них, ни в само существование Бога, оставаясь теологом. Но это уже Zeitgeist — ментальность эпохи всепобеждающей политкорректности, которая есть на деле смерть для религии, а мы обсуждаем проблемы методологии.

Дифференциацию естественной и философской теологии, я полагаю, можно было бы ввести и в историко-типологический контекст. Нам было бы, вероятно, весьма затруднительно

говорить о естественной теологии Платона, Аристотеля, стоиков, эпикурейцев[20], индийских философов школ ньяи или веданты, да и мусульманских перипатетиков, потому что само понятие *естественная теология* с такой же необходимостью предполагает в качестве своего равносильного коррелята *теологию богооткровенную*, как левое–правое, низ–верх, холодное–горячее и т. д. (см. Историю понятия). Но ни одна традиция, кроме исторического христианства (притом с самого начала), не отделяла с такой настойчивостью истины сверхразумные — постижимые только через Откровение — от тех, которые доступны и разуму (см. § 1), при том что авторитетные источники знания в той или иной мере признавались всеми. Поэтому только в применении к традиционному христианству можно говорить о естественной теологии, тогда как в связи со всеми прочими историческими традициями, в которых присутствует рациональное богопознание, а также и к западному христианству современному (для которого рациональная теология всё в меньшей степени является пропедевтикой к богооткровенной) — о философской[21].

Несомненно, к уровню компетенции (3) относятся и некоторые весьма убедительные рассуждения о теистической рациональности. Здесь следует прежде всего выделить умелые контратаки на модные уже с XIX века покушения на «права разума в религии», исходящие из религиозного же антирационализма. Так, очень тонкой представляется критика у Роберта Адамса аргументов Кьеркегора против обоснований веры, особенно смешения совершенно правильного утверждения о том, что

---

[20] У последних также было учение о божественном — пусть немного и похожее на воззрения тех деистов, которые отрицали божественное участие в делах земных, и сильно похожее на учение сегодняшних «христианских материалистов» (см. § 2).

[21] Об этом мне также доводилось писать не один раз. См.: [Шохин, 2014, с. 60–63; Shokhin, 2016, p. 805–808]. Правда, в настоящее время я бы уже не стал настаивать, что естественная теология может быть просто «вписана» в философскую как малый концентрический круг в больший, поскольку ее пропедевтический смысл (см. выше), в последней отсутствующий, придает ей несколько иное функциональное значение.

по-настоящему религиозный человек не может всецело зависеть от обоснований и что подлинная вера не может иметь никаких объективных обоснований. Как две капли воды на это уточнение похоже предлагаемое Томасом Моррисом высказывание о том, что Бог *не полностью похож* на что-либо в мире, никак не равнозначно тому высказыванию, что Бог *полностью непохож* на что-либо в мире (которое, я бы добавил, ведет к третьему — что мы о Боге не можем говорить, а только мычать). Опровержение Моррисом позиции радикального эквивокализма ничем не хуже: само высказывание «Ни одно человеческое понятие неприменимо к Богу» действительно является самоопровергающим (вследствие применимости самой «неприменимости»); равно как и «радикальная отрицательная теология»: мы не можем судить о том, чем что-то не является, если совершенно отказываемся от рассуждения о том, что оно есть. Не менее успешен, на мой взгляд, и умеренный унивокализм Уильяма Олстона, который вполне может быть охарактеризован как теология срединного пути: в самом деле, подобно тому как новое знакомство и новый компьютер могут быть интригующими (при всем различии между тем, что интригует в одном случае и в другом), мы вполне можем говорить о божественном знании и человеческом также в едином смысле, хотя, конечно, эти знания должны весьма серьезно различаться и в количественном, и в качественном отношениях. Плодотворным, как мне кажется, было и введение аналогической теории религиозного языка (восходящей к Аквинату) в теорию Морриса, что он хорошо продемонстрировал на примере высказываний «Человек *x* благ» и «Бог благ», исходя из семантического единства смыслов и различий в онтологиях благости референтов этих высказываний, подобно тому, как Ричард Суинберн убедительно показал, что высказывание «Бог нас любит» является совершенно сигнификативным даже при отсутствии в божественной любви той ограниченности, которая присуща любви человеческой.

Но заслуги Суинберна этим не ограничиваются. Он совершенно прав как в критике того, что он называет эпистемологическим экстернализмом, так и в отстаивании того, что считает интернализмом. Правда, он выплескивает с водой и младенца,

совершенно игнорируя значимость введения Плантингой понятия sensus divinitatis в религиозную гносеологию: без наличия у субъекта самой религиозности все «внешние свидетельства», указующие на Бога, будут для него тем же, что звуки клавесина для глухого — то бишь ничем[22]. У нас есть основания усомниться и в правомерности самой его идентификации данных терминов: корректно ли называть «интернализмом» программу опоры преимущественно на внешние, или, как он их называет сам, публичные данные, а «экстернализмом» — убежденность в том, что эти свидетельства имеют ничтожное значение в сравнении с внутренней убежденностью субъекта в открываемых ему истинах?! Однако если говорить не о терминах, а о программах, то релайабилизм (крайне неестественная, но неизбежная русская транслитерация термина) действительно без труда обнаруживает в себе и логический круг, и самопротиворечивость. Круг — потому что мы выводим, что Бог обустроил наш познавательный процесс из того, что он функционирует правильно, а то, что он функционирует правильно — из того, что его обустроил Бог. Самопротиворечивость — потому что нет оснований при данной эпистемологической доктрине отрицать, например, утверждение о несуществовании Бога, поскольку у нас нет никаких оснований для того, чтобы отрицать, что познавательный процесс, приводящий к такому когнитивному результату, устроен неправильно. Прав Суинберн и в том, что должны быть и какие-то «внешние данные» (прежде всего свидетельства Церкви) для того, чтобы судить, направляется ли познавательный

[22] Это не значит, что концепция «чувства божественного» у Плантинги лишена недостатков, притом серьезных. Один из них — представление о механическом действии этого чувства (критикой такой трактовки успешно занимается И.Г. Гаспаров). Другой — представление о том, что данное чувство самодостаточно для поддержания религиозной веры у истинно верующего, а рациональные доводы в ее защиту фактически не нужны (в другом месте я сравнивал эту идею с поведением врача, который во время эпидемии советует пациентам обходиться без вакцинации, поскольку у них и так хороший иммунитет). Однако заслуга его в продвижении этой в высшей степени продуктивной кальвинистской идеи представляется совершенно бесспорной.

инструментарий верующего благодатью Св. Духа: начиная с монтанистов[23], мы имеем в истории религии множество примеров того, как люди считали (и считают) себя одаренными сверхъестественными познаниями преимущественно только потому, что они таковыми себя считают.

Что же касается интернализма, то, хотя соответствующий термин (как и экстернализм) вызывает немало контекстных вопросов (см. выше), основная идея, за ним стоящая, верна и перспективна. В самом деле, мы приходим к познанию истин о «вещах божественных» из разных источников — и из логического рассуждения, и из духовных чувств, и из сопоставления с внешним опытом, и из свидетельств Писания и Предания. Эта взаимодополнительность, кумулятивность наших когнитивных ресурсов не только оправдана, но и необходима, так как познаваемое здесь многогранно, а наши познавательные способности весьма ограничены, и давно уже прошли времена Христиана Вольфа, который брался из двух законов тождества и достаточного основания дедуцировать систему знаний о Боге, мире и «о всех вещах вообще». Скорее уж тут применима охотно сегодня цитируемая буддийская притча о слепцах, каждый из которых считал свой ракурс ощущения слона единственно верным, тогда как это ви́дение «складывается» из различных ракурсов[24].

---

[23] Псевдохаризматическое и антицерковное учение II–III веков, настаивавшее на том, что его основатель Монтан и его одержимые «энтузиазмом» ученицы Прискилла и Максимилла были медиумами Св. Духа — Параклета. Последние представители покончили с собой в VIII веке. Пожалуй, лучшее из компактных изложений истории и сущности монтанизма принадлежало знаменитому отечественному церковному историку. См.: [Болотов, 1907, с. 348–367]

[24] Буддийской ее можно считать потому, что именно буддийская версия этой знаменитой восточной притчи является самой древней (в сравнении с джайнской, индуистской и суфийской). Поэтому замечание буддолога Дж. Айерленда, о том, что она гораздо лучше вписывается в джайнскую эпистемологию с ее доктриной контекстной истины любого высказывания *анекантавада* («учение о неоднозначности») [Ireland, 1997, p. 9] правомерно тоже в определенном контексте — острой склонности джайнов к рецепции и переработке чужих материалов

Никак не менее перспективной представляется и идея Морриса относительно кумулятивности теологических подходов, и конкретно о необходимости «синергии» теологии совершенного существа, теологии творения и свидетельств Писания. Ничего, конечно, сенсационного он не открывает, но, действительно, ансельмовскую концепцию «Существа, более которого ничто нельзя помыслить», можно считать «краткой записью» всех божественных атрибутов и предикатов; доктрина творения обеспечивает нас подлинной идеей божественной трансцендентности; Писание же содержит фонтанирующие ключи Откровения. Правда, Моррис практически не показал, как эти три критерия религиозной истинности работают в конкретных истолковательных случаях. Но некоторые его наметки можно развить и дальше. Так, критерий теологии совершенного существа применим к оценке не только явных библейских антропоморфизмов (когда говорится о божественных очах, ушах, руках и т.д.), но и к значительно более широкой гамме библейской выразительности и экспрессивности. Например, когда в книге пророка Амоса Бог обещает непослушным израильтянам, что *хотя бы они зарылись в преисподнюю, и оттуда рука Моя возьмет их; хотя бы взошли на небо, и оттуда свергну их. И хотя бы они скрылись на вершине Кармила, и там отыщу и возьму их; хотя бы скрылись от очей Моих на дне моря, и там повелю морскому змею уязвить их* (Ам 9: 2–3), то очевидно, что эти слова могут исходить от того начала, «больше которого помыслить можно», а потому благоразумнее отнести их (не идею, стоящую за ними — см. § 2) все-таки больше к средствам вполне человеческой (и не самой высокой) риторики. Разумеется, в таких случаях встает еще тертуллиановский вопрос о том, кому доверять больше — «Афинам» или «Иерусалиму», — но ответ на него может быть дан в каждом случае только индивидуально. Очевидно, что и Писание может корректировать метафизику, притом

и выдаче их за свои. Среди же буддийских версий самой древней является версия «Титтхи-сутты» («Наставление о не-буддистах» — именно они сравниваются с односторонне видящими слепцами) из «Уданы» (VI.4) — последнего раздела Сутта-питаки «Кхуддака-никая».

весьма убедительно. Например, та версия теодицеи, в соответствии с которой зло есть лишь иллюзия и простая лишенность света (см. гл. 5, § 2) может и должна корректироваться библейским видением царства зла, имеющего мощных (пусть и в пределах того, что им попускается) мироправителей (см. гл. 10, § 1). Что же касается теологии творения, то она вносит другие ограничения — например, на претензии человеческого разума запросто судить по своим понятиям о Том, Кто сам этот разум и создал. Если бы аналитические теологи хотели воспринимать эту теологию всерьез, то они вряд ли столь бы смело рассуждали о божественной простоте, знании, темпоральности и, скорее всего, воздержались бы от иллюстративных моделей объяснения соотношения трех Лиц единого Бога, одну из наиболее беззастенчивых среди которых продвигал и продолжает продвигать сам Моррис (см. § 2). Писание предлагает жесткие ограничения для формирования «слишком человеческих» представлений о Боге и Его правде, когда, например, к самому субъекту богопознания обращается риторический вопрос: *Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал?* (Рим 9: 20).

Проблематика Откровения скорее относится к когнитивному уровню (2), поскольку теологи здесь стараются и придерживаться конфессиональных позиций, и мыслить за их границами. Большим и недостаточно оцененным достижением является, конечно, сама рамочная классификация воззрений на Откровение, предложенная Эйвери Даллесом, которая нуждается в серьезном философско-теологическом осмыслении. Стивен Дэвис (и далеко не только он), конечно, прав, отстаивая права «пропозиционального откровения», поскольку в самом деле «открываемые» в Писании действия Божьи могут быть восприняты и закреплены в нашем сознания только (что бы ни считали «либералы») при наличии определенных пропозициональных презумпций и толкований, как и в обычной жизни общение с кем-то предполагает хоть какое-то знание о нем. Совершенно прав и Суинберн в том, что Откровение не лежит на поверхности и его самоё надо «открывать», а также в том, что оно не завершилось со смертью последнего апостола (здесь сказывается его православная конфессиональность). Но эти утверждения

относятся к истинам более-менее самоочевидным, если вдуматься в само понятие «откровение». Значительно провокативнее, на мой взгляд, различение двух аспектов самого этого понятия в применении к Библии, которое предпринимает Пол Хелм. Действительно, одно дело — регистрация чего-то, другое — раскрытие смысла и его «авторизация». Очевидно, что не только царь-пророк Давид ошибался, полагая, что умрет раньше Саула, но и другой автор псалмов — гораздо больше — что вавилонских младенцев следует *взять и разбить о камень* (Пс 136: 9)[25], но это не значит, что и Бог ошибался вместе с ним — т. е. неверно считать эти «пророчества» сделанными, так сказать, от Первого Лица. Хелм прав и в том, конечно, что Писание непогрешимо лишь в высшем духовном смысле, а не в буквалистском. Еще яснее эту же мысль выражает Николас Уолтерсторф, замечая, что положение: «Библия в своей полноте есть откровение от Бога», указывает на ее «симфоническое посланничество», а не на богооткровенность каждого предложения.

Что касается богодухновенности, то здесь следует выделить, как мне кажется, две весьма проницательные аналогии. Аналогия с Учителем и учениками Уильяма Абрахама вполне точна, поскольку библейские авторы, при всей их богоизбранности, оставались все-таки людьми и Бог не всегда замещал их человеческие способности сверхсовершенными ради передачи Своего посланния. Об этом свидетельствует и сама Библия, которая констатирует не только то, что *всё Писание богодухновенно* [πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος] (2 Тим 3: 16), но и то, что в текстах даже реципиента великого множества откровений апостола Павла есть и *нечто неудобовразумительное* (2 Пет 3: 16), в чем каждый может убедиться, внимательно читая его послания (тем более это относится к текстам ветхозаветным). Прав совершенно и Николас Уолтерсторф, отмечая, что евангелисты больше похожи не на фотографов описываемых ими событий, но на портретистов.

---

[25] Псалмопевец был бы, вероятно, изумлен, если бы экзегет из александрийской школы разъяснил ему, что на самом деле он под вавилонскими младенцами имеет в виду просто дурные, искусительные помыслы.

Иначе не было бы такого расхождения в описании даже первостепенных событий (таких как время Тайной вечери и первых свидетельств о Воскресении) у разных авторов, а то и у одного (например, в хронологизации вознесения у Луки[26]), которые изначально требовали и до сих пор требуют огромной работы от экзегетов[27].

Что касается менее ярких формулировок, то весьма убедителен Альберт Сундберг в том, что протестантское представление об ограничении богодухновенности библейскими каноническими текстами имеет иудейское (а не христианское) происхождение. Вывод Стивена Дэвиса из его обзора концепций богодухновенности — что все они имеют для христианина право на существование в своих контекстах, за исключением чисто секулярной «теории читательского отклика», — также в целом правилен[28], хотя очень «креативным» его не назовешь.

Топос божественных атрибутов частично можно отнести к уровню компетенции (1), частично к (2) и частично к (3), так как религиозный разум здесь может опираться и на метафизику, и на Откровение. Так, совершенно очевидно, что атрибуты необходимости, простоты, неизменности и вездесущести можно

---

[26] Так, если исходить из его Евангелия, то создается впечатление, что Вознесение совершилось уже в день Воскресения, а если из Деяний апостолов, то нет сомнения, что через сорок дней (ср. Лк 24 и Деян 1). Скорее всего, конечно, правы те библеисты, которые видят здесь различие перспектив описания (в одном случае завершение евангельской истории, в другом — начало апостольской), но очевидно, что с историзмом в современном смысле это — явный непорядок.

[27] Хорошо известны и серьезные расхождения четвертого евангелиста с синоптиками. Продолжительность общественного служения у них — год, а у него упоминаются три Пасхи (Ин 2: 13, 6: 4, 11: 55). Само служение начинается не после взятия под стражу Иоанна Крестителя, а раньше (Ин 3: 22–24). Очищение храма от торгующих происходит у него в начале служения Иисуса (Ин 2: 13–14), а не при начале Страстей. Некоторые исследователи считают последовательное объяснение этих расхождений в принципе невозможным.

[28] Если учесть, что он колебался, признавать ли «теорию диктовки» в каком-то смысле или вообще не признавать (см. гл. 3, § 2).

считать чисто коррелятивными — исходя из логического противопоставления Нетварной Первопричины тварной контингентности, составности, изменяемости и ограниченности a priori и из теологии совершенного существа» (см. выше), чисто рациональной и совершенно правильной. Практически мы здесь имеем дело с почти аналитическими суждениями. А вот атрибут божественной (а)темпоральности относится к сфере суждений «весьма синтетических», и это же применимо к предикатам всемогущества, всеведения и всеблагости. В связи с первыми атрибутами хочется выделить тонкий анализ божественной необходимости у Роберта Адамса и совершенно правильную, нефизическую интерпретацию вездесущности у Уильяма Уэйнрайта: *Бог есть дух* (Ин 4: 24), а потому и «пронизывание» Им всех вещей может быть только духовным, в соответствии с Его природой (любые физические версии этого атрибута, кажется, рассматривать всерьез затруднительно)[29]. В связи со вторыми нельзя не отметить неплохие аргументы Томаса Морриса в пользу божественной темпоральности (уже достаточно давно известные) и главный из них — взаимодействие Бога с темпоральными людьми, равно как и его компромиссное предложение считать и «менее очевидное» атемпоральное понимание этого взаимодействия допустимым при определенных условиях. При этом, однако, следует оговориться, что это «определенное условие» в виде допущения молинистского среднего знания Бога никаких гирек на чашу этернализма не добавляет, а вот признание божественной неизменности вполне это может сделать (правда, с учетом того, что она сама зависит от допущения вневременности, и здесь есть нечто подобное логическому кругу).

Но здесь можно вспомнить одну из замечательных аналогий Клайва Льюиса («Просто христианство», ч. 4) — о том, что писатель *X* все-таки живет не в том потоке событий, в котором протекает жизнь его героини Мэри[30]. Ведь в самом деле он является

---

[29] Как говорил Афанасий Великий, «Бог во всем пребывает Своей благостью и всемогуществом и вне всего собственным Своим естеством» [Афанасий Великий, 1994, с. 413].

[30] Льюис, 1998–2000, т. 2, с. 152–153.

каузальным источником этих событий, существуя в совершенно другом порядке бытия. Поэтому можно было бы скорректировать компромиссное решение проблемы у Морриса таким образом, что сами «темпоральности» могут быть разными (этого мы у аналитических теологов не вычитываем), а потому какая-то совсем другая теоретически может быть и у Бога (о чем и знает ведь только Он), но в любом случае если это и так, то в сравнении с нашей она должна быть равнозначна вневременности. Иными словами, и в этом случае применим скорее «аналогический язык», чем «унивокальный» (см. гл. 2, § 3). Однако льюисовскую аналогию можно развить и дальше: если писатель также живет во времени, хотя и другом, нежели время его героини, то более вероятно предположить, что Автор самого этого писателя живет уже вне времени[31]. В пользу этого говорит и горячо поддерживаемая самим Моррисом теология совершенного существа (см. гл. 2, § 4), которая требует признать, что вневременность — более совершенное состояние, чем темпоральность, поскольку последняя предполагает в конечном счете изменчивость, т.е. отсутствие абсолютно завершенной онтологической полноты. Но можно еще раз вернуться к той же замечательной аналогии из литературного творчества. Дело в том, что художественные персонажи совсем не обязательно должны считаться лишь «конвенциями» или «фикциями» (как то полагают С. Крипке, Ч. Криттенден и другие сторонники эмпирицистской онтологии в духе Б. Рассела и У. Куайна), будучи активными началами (оказывая воздействие на реципиентов, притом иногда самое значительное, и формируя в определенном смысле иногда целые эпохи) и даже «неэмпирическими личностями». Созданные автором (наделенным, разумеется, соответствующей креативностью), они начинают жить своей жизнью и по

[31] К этому предположению склоняют, кажется, и наиболее авторитетные из Отцов Церкви, писавшие еще до Боэция и даже до бл. Августина. Так, согласно Григорию Богослову, философскому последователю Платона: «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть; ибо слова: был и будет — означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему, а Сущий всегда» [Григорий Богослов, 1994, т. 1, с. 524].

своей логике, которую он направляет, но с которой находится в отношении интерактивности, и эта интерактивность, ни в какой мере не означающая, что автор «живет в той же онтологии», что и они, могла бы быть аналогическим аргументом в пользу того, что и Бог, каким Его описывает Библия, может реагировать на темпоральные запросы и действия людей (чему придает заслуженное значение Моррис), живя, однако, в совершенно другом измерении, вне времени.

Гораздо более простым вопросом представляется тот, в котором совершенно права Лаура Гарсиа, критикующая того же Морриса за рассмотрение божественной благости в контексте «должных» и «сверхдолжных» действий Бога, ссылаясь на мнения тех, кто считает, что у Того, Кому каждое творение обязано своим существованием, не может быть «обязательств». Об этом уже говорилось в связи с тем, что представление о правах и обязанностях Бога закономерно укоренено в сознании тех теологов, которые живут в обществе с доминантой легалистских приоритетов над всеми остальными (см. § 1). Еще большего сочувствия заслуживает Брайан Дэвис за апофатический подход к божественным атрибутам, который он демонстрирует на примере того, что простота есть лишь отсутствие в Боге сложности (каковая имеется в Его созданиях), в то время как многие его коллеги настаивают на том, что это совершенно положительный, сущностный Его атрибут. Замечательна и его поддержка «отрицательной теологии» Фомы (которой, правда, никаким образом не исчерпывается теологический мир Аквината) как теологии указательных знаков, основной из которых: «Здесь нет прохода!» Фактически к тому же ведет и различение у Морриса знаний de dicto (правильных понятий о божественных вещах) и de re (самих божественных вещей). В самом деле, занимаясь теологией, мы можем постичь, какие наши понятия и суждения о Боге лучше других, но не природу Того, Кто создал сам человеческий разум, а суждения, которые мы можем построить, могут быть лишь аналогическими или «контраналогическими» (см. выше). Данный момент заслуживает особого внимания потому, что, к сожалению, это понимает только критическое меньшинство аналитических теологов, большинство из которых живет

еще в докантовском философском мире, полагая, что любая действительность (даже божественная) без остатка (или с очень небольшим остатком) делится на наши понятия.

Среди тех приобретений, которые можно получить из размышлений аналитических теологов об отношении Бога с миром и человеческими душами, я бы прежде всего отметил очень проницательную критику молинизма у Дэвида Ханта. Ведь гораздо сообразнее со здравыми понятиями мыслить, что Бог «заготовляет» кондиционалы будущих событий (которые потому и знает), чем то, что Он как-то их предугадывает, будто их течение мало от Него зависит. Прав Майкл Бергер, отстаивая не очень богатую, но правильную идею скептического теизма, согласно которому мы не знаем всех (а то и каких-либо) причин допущения Богом множества случаев зла или страданий, происходящих в этом мире, как, в свою очередь, правы и критики самого этого понятия, которое действительно оставляет открытым вопрос, не относятся ли теологи этого направления к тем, кто сомневается не только в возможности объяснения зла и страдания в мире, но и в самом теизме[32]. Кажется, самое мудрое, что пока было предложено аналитическими теологами по этому «проклятому вопросу», — несомненно (для меня, во всяком случае), идея Роберта Адамса об «индивидуальных теодицеях». Если теистического Бога и можно разглядеть в широкой панораме мирового зла, то это достигается прежде всего через интроспекцию, *приходом в себя* (Лк 15: 17), заглядыванием в собственную жизнь и разглядыванием в ней милостей свыше, которые каким-то образом параллельны тому хаосу скорби и «ужасов», который видится вовне, и эти инроспективные «внутренние свидетельства» гораздо убедительнее и глубже чисто умозрительных «больших теодицей».

Что же касается рассуждений Джерри Уоллса об эсхатологии, то, хотя он далеко не всегда соблюдает границы между знаниями de dicto и de re (см. выше) в вопросе о вечных страданиях тех, кто отвергал Бога при жизни, его апологетический пафос

---

[32] Поэтому, если прав антитеист П. Дрепер в том, что тексты данного направления заимствовали сам термин «скептический теизм» у него, то они совершили очень серьезную ошибку.

в полемике с модными сейчас вариациями на тему апокатастасиса представляется совершенно оправданным. Его оппоненты, как и их «отец» Ориген, желая, по выражению одного русского духовного писателя, быть милостивее самого премилостивого Бога, наступают на одни и те же грабли недооценки того, что Бог вообще-то никого не принуждает к общению с Собой и любви к Себе, не понимая, что если Он этого не делает и при жизни людей, то вряд ли будет делать и после их расставания с телом. На Бога, каким мы, во всяком случае, знаем Его из Евангелия, совсем не похоже, чтобы Он без конца «принуждал к любви» тех, кто к этому не склонен[33], а потому Ему и такая «любовь грешников» в вечности, которую Ему предлагает Тэлботт, скорее всего, не нужна (как, впрочем, и нормальным людям не нужно, чтобы их «любили насильственно»). Об этом свидетельствует и притча о званых и избранных — о брачном пире Царя — имеющая выраженный эсхатологический смысл (Мф 22: 1–14; Лк 14: 16–24). И здесь Уоллс, как и другие либертарианисты, мыслит вполне правильно (хотя о мерах возможности богопротивления после смерти мы, и он в том числе, судить все-таки никак не можем, ибо это за пределами наших когнитивных возможностей). Ну а в том, что опасения возможной скуки в раю обусловливаются нелюбовью к Богу (я бы добавил, что и бесчувствием в отношении Церкви Небесной), он опять-таки совершенно прав — снова из аналогий с земной жизнью. Скука (но только вряд ли в раю) должна быть у тех, кто при жизни не смог приучить свою душу к отблескам вечных благ, а скорбь — у тех, кто проел свои *таланты* (см. Мф 25: 14–30 и Лк 19: 11–28), не приобретя прибыли для себя и не передав ее своему Господину (что одно и то же).

---

[33] Ср. хотя бы: *И сказал: «Для того-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего». С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним. Тогда Иисус сказал двенадцати: «Не хотите ли и вы отойти?» Симон Петр отвечал Ему: «Господи! К кому нам идти? Ты имеешь слова вечной жизни...»* (Ин 6: 65–68). Весьма значима в этом отношении и притча о царском пире, где Царь единожды приглашает избранных на вечерю, предоставляя их самим себе после того, как они его отвергают.

Достижения в «отсеке» (1), соответствующем христианскими догматам, закономерно наиболее скромные: сами предметы познания здесь находятся в наименьшей доступности для познающего субъекта, который на словах это нередко признает, но на деле, как правило, игнорирует[34]. То немногое, что заслуживает здесь признания, сводится к случаям эксплицированного осознания границ познания в этой области, к критике конкурентных теорий и к некоторым апологетическим аналогиям. Так, Стивен Дэвис резонно замечает, что мы можем объяснить, что догмат о Троице значит, но тайну триединства полностью объяснить не сможем (я бы добавил только, что не только «полностью», но и сколько-нибудь удовлетворительно), а заслугу Рональда Финстры я бы усмотрел в том, что он обращает наше внимание на то, что не только в восточной, но и в западной патристике (у бл. Августина) признавалась условность любых тварных аналогий Троицы. Очень убедительно критики теорий «социальной триадологии» демонстрируют ее близость к тритеизму, а критики «психологической теории» — ее смежность с модализмом, тогда как строители гилеоморфической модели — недостатки обеих. Положительную заслугу Дэвиса следует видеть в предпочтении им перихорестического понимания отношения между Лицами, которое позволяет избегать аберраций и «социального» и «психологического» подходов, но он сделал бы значительно больше, если бы вступил здесь в диалог с современной «континентальной» и православной богословскими традициями (см. гл. 6, § 1).

В связи с догматом о Боговоплощении нельзя не признать убедительность «остаточного метода», демонстрируемого Стивеном Дэвисом в анализе самооценки Иисуса (если Он не безумец и не злоумышленник, то Бог), но тогда надо больше хвалить Честертона и Льюиса, которые, собственно, и разработали

---

[34] Между тем можно было бы прислушаться к таким явно заслуживающим внимания мнениям, как то, что природа Бога есть «как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве» [Григорий Богослов, 1994, т. 1, с. 524].

эту трилемму. К тому же Дэвис недооценивает это свидетельство Иисуса о Себе как о Сыне Божьем, подчеркивая (скорее всего, под давлением либеральной критики), что это лишь вторичный аргумент в пользу Его божественности: данное Его самосвидетельство составляет основную «благую весть» Евангелия[35], и если оно как таковое является сильным аргументом в пользу Боговоплощения, то это относится и к его «центральному пункту». Кенотическую концепцию вполне можно отстаивать (если не детализировать слишком подробно, забывая о том, что Боговоплощение — тайна) при допущении, что Сын Божий мог распоряжаться обеими Своими природами по Своему усмотрению, что Он и делал на самом деле — «закрывая», например, Свою природу человеческую во время Преображения и природу божественную во время Страстей из целей домостроительства спасения рода человеческого. В этом именно смысле — по источнику свидетельств — данная концепция и является «библейской», что признают и ее оппоненты [36]. Что касается объяснительных

---

[35] Тем Евангелие и отличается от «Лунь-юя» или «Дхаммапады», что сообщает «благую весть» не столько о нравственных и духовных принципах (хотя и о них, притом на недосягаемой высоте), сколько о самой личности Богочеловека, согласно Которому вера в Него есть *основание*, на котором только и может быть созиждена Церковь. Центральный пункт всего евангельского Благовестия, если его взять как целое — это вопрошание Иисусом Петра как главы апостолов, о том, кем Его считают люди и сами ученики, притом, как самое ценное, исповедание Его *Сыном Бога живого* должно быть сохранено в тайне (см. Мф 16: 13–20).

[36] То, как Иисус явил Себя в Преображении, которое было, как подчеркивает православное толкование, прежде всего преображением духовных очей апостолов для ви́дения Его славы, бывшей при Нем всегда, кажется, устраняет ту версию кенотизма, которая предполагает возможность лишенности «относительных» божественных атрибутов (всемогущество, всеведение, вездесущность) при сохранении «существенных» (святость, любовь, праведность). Свящ. Дмитрий Лушников показал в свое время, что такое толкование и не проходит грамматически в Флп 2: 7, и алогично, поскольку «существенными» остаются такие атрибуты, которые могут быть и просто человеческими. Более распространено и убедительно рассуждение о том, что Он ограничил

аналогий, то предложенные Моррисом ассоциации с двумя асимметричными компьютерными программами (из которых одна имеет доступ к другой, но не наоборот) имеют преимущества перед другими (в том числе его собственными), а рассуждение Кэтрин Роджерс о том, что любые аналогии могут быть только весьма приблизительными, поскольку «существо, чье величие не превзошло бы наши познавательные способности, вряд ли было бы, в конце концов, Богом» (см. гл. 6, § 2) можно считать лучшим из того, что она по данному вопросу написала. В обсуждении же Искупления выделяются уничтожающее, но справедливое развенчание Элеонорой Стамп «усредненной версии» доктрин заместительного наказания и сатисфакции — как прямо противоречащих какому-либо понятию справедливости, а также остроумные замечания Дэвида Льюиса в связи с тем, что христиане, проповедующие теорию божественного заместительного наказания, исключают такое наказание в своей обычной жизни. Поэтому здесь основные достижения, как было уже отмечено, — критические.

Свою славу. В таком виде кенотическую версию можно принять, возразив ее оппонентам, что одно дело *лишиться* славы, совсем другое — *скрыть* ее (что очевидно и из человеческих дел). А то, что речь идет о втором, а не первом, следует и из другого, последнего явления славы при земной жизни Иисуса (точнее, при ее завершении) — когда пришедшие вязать его с кольями *пали на землю* при Его ответе им на вопрос, кого они ищут — *Это Я* (Ин 18: 6). О состоянии филологической и богословской экзегезы стиха Павла, посвященного кенозису, к настоящему времени см. [Лушников, 2009, с. 130–138]. Синопсис патристической экзегезы (основное внимание уделяется толкованию Иоанна Златоуста) того же «кенотического стиха» представлен в [Феофан Затворник, 2005, с. 469–472].

Глава 8

ОБОСНОВАНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА: К ПЕРЕСМОТРУ УСТОЯВШИХСЯ СТЕРЕОТИПОВ[1]

Хотя в названии этого материала не отразилось, что речь пойдет о проблемах в пространстве аналитической философской теологии (иначе название было бы уже чрезмерно утяжелено), дело обстоит именно так. Автор этих строк отчасти относит и себя к данному, совершенно интерконфессиональному, тренду, который определяется не онтотеологическими презумпциями, а стилем мышления, в коем следует выделить, на его взгляд, прежде всего «проблемоцентризм» и «контровертизм». Обе эти компоненты, при всей их рамочности, позволяют отличить данный стиль философского мышления (в том числе и в применении к теологической проблематике) от того, что принято называть «постметафизической философией»: первая — от устремленности к континуальному «вопрошанию о вопрошании», вторая — от отказа от классической рациональности (если мы полемизируем с помощью рациональных аргументов, то признаем арбитраж общезначимых критериев рациональности, не пытаясь, соответственно, разоблачать заложенный в них «логоцентризм»). Но именно эти родовые признаки делают обоснованной и даже необходимой рационалистическую самокритику в самой аналитической «общей философии» и, соответственно, в «философии теологической», которой в «континентальной философии» препятствует широко употребляемый риторический

---

[1] Промежуточная версия главы была опубликована как: *Шохин В.К.* Обоснования существования Бога: новый классификационный анализ // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие, философия, религиоведение. 2017. № 73. С. 13–29.

стиль (нередко аргументацию замещающий) — та магия слов, что в случае с постструктурализмом есть актуализация как раз той самой «власти», преодоление которой якобы и составляет его raison d'être.

§ 1. «Заброшенный участок»

Сегодняшняя англо-американская теология в обоих ее основных форматах — и в качестве аналитической философии религии и особенно в виде философской теологии — обоснованиям существования Бога, которые всегда составляли фундамент рациональной теологии, уделяет всё меньше внимания. Объяснений, сколько-нибудь внятных, этого явления мне вычитать нигде не удалось, особенно того, почему другие традиционные топосы рациональной теологии, непосредственно с этими обоснованиями связанные, — божественные атрибуты, Провидение, проблема зла и теодицеи — сохраняют в соответствующих авторских сборниках и антологиях достаточно крепкие позиции. Проблема здесь не только логическая, но и историческая, так как те классики теологии, которые являются наибольшими авторитетами и для современных англо-американских «философских теологов», придерживались этого «исходного топоса» как основания для рассмотрения всех прочих. Классики же эти следовали Аристотелю, который более чем оправданно считал, что о свойствах вещи следует рассуждать только после того, как выяснено, что она вообще есть, а потому и у Фомы Аквинского обоснования существования Бога предшествуют Его атрибутам, и у Франсиско Суареса и у его последователей (а это было направление теологии, методологически наиболее ответственное) последовательность та же[2]. Моя гипотеза в том,

[2] В «Сумме теологии» вначале демонстрируются пять обоснований существования Бога (I/I q.2.a.3, 3) и только после этого рассматриваются Его атрибуты простоты (q.3), совершенства (q.4), благости (q.6), бесконечности (q.7), неизменности (q.9), вечности (q.10), единства (q.11). В «Метафизических диспутациях» Франциско Суареса (1597) обоснования существования Бесконечного Сущего (XXIX) непосредственно предшествуют рассмотрению его сущности и атрибутов

что «философская теология» сегодня (как и другие разновидности рациональной теологии) фактически отказывается от задач апологетического порядка, адаптируясь к секулярной среде с ее идеологией политкорректности[3], вопреки как раз чаяниям ее «крестного отца» А. Плантинги[4]. А это объясняет и преимущественно академический, умозрительный интерес к содержанию самой веры.

Но сейчас нас интересуют не причины происхождения данного явления, а его последствия. Они в том, что по крайней мере частично вследствие обозначенной «утечки умов» из этой проблематики (хотя всё этим объяснить нельзя) в ней накопился целый, как сейчас модно говорить, кластер стереотипов.

(XXX). Если брать его ближайших последователей, то специальная глава (LIX) в «Диспутациях по всеобщей философии» Джузеппе Полицци (1675–1676) была посвящена существованию Бога, а непосредственно следующая за ней — божественным атрибутам, и та же последовательность воспроизводится в курсе «Философских вопросов» (Lib.v, q.2.39–44) Сильвестро Мауро (1670). Пользуюсь случаем выразить свою благодарность за сведения об этих последователях Суареса Г. В. Вдовиной.

[3] Так, во введении к «Кембриджскому сопроводителю по философской теологии» составители поспешили заверить читателя, что из тематизации в ней христианских топосов никаким образом не следует, что это «проект обращения других в истину христианства», но задача их заключается только в том, чтобы сделать христианскую теологию «философски интересной» [CCPT, p. XIII–XIV]. Только на «своей территории» работают составители и сегодняшних англоязычных пособий по католической фундаментальной теологии (то, чему у нас соответствует по жанру, да и по самому названию основное богословие), авторы которых хорошо усвоили документы II Ватиканского собора, где говорится только об уважении к представителям других религий (в том числе и отрицающих существование Бога), но не об оценочном сопоставлении христианского теизма с другими мировоззрениями.

[4] Имею в виду его знаменитый манифест «Совет христианским философам» (1985), в котором последних призывали отказаться от диалога с внешним философским сообществом и сосредоточиться на «своих» темах, прежде всего на философской реконструкции христианских догматов. См.: [Плантинга, 2014, с. 467–495].

Последние (как и положено стереотипам с хорошим «стажем») имеют статус фактически непроверяемых канонических утверждений, принимаются заранее теми, кто работает с этой темой (за рамками «философской теологии в узком смысле» — см. выше), и в другом месте я перечислил их в следующей последовательности:

1) речь идет именно о «доказательствах» или по крайней мере об аргументах, имеющих аутентичную «доказательную силу», и поэтому в аналитической теологии, которая занимается ими всерьез, имеет место преимущественно синонимическое употребление соответствующих терминов в их применении к проблеме существования Бога[5];

2) не по «материи», но по форме все эти доказательства естественным образом делятся прежде всего на априорные и апостериорные;

3) наиболее авторитетными и основополагающими для остальных являются из них три — доказательства онтологическое, космологическое и телеологическое (сейчас оно чаще называется «от замысла» или «от дизайна»), «первым среди этих равных» в различных смыслах мыслится онтологическое, и сама эта субординация заложена в теистическом мировоззрении;

---

[5] В частности, я обращал внимание на то, какой наглядный пример подает такой авторитетный аналитический теолог, как Стивен Дэвис, который в одной очень известной монографии, прямо посвященной предмету, говорит преимущественно о классических аргументах в пользу существования Бога (arguments), но совокупно называет их «доказательствами» (proofs). При этом книга, начинающаяся с утверждения, что «теистическое доказательство есть попытка доказать посредством аргумента, что Бог существует», включает и постановку вопроса о том, что есть «доказательство» и что есть «аргумент», как кажется, предполагающую, что это не одно и то же, но далее автор использует оба термина как синонимы, начиная уже с первой главы «Что такое теистическое доказательство?», а главу «Другие теистические доказательства» (Other Theistic Proofs) спокойно завершает параграфом «Каламический космологический аргумент» (The Kalaam Cosmological Argument). См.: [Дэвис, 2016, с. 20–29, 207–213].

4) среди других доказательств (дополнительных) также существует иерархия, и «первыми среди вторых» являются здесь доказательства от нравственности, от религиозного опыта и от чудес, тогда как «вторые среди вторых» — доказательства от конституции человеческого сознания, от конституции познания и «практические», например пари Паскаля[6].

§ 2. «Расчистка территории»

Что касается базового стереотипа (1), то я уже аргументировал его несостоятельность тем, что обоснования существования Бога, которые можно считать сколько-нибудь убедительными, не могут быть подведены ни под один из тех типов доказательства, которые являются общепризнанными (дедуктивные и индуктивные) или признаются некоторыми (кондуктивными)[7]. То есть, перевертывая одну простенькую аналогию, которую однажды предложил Ричард Суинберн (настаивающий на том, что все они должны считаться не дедуктивными, но хорошими индуктивными доказательствами), если убийцей может быть только кто-то из трех людей, скажем, Питер, Джордж или Стивен, а получается, что улик нет ни против одного из них, то надо считать, что убийцы вообще не было. Сейчас я бы сослался и на новейший авторитетный отечественный учебник логики, согласно которому доказательства могут рассматриваться только в системе дедуктивных умозаключений, тогда как даже индуктивные относятся лишь к «правдоподобным рассуждениям»[8]. Разумеется, из того, что пока логика не открыла таких общепринятых умозаключений, которые считались бы доказательствами и под которые можно было бы подвести сколько-нибудь убедительные обоснования существования Бога, не следует, что она их

---

[6] Шохин, 2016, с. 48–49.

[7] Речь идет об умозаключениях кумулятивного типа (например «Сегодня вечером небо алое», «Гидрометцентр сообщил, что вероятность дождя на завтра — 30%», «Следовательно, дождя завтра скорее всего не будет»).

[8] См.: [Бочаров, Маркин, 2011, с. 143, 150, 273].

не откроет никогда. Но тогда и будет смысл продолжить это разговор — не раньше. Пока же я продолжаю думать, что верующий разум вполне договорится с собой (и с действительностью), если будет считать эти обоснования относящимися теоретически к типу *абдуктивных* умозаключений. Мы находимся здесь на территории не формальной, а неформальной логики.

Само понятие было введено выдающимся американским философом, логиком и математиком Чарльзом Сандерсом Пирсом (1839–1914), который определил его так: «Абдукция есть процесс формирования объяснительных гипотез. Это единственная логическая операция, которая вводит какую-либо новую идею», а в другом месте он и прямо утверждал, что абдукция «охватывает все операции, посредством которых порождаются теории и концепции»[9]. Исследователи темы, правда, отмечают другое истолкование этого термина: в настоящее время абдукция понимается больше как процесс не столько генерации идей, сколько их селекции, оценки, обоснования. Я также с ними солидарен, принимая ту трактовку, при которой речь идет о заключении от лучшего объяснения (inference to the best explanation). Как верно отмечает Игорь Доуин, она имеет самое широкое применение как в обыденной, так и в научной жизни. В качестве обыденного примера он приводит следующее рассуждение: Тима и Гарри, совсем недавно очень серьезно поссорившихся, видели на улице дружески прогуливающимися как ни в чем не бывало; отсюда делается вывод о том, что они уже успели помириться. В качестве научного — обнаружение в начале XIX века того, что Уран отклонился от своей орбиты, которая была высчитана на основании ньютоновского закона всеобщего тяготения и убеждения в том, что планет всего семь, и объяснение этого (при нежелании отвергать теорию Ньютона) тем, что Уран испытывает воздействие неизвестной восьмой планеты (которая действительно была вскоре обнаружена и получила название Нептуна)[10]. В обоих случаях нет никакого дедуктивного

---

[9] Peirce, 1937, p. 172, 590.

[10] Douven, 2017: http://plato.stanford.edu/entries/abduction (дата обращения 13.12.2015).

или индуктивного выведения, но есть объяснение, предпочтительное в сравнении с альтернативными (для первого примера таким объяснением могло бы быть, скажем, что бывшие друзья либо распустили зачем-то слух о своей ссоре, либо примирились только для видимости, для второго — что закон всеобщего тяготения, скажем, ложен).

Нам нет здесь смысла вдаваться в современные дискуссии касательно лучшего объяснения самого определения абдукции у Пирса или попытки развития его концепции[11]. Для нас вполне достаточно того, что все обоснования существования Бога гораздо больше походят на *аргументацию от лучшего объяснения*, чем на любые доказательства. В самом деле, обращаясь всё к тому же телеологическому обоснованию, вполне можно констатировать, что в нем сопоставляются два альтернативных объяснения целесообразности, сложности, эстетичности и т.д. мироздания на уровне «тонкой настройки» — через действие Разумного Дизайнера и неразумных и стихийных сил, — и преимущество отдается первому объяснению. Однако именно на лучшее объяснение могут претендовать и все прочие известные теистические обоснования (из чего, правда, не следует, что все они в одинаковой мере соответствуют своим претензиям).

Разумеется, это серьезнейшим образом меняет статус самих обсуждаемых обоснований: они перестают считаться логическими доказательствами и становятся контроверсивными аргументами. Если кому-то с «доказательствами» расставаться жаль, то это может вызвать сочувствие. Чем тут помочь? Я думаю, указанием на тот факт, что мало что нанесло рациональной теологии, да и сознательной вере вообще, больше вреда, чем упование на «доказательную силу» того, что ею располагать по природе своей не может. Но это должно избавить теистов и от многовековой фрустрации перед лицом «опровержений» атеистов

---

[11] Одно из самых авторитетных исследований в этой области — очень краткая статья: [Frankfurt, 1958]. Автор склонялся к тому, что Пирс прилагал к абдукции все-таки скорее функцию «адаптации» той или иной теории, чем формирования ее, что ближе к современному пониманию этого типа умозаключения.

и скептиков: победы, которые над этими доказательствами одерживали (да и сейчас продолжают это делать), — суть мнимые, так как это победы над фантомом, поскольку теистических доказательств (в отличие от аргументов) не существует. А поражение теистов — это поражение не в вере, а рациональности, так как нерационально требовать наличия критериев математических и естественных наук там, где они принципиально неприменимы.

Стереотип (2) демонтируется также не слишком сложно. Для этого, как я предложил все там же, достаточно взглянуть на «фактуру» единственного «доказательства», которое считается априорным — онтологического, и на тот аргумент, который считается в последнее время первым из апостериорных, — космологического. В первом случае имеет место запуск Ансельмова «доказательства» со вполне надежного «фактологического аэродрома» — с положения о том, что даже самый глупый человек на свете имеет представление о Всесовершенном Существе. Относительно того, не является ли само это допущение некоторой глупостью, правомерно размышляли уже давно очень умные люди (начиная с Аквината). Но дело не в «материи», а в форме — в том, что пусковой механизм этого умозаключения является апостериорным. А во втором случае этот механизм, напротив, оказывается вполне априорным: это отнюдь не существование мира как таковое (как хотят представить дело некоторые именитые аналитические теологи), а запрет на регресс в бесконечность — запрет, который следует поддерживать ради сохранения «метафизического порядка» в нашем мироздании. Да и в других «доказательствах» можно обнаружить смешанную, «априорно-апостериорную» структуру, а потому эта дихотомическая классификационная модель не работает.

А вот со стереотипом (3) требуется значительно бóльшая работа. Прежде всего следует заметить, что он имеет отнюдь не теистическое происхождение (о чем «христианские философы» часто забывают). Он восходит к Канту, который дал и сами наименования этим «доказательствам» и определил, что других (кроме онтологического, космологического и физико-телеологического) исходя из теоретического разума быть

не может[12], и вынес вердикт, что из этой триады основополагающим для двух других является первое — онтологическое[13]. Аналитические теологи совершенно правомерно оспаривают «догму», что кроме этих обоснований не может быть других, и не менее правомерно настаивают на том, что в случае с ними речь должна идти не столько о нумерически трех «доказательствах», сколько об их «семействах»[14]; они до сих пор работают на этой «площадке», эксплицитно или имплицитно признавая, что «великая триада доказательств» составляет первичные обоснования, над которыми надстраиваются вторичные и что из них логически исходным является онтологическое (даже если они считают, что другие более соответствуют своему предназначению)[15]. Но кантовский «догмат» никак принят быть не может. Высоко оцененное им — и по справедливости — телеологическое обоснование[16] отнюдь не получает, вопреки

---

[12] Кант, 1994а, с. 358, 374.

[13] Там же, с. 376, 379.

[14] Практически сейчас это уже общее место, но можно сослаться, к примеру, на: [CPR, p. 323–359].

[15] Так, в только что цитированной антологии «триада» экспонируется всё в том же кантовском порядке. Но то же самое относится и к еще более известной хрестоматии Э. Стамп и М. Мюррея «Философия религии: большие вопросы», где к «триаде» добавляется аргумент от религиозного опыта, и к достаточно солидному изданию «Философия религии: антология современных взглядов», составленному М. Стюартом (где реализована точно та же схема обоснований: 3 + 1). См.: [PRBQ, p. 61–149; Stewart, 1996, p. 262].

[16] «Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так как он сам получает отсюда свое начало и черпает всё новые силы... Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства. Разум, постоянно возвышаемый столь вескими и всё возрастающими в его руках доказательствами, хотя лишь эмпирическими, не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции: ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей

желанию кёнигсбергского гения, твердую почву в онтологическом, так как идея обоснования целе- и законосообразности, а также эстетики в этом мире не требует метафизической концепции Всесовершенного Существа, о чем свидетельствует и сама история философии, которую он знал плохо[17]. Да и запрет на регресс причин в бесконечность также не требует идеи «существа, больше которого нельзя помыслить», и это также подтверждает история философии[18]. Возможно, это допустил бы и сам Кант, если бы не был пленен настойчивой (чтобы не употребить другого прилагательного) задачей разоблачить рациональную теологию, сведя ее в конечном счете к наиболее провальному из всех «доказательств». Правда, Кант был совершенно прав в главном — в том, что алогично допускать существование таких идей, которые гарантируют (в отличие от других) «материальное существование» своим референтам, и если бы он знал хорошо известный полемический текст Гаунило — современника Ансельма и первого его оппонента[19], то убедился бы в том, что у него был очень ранний и толковый предшественник.

нерешительности и подниматься от великого до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необусловленного творца». Кант отрицает претензию этого аргумента на аподиктичность (полную логическую необходимость умозаключения), независимость от онтологического и способность обосновать креационизм в строгом смысле [Кант, 1994а, с. 375–377].

[17] Как и его посмертный настойчивый оппонент Гегель, Кант в своей экспозиции теистических обоснований исходил из логического за счет исторического, а потому игнорировал тот факт, что телеологическое обоснование в исторической перспективе опережает онтологическое на полтора тысячелетия. Но и последнее он приписывает Декарту и Лейбницу, прямо так и называя его «картезианским» [Там же, с. 364], как бы и не подозревая, что Декарт здесь модифицировал только то, что Ансельм изобрел на полтысячелетия раньше него.

[18] Космологический аргумент — практически ровесник телеологическому, так как впервые также был обозначен у позднего Платона, в «Законах» [Leg. 893b–895b].

[19] Полемическое эссе Гаунило из Мармутье «В защиту Глупца» и ответ ему Ансельма переведены в издании: [Ансельм, 1995, с. 147–165].

То, что после Канта появилась целая библиотека литературы по онтологическому обоснованию, которая и теперь еще пополняется публикациями его противников и почитателей, объясняется двумя причинами. Первая — сам ход этого обоснования, как верно отмечал Плантинга, несомненно, эвристичен и метафизически весьма содержателен: здесь и постановка вопроса о статусе высказываний о существовании, и об онтологии ментальных объектов, и о различии свойств этих объектов и эмпирических[20], и (что было актуализировано самим Плантингой) возможность апелляции к концепции возможных миров. Но дело не только в этом, но и в том, что понимание Бога как Всесовершенного Существа и возможность фундирования этим всесовершенством всех отдельных божественных предикатов и атрибутов[21], а также отчасти и действий в наибольшей степени соответствует теистическому мировоззрению как таковому. И однако вся эта положительная заряженность данного «доказательства» не противоречит правомерности его характеристики как софизма у злого, но проницательного Артура Шопенгауэра. А соотношение его с другими обоснованиями, да и всех членов «великой триады» друг с другом будет прямо противоположным тому, каким его видел Кант, да и многие аналитические теологи, Канта не приемлющие, которые здесь следуют за ним.

Всесовершенное Существо не потому *должно* существовать, что существованию прилично входить в совокупность свойств, образующих его понятие, но оно *может* существовать, если имеются основания через совсем другие аргументы предположить возможность наличия реального «кандидата» на его статус. Равно и предположение о Первопричине может быть реалистичным не вследствие предзаданного запрета на регресс причин в бесконечность, но при целесообразности допущения того же «кандидата» и на эту «должность». Но возможность номинирования

---

[20] Плантинга, 2014, с. 113.

[21] Под предикатами в данном случае подразумеваются свойства Бога как личностного Абсолюта в виде всеведения, всемогущества и всеблагости, под атрибутами — Его «метафизические» свойства необходимости, безначальности, неизменности, вездесущести и т. д.

искомого «кандидата» и осуществляется через ту «выборную процедуру», которая реализуется в абдуктивном дискурсе, соответствующем прежде всего телеологическому обоснованию. Осуществляемому здесь умозаключению от лучшего объяснения уместно располагать, как и любой подлинной диалектической аргументации, кумулятивными основаниями: тут и не потерявшее востребованности рассуждение по аналогии, и хорошая работа методом reductio ad absurdum с альтернативными мирообъяснениями[22], и апелляция к «тонкой настройке». Из этого не следует, что обоснования онтологическое и космологическое должны быть просто «уволены с работы», но их «работа» уже не первого, а второго порядка (см. ниже).

Что же касается стереотипа (4), то я не стал бы отрицать, что трудности в объяснении чувства морального долженствования, несводимого к мотивациям выживания, выгоды и удовлетворения природных потребностей, которые плохо вписываются в опустелый мир атомов, пустоты и эволюции, наводят на мысль о трансцендентном источнике этого чувства или, по-другому, об определенной интенциональности в создании человека, этим и другими, близкими «внутренними чувствами» обладающего. Но я совсем не думаю, что так называемый исторический аргумент, весьма древний — от неправдоподобности того, чтобы

[22] Классическим примером является аргумент, который я предпочитаю называть «цицероновским», но который был на самом деле стоическим и лишь приводился Цицероном в его замечательном сочинении «О природе богов» (II.37). Обращаясь к эпикурейцам (а также и ко всем прочим, следившим за теологической полемикой), стоики предлагали им посчитать, какова вероятность сложения «Анналов» историка Энния из разбросанных наугад 22 литер римского алфавита, а затем подумать над тем, превышает ли эту вероятность возможность сложения великолепного, гармоничного и, главное, целесообразного мира, во всем отражающего присутствие мирового разума, Логоса, из случайных сцеплений бессознательных атомов. О том, как основная идея этого аргумента воспроизводилась и в новое время (Г. Мор, Р. Бентли, Ж.-Ж. Руссо) и в новейшее (вплоть до иронической притчи «Боинг 747 готов к полету» астрофизика Ф. Хойла, вызвавшей ярость Докинза) см. в статье: [Shokhin, 2016].

и человечество в своем религиозном большинстве и первостепенные гении философии и науки (скажем так, от Парменида и Платона до Бора и Гейзенберга) как один заблуждались, не допуская, что мир ограничен одной лишь сферой чувственно воспринимаемого — менее убедителен. Скорее всего, даже более. Особенно с учетом того, что любые попытки «отобъяснить» религиозное восприятие действительности психофизиологическими и социальными причинами потребует таких допущений, которые в конечном счете сводятся лишь к нежеланию признать что-либо реальное и надприродное. И еще одна гирька на чашу этого обоснования — квазирелигиозная (фидеистическая) структура сознания наиболее упорных атеистов (соответствующая квазицерковной организации и их институтов). Аргумент от когнитивной структуры человеческого мышления также вполне может считаться работающим — по крайней мере пока ученые не докажут (без мошенничества) наличие у животных абстрактно-понятийного и вербально нагруженного мышления. Зато почитаемый до сих пор аргумент Паскаля я бы просто вычеркнул из ресурсов теиста и назвал его «торгашеским»: это правда, что есть немало людей, участвующих в религиозных обрядах «на всякий случай», но такая «диспозиция сознания» никак к реальной вере привести не может[23].

---

[23] Как я уже неоднократно отмечал, блистательному духовному писателю Б. Паскалю с этим «доказательством» так же не повезло, как В. Набокову с «Лолитой», поскольку в обоих случаях писатели прославились тем, что значительно ниже лучшего из того, что они создали. Интересно также, что вопреки общему представлению об уникальности паскалевского пари, очень близкая диалектическая модель встречается в одном из текстов Палийского канона («Аппаннака-сутта» Маджджхима-никаи), где Будда советует материалистам, отрицающим другой мир (паралока), сравнить преимущества и недостатки веры и, соответственно, неверия в него для этой жизни и будущей. Согласно этому, «практическому аргументу», если другого мира и нет, то отрицающий его подвергнется осуждению людей в этой жизни (как человек дурного поведения с ложными взглядами), а если есть, то отрицающий его потерпит двойное поражение: и здесь его осудят, и по смерти он «обретет печаль, дурное рождение, погибель и ад». Таким

§ 3. «Экзотические растения»

Аргументы, рассматриваемые в англо-американских монографиях и сборниках по аналитической «философии религии», однако, не исчерпывают всех тех, с которыми может работать теолог. Достаточно привести два примера.

Если закон нравственности во мне и звездное небо надо мной действительно могут вызвать чувство восторженного благоговения, то книга написанная может его вызвать уж никак не меньше, чем книга природы, которая для Руссо и прочих последователей «естественной религии» была, если можно так выразиться, религиозно самодостаточной. Более того, из второй «книги» религиозные смыслы вычитываются наиболее «естественным образом» лишь при усвоении в культуре первой — независимо от признания этого обстоятельства самими «естественниками». И здесь можно апеллировать к теологии интеркультурной, которая соответствует «философской теологии в широком смысле»[24]. Не только к мусульманскому убеждению в том, что Книга составляет большее чудо, чем те, которыми привлекаются сердца незрелых. Выдающийся индийский философ-энциклопедист Вачаспати Мишра (IX или X в.) привел однажды и следующее обоснование существования Божества-Ишвары: некоторые тексты — Веды и Аюрведа — никак не могли, исходя из их совершенств и «эффективности», быть созданы обычными человеческими умениями[25].

образом, от паскалевского аргумента буддийский отличается лишь конфигурацией: в нем обсуждается не благо от веры, а зло от неверия. См.: [Шохин, 2007, с. 334–335].

[24] В более узком смысле философской теологией являются соответствующие направления современной западной теологии, включая «континентальную», в которых данная область познания является самоосознающей, в «совсем узком» — бренд аналитической теологии, которая было подробно описана в первой части этой книги.

[25] В своем субкомментарии к «Йога-сутрам» I.24 (комментарий на базовый комментарий к сутрам, принадлежавший некоему Вьясе) он полемизирует с тонким абстрактным оппонентом (в образе мышления которого различимы черты и буддиста, и мимансака) и замечает,

Та же аргументация отчасти прослеживается и у его возможного современника — наяика Джаянты Бхатты, который, полемизируя в своем знаменитом трактате «Ньяямanджари» с доктриной школы мимансы о том, что Веды существовали изначально и без всякого авторства (снова параллель с представлениями о Коране в исламе), отмечает, что совершенство текстов Вед может свидетельствовать против их авторства не более, чем искусство, явленное в классических произведениях литературы, — против того, что у них также был автор[26]. Если такие «созерцания» вызывали сакральные гимны-мантры даже тех текстов, которые формировались в культурной традиции, не знавшей Откровения в собственном смысле[27], то тем более это применимо к текстам, которые сообщают откровение о человеческой биографии самого Источника Откровения. Достаточно минимального «нефизического видения» хотя бы дискуссий Иисуса с учителями еврейского народа (Который *учил как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи* — Мф 7: 29) или бездонных евангельских притч, открывающих каждый раз новые смысловые кристаллы при их чтении

что «авторитетность мантр и медицинских текстов, составленных Ишварой, утверждается на основании [их] соответствия практике, которое [в свою очередь, заключается] в их соответствии их назначению. Многообразные сочетания ингредиентов трав, [равно как] и соединения и исключения тех или иных слогов, не могут быть осуществлены даже за тысячу лет посредством обычных источников знания» [Шохин, 2008, с. 440].

[26] См.: [Potter, 1977, p. 377]. Правда, Джаянта в одной из позиций пытается свести свое ви́дение к простому аргументу по аналогии в духе телеологического аргумента (всё составное, вроде ткани, горшков и т. д., имеет «производителя», а потому его должны иметь и составленные из слогов тексты), но здесь он поддается общему направлению аргументации своей школы, которая делала ставку на силлогистическую экспозицию аргумента от замысла, которую она ошибочно представляла себе в дедуктивном виде (см. выше).

[27] Об этом писал, в частности, яркий отечественный индолог В. С. Семенцов, отмечавший, что боги ведийских гимнов «вообще ничего не говорят людям» и субъектами «слышания» являются именно они, а не ведийские риши-поэты [Семенцов, 1981, с. 16–17].

и особенно слышании (притом через прямое вневременное обращение к *внутреннему человеку* (ср. 2 Кор 4: 16) конкретного реципиента, которого может отделять от момента их фиксации любое число столетий), чтобы убедиться в том, что даже при вторичной трансляции мы непосредственно встречаемся с мудростью, в порядки превосходящей человеческую.

Другой довод, который также невозможно обнаружить в пособиях по «философии религии», был в свое время озвучен великим политиком и ученым Бенджамином Франклином (1706–1790). Когда французские энциклопедисты подписали ему торжественный адрес за открытие электричества, навсегда низвергающего с престола Зевса и всех прочих небожителей, он заметил, что благодаря этому поздравлению помимо электричества можно открыть и новый аргумент в пользу существования Бога — от ненависти[28]. Глубокая мысль Франклина нуждается в комментарии. Я неоднократно указывал в качестве основного парадокса атеизма то, что атеисты наиболее последовательные, отрицая существование божественного мира, удивительным образом сочетают его с обидой, неприязнью и даже открытой ненавистью к «несуществующему». Такова была смертельная обида «отца атеистов» Диагора (IV век до н. э.) на афинских богов после проигранной тяжбы, а у эпикурейца Лукреция (I век до н. э. — I век н. э.) непреодолимое желание низвергнуть богов греческих и римских, которых он также якобы только отрицал; презрение, граничащее с ненавистью, к «несуществующему» Ишваре у Васубандху (IV век) и ряда других буддийских антитеистов и подлинное желание испепелить его у джайнского антитеиста Гунаратны (XV век). Но те же «антинуминозные чувства» мы обнаруживаем у некоторых французских революционеров, Маркса и Ницше, русских «революционеров-демократов» и руководителей советского «Союза безбожников», у Сартра и Камю, Рассела и «новых атеистов» во главе с Докинзом, но также и у их

[28] На этот аргумент обратил внимание один из самых интересных богословов-апологетов синодального периода. См.: [Глаголев, 1912, с. 77].

конкурента Шелленберга (и его последователя Дранге), который, как ему кажется, нашел самое простое опровержение существования Бога, подобно тому, как Ансельм в свое время самое простое его доказательство[29]. Последняя параллель заслуживает внимания. Ведь, если по мнению Ансельма даже Глупец, имеющий отвлеченную идею Всесовершенного Существа, мог бы свидетельствовать о реальности ее референта (см. выше), то уж ненависть и прочие «антинуминозные чувства» гораздо больше свидетельствуют о ней, поскольку являются определенными и очень конкретными реакциями на определенный опыт общения. Частичное по крайней мере объяснение «парадокса атеизма» видится в том, что совершенно реальное и постоянное общение с Богом имеют те «интеллегенции», которые никогда в Его существовании не сомневаются, всегда *веруют и трепещут* (Иак 2: 19), но имеют возможность использовать в качестве своих посредников в этом мире тех лиц, которые хотя и отрицают и их существование (и которых они же сами, скорее всего, побуждают к этому отрицанию), оказываются им (без)духовно необычайно близки. И можно предположить, что не только теолог, но и любой субъект, не связанный материалистическими догмами, способен допустить, что нам необязательно быть одними в космосе, даже если мы и не верим в пресловутые летающие тарелки.

Правда, «современно мыслящий» человек скорее всего не будет рассматривать такой довод всерьез, поскольку в эпоху современной астрофизики и «наноэтики» никак нельзя возвращаться к средневековому «мракобесию», и только очень немногие протестантские теологи решаются заговорить на эти темы в связи с частными вопросами (например в связи со страданиями животных). Однако по своей «конфигурации» данный довод

---

[29] Речь идет о его известном антитеистическом аргументе от сокрытости Бога или от неверия, согласно которому если бы Бог существовал, то он, как любящий отец, не допустил бы, чтобы многие люди старались приобрести веру и умерли неверующими. См. начальную версию этого аргумента (которую он время от времени «дорабатывает») в: [Schellenberg, 1993, p. 83].

достаточно близок этическому аргументу (к которому «современный человек», если он не «окончательный дарвинист», относится благосклоннее): как там чувство морального долженствования выводится из недостаточной объяснительной силы «естественных факторов», так и здесь изощренные жестокости и инфернальная ловкость злодеев, коими полна человеческая история[30], также очень трудно объяснить одними только социокультурными факторами человеческого существования и еще менее — задачами выживания или приспособления к окружающей среде. Скорее речь идет о периодических «инфицированиях» человеческого рода со стороны умов, продвинувшихся во зле, пропорционально их начальному очень высокому совершенству, и там, где тьма может быть густа до такой степени, она волей-неволей указывает на Свет, так как имеет «природу отрицания».

На это «научный теист», эвиденциалист, скорее всего возразит, что оба только что рассмотренные обоснования вряд ли будут убедительными для атеистов, поскольку они субъективны, «конфессиональны» и не отправляются от «публичных свидетельств» (public evidences), которые могли бы быть приняты всеми. Но таких теистических обоснований, которые должны были бы быть приняты всеми, равно как и тех общепризнанных «публичных свидетельств» попросту не существует. Притом не без причин. Как сказал весьма именитый в свое время

---

[30] Документировать этот тезис — всё равно что писать отдельную книгу, но факельные шествия революционерок с глумлениями над нанизанными на шесты головами «врагов отечества» в якобинской Франции, большевистские зверства в послеврангелевском Крыму или японские в Китае во время Второй мировой войны, пожалуй, могут как-то «экземплифицировать» то, о чем идет речь. Разумеется, при этом встает вопрос о том, почему всемогущий и вселюбящий Бог допускает падшим духам до такой степени «инфицировать» землю и осуществлять свои «проекты» (Пятница, к примеру, из романа о Робинзоне Крузо прямо спрашивал своего господина о том, почему Бог не может просто уничтожить диавола, решив сразу все проблемы вкупе), но это уже отдельный вопрос — о границах Божественного мироправления, а не о Божественном существовании как таковом.

философ и историк философии Дитрих Генрих Керлер (1882–1921), «даже если бы можно было доказать математически, что Бог существует, я бы не хотел, чтобы Он существовал, поскольку это ограничивает меня в моем величии»[31]. Но ведь для того, кто мыслит в подобной интенциональности, не может быть теистических аргументов более «объективных», чем другие.

§ 4. «Новый план посадки»

Теперь, избавившись от «бремени доказательств» и деления их на «первичные» и «вторичные» (а заодно от деления на «первичные» и «вторичные» и в каждой из этих групп), можно попробовать предложить другую классификацию обоснований существования Бога — из того, что может делать сам субъект обоснования как «лучшего объяснения». Здесь также можно наметить «большую триаду», исходя из того, как он приходит к самой абдукции.

Первая группа обоснований формируется из того, что можно назвать *аргументацией от здравого смысла* — когда осуществляется контроверсивное взвешивание действительных или теоретически возможных доводов pro и contra с теистических позиций. К этой группе следует отнести прежде всего телеологическую аргументацию — древние аргументы от разумного замысла в макрокосме (физико-телеологический аргумент) и в микрокосме (аргумент от конституции человеческого сознания), не намного менее древний аргумент исторический (от универсальности религиозного опыта и практики) и этический, который начал разрабатываться английскими аналитиками XIX–XX веков как применение «остаточного метода» к обоснованию неутилитарной человеческой нравственности.

Во вторую группу было бы целесообразно включить *доводы от метафизических презумпций*. В отличие от аргументов первой группы они являются скорее монологическими, чем диалогическими, и отправляются от анализа философских понятий и постулатов. Основной механизм этих умозаключений — плавный

[31] Цит. по: [Любак, 1997, с. 30].

переход от должного к сущему, который в свое время подверг справедливой критике Юм. В онтологическом «доказательстве» это переход к существованию Всесовершенного Существа, исходя из наличия его идеи в человеческом разуме, в космологическом — к существованию Конечной Первопричины, исходя из иерархического понимания каузальности, в кантовском постулате чистого практического разума — к существованию Праведного Судьи из требований морального чувства.

В третью группу можно было бы включить только что «принятых новичков», которые могли бы представить *аргументы от духовного узнавания* признаков сверхприродного происхождения как божественного самооткровения, так и саморазвертывания особых энергий зла. Вторая из этих интуиций имеет, кажется, «асимметричное сходство» с обоснованием морального блага, но очевидно, что речь тут может идти скорее о видении, чем об «остаточном методе». Но и куда как более привычный довод от тех сверхъестественных явлений, которые когда-то называли чудесами, также исходит преимущественно из «узнавания».

Переходя же к оценочным моментам, можно предположить, что только аргументы от здравого смысла являются собственно основными обоснованиями существования Бога, которые теист может адресовать оппоненту, а также достаточно широкой (хотя и не всеобщей) внешней аудитории, которую хочет склонить на свою сторону, а также и себя, когда чувствует потребность в «таблетках» при «понижении температуры» собственной веры, которая не может быть постоянной у такого «хрупкого тростника» (здесь Паскаля можно вспомнить уже самыми добрыми словами), как человек[32]. Духовные видения источников как света, так и тьмы также могут быть обоснованиями, но значительно больше для самого теиста, а если и для не-теиста, то только для того, который для восприятия теизма

[32] Но можно вспомнить и не только Паскаля. А также ту глубочайшую по своему ви́дению сердец модель молитвы, которую Иисус «извлек» из отца бесновавшегося отрока: *Верую, Господи! помоги моему неверию* (Мк 9: 24).

уже открыт. Что же касается доводов от метафизических презумпций, то они, как мне представляется, могут быть не столько обоснованиями существования Бога вообще, сколько раскрытием Его «базовых характеристик» (из которых всесовершенство фактически включает и все остальные) для того, кто либо принимает Его существование и без обоснований, либо через реальные обоснования — другие. Поэтому их значимость ни в какой степени не следует преуменьшать — она очень велика (как важный ингредиент «теологии всесовершенного существа», которая восходит в конечном счете к тому же Ансельму и без которой не держится реальный теизм), — но только к ним, как и к людям, следует обращаться за тем, что они могут дать, а не за тем, чего не могут.

Различны и функционально-коммуникативные контексты этих типов обоснований. Обоснования первого типа пускались и пускаются в дело в ходе реального диалога с оппонентами религиозного мировоззрения, и их агональный контекст хорошо выражается, например, в той «образной аргументации», которая более всего очевидна в аргументации телеологической, построенной на самых наглядных аналогиях и «контр-аналогиях», призванных (раз)убедить прежде всего потенциальных «послушников оппонента».

Глава 9

АТЕИЗМ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ-О-РЕЛИГИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Два года назад в «Европейском журнале по философии религии»[1] с небольшим интервалом появились две статьи, по объему, несомненно, раза в два превосходящие обычный журнальный формат. В огромном эссе философа Питера Милликана и антрополога Брендена Торнхилл-Миллера со ссылками на литературу, подобающими монографии, была предпринята попытка с помощью синтеза двух совершенно разнородных ресурсов (ревизия философии религии Юма и усвоение когнитивного религиоведения) слепить симулякр такой религии, который помог бы «современно мыслящему человеку» облегчить переход от реликтовых и в основном общественно вредных традиционных религий к научно-натуралистическому мировоззрению[2]. А в равном по объему ответе философа и теолога Януша Саламона, апеллирующего также к весьма разнородным ресурсам (в первую очередь к современной теологии плюрализма и античной практической философии), предпринимается апология этих религий через такую их модернизаторскую реконструкцию, при которой они могли бы быть для того же «современно мыслящего человека» более-менее приемлемыми[3].

---

[1] Английская версия текста этой главы вышла как: *Shokhin V.* Why Atheism has not become a Subject of Philosophy of Religion // European Journal for Philosophy of Religion (EJPR). 2017. Vol. 9. N 3. P. 65–80. Журнал был призван первоначально распространять аналитическую теологию в Европе; одним из основных его вдохновителей был Ричард Суинберн, первым главным редактором — Януш Саламон.

[2] Thornhill-Miller, Millican, 2015.

[3] Salamon, 2015.

§ 1. Можно ли улучшить религию?

Свою «мелиорацию» традиционных религий Саламон осуществляет через продвигаемый им бренд *агатеизма* (от *греч.* agathon — «благо», ср. agathos — «благой») — трактовку абстрактного Божества как Блага, способного удерживать в себе основные смыслы символов исторических религий. Именно при допущении этой фундированности их Благом возможно принятие их современным человеком, которое должно быть для него предпочтительнее атеизма. Эта концепция по существу есть развитие и продолжение теологии Джона Хика. Критики последнего ставили (и ставят до сих пор) ему на вид, что его Реальное-в-Себе настолько абстрактно и не готово к диалогу с человеком (совсем как кантовская вещь-в-себе, с которой он его «срисовал»), даже через опосредующие символы мировых религий (которые также находятся с ним не в большем родстве, чем феномены с ноуменами), что его способность «аффицировать» исторические религии весьма проблематична[4]. Саламон же хочет сделать это Реальное-в-Себе чуть более «контактным» для человечества, идентифицируя его с более близким последнему эйдосом Блага[5].

Ему можно предъявить претензии, связанные прежде всего с тем, что он непоследователен в обозначении своих предшественников, которые оказываются весьма разнородными. Он называет среди них Платона, Августина, Канта и Ньюмена[6], не уточняя, что для первого Благо было Богом, для второго (хотя наряду с ним можно было перечислить очень многих) Бог был благом, тогда как третий и четвертый не исходили из этих тождеств, но пытались обосновать, что основные благие расположения в нашей душе лучше всего объяснимы при допущении существования Бога. Но кардинал Генри Ньюмен (речь должна идти о его трактате «Изыскание в помощь грамматике

---

[4] Эти возражения с ответами Хика систематически представлены в сборнике: [Hick, 2001].

[5] Salamon, 2015, p. 202.

[6] Ibid.

согласия» — 1870), который завершает краткий список Саламона, открывает на деле другой — тех, кто разрабатывал моральный аргумент в пользу существования Бога в понимании классического теизма, и имел (имеет и сейчас) видных преемников, среди которых можно назвать хотя бы Уильяма Сорли («Моральные ценности и идея Бога» — 1918), Хастингса Рэшдала («Моральный аргумент в пользу личного бессмертия» — 1920), Алфреда Тейлора («Вера моралиста» — 1930), получая наиболее убедительное воплощение у великого апологета теизма Клайва Стейплза Льюиса («Просто христианство» — 1952), который именно с морального аргумента начинает обоснование когерентности теизма и которому и в настоящее время следуют «классические теисты»[7]. Однако Саламон даже не упоминает их — вероятно, из «конфессиональных обязательств» перед «теологией Конечной Реальности». Никак нельзя принять его надежды на то, его *агатеизм* представляет собой «более тонкую» модель религиозного сознания, чем теизм, прежде всего на том основании, что он делегирует Конечной Реальности (или Абсолюту) функцию фундирования всего благого, что есть в мире[8]. И не только потому, что они находятся в очень разных «весовых категориях»: понятийную оппозицию теизма мог бы составить *ультимизм*[9] (тогда как агатеизм может быть лишь его частной акцентировкой). Дело в том, что даже если говорить его языком, ни одна из интерпретаций Абсолюта, кроме теистического, не может обеспечить его подлинно агатеистическое понимание, так как другие из наиболее весомых — в рамках монизма (будь то различные формы панэнтеизма или акосмизм) — вполне допускают, чтобы божество, которое не является Благой Личностью, или само содержало в себе зло (следовательно, и мировое зло), которое будет его манифестацией не менее, чем благо, или лишь постепенно и «с большими оговорками» его преодолевало

---

[7] См.: [Newman, 1870, p. 105–115; Sorely, 1918; Rashdall, 1920, p. 77–121; Taylor, 1930; Lewis, 2002, p. 11–25]. Обзор современной литературы см. в статье [Linville, 2009].

[8] Salamon, 2015, p. 202.

[9] От the Ultimate (Reality).

(как, например, у Бёме, Шеллинга или Бердяева), или чтобы оно в определенном смысле продуцировало его, в виде, например, мистификации мира (как в адвайта-веданте). Еще одна претензия к Саламону может быть связана с его недооценкой того, что разные религии понимают благо весьма по-разному, и благо буддийское, например, очень серьезно отличается от исламского и христианского, а потому Благо-в-Себе не намного лучше может обеспечить между ними «диалог», нежели хикеанское Реальное-в-Себе — нейтрализовать противоречащие друг другу догматические утверждения мировых религий.

Тем не менее объем значимости саламоновского *агатеизма* представляется солидным. Особенностью философского языка является то, что его ключевые термины, однажды родившись, долгое время могут «спать», пока их вновь не пробудят, притом иногда весьма неожиданным образом. Так, вероятно, лишь единичные историки моральных учений могут знать, что понятие Agathologie (от *греч.* τὸ ἀγαθόν — «благо») было введено как обозначение раздела этики протестантским теологом и философом Кристофом Фридрихом фон Аммоном (1766–1850) в «Руководстве по христианскому нравственному учению» (1823)[10], но после него почти на два столетия пришло в забвение, будучи упоминаемо лишь в известных историко-философских лексиконах[11] и полностью вытесненно гораздо более поздним по происхождению термином Axiologie. Однако в начале нашего столетия, без малейшего упоминания об Аммоне, это понятие вторично открывает бельгийский антиковед Сильвен Делькомминет в монументальной книге «Платоновский “Филеб”: введение в платоническую агатологию» (2006)[12]. Так же и автор этих строк, не подозревая об открытии Аммона, и до Делькомминента взялся за разработку этого понятия, которая лишь совсем недавно материализовалась в книге, где была предпринята попытка показать, что этика, ориентированная на достижение благ

---

[10] См. раздел *Agathologie, oder Von dem höchsten Gute* его книги: [Ammon, 1823, S. 215–259].

[11] Eisler, 1909, S. 19.

[12] См.: [Delcomminette, 2006].

(понимаемых не прагматически), должна иметь теоретические преимущества перед идеалами большой триады этических метатеорий в виде утилитаризма, этики долга и этики добродетелей[13]. Применение же Саламоном родственного термина к теологии более чем оправдано, потому что предикат все-благости является важнейшим из «все-предикатов» (omni-attributes) реального Бога (не «ультимистского») и потому что любая реальная религия (не постмодернистская) предлагает своим адептам прежде всего карту для достижения конечного блага (хотя и понимаемого неодинаково — см. выше).

Мне кажется, что артикуляция своей концепции была для Саламона гораздо более важной задачей, чем реальная полемика с Милликаном и Торнхилл-Миллером. Это очевидно из того, что для дискуссии с ними требуется вовсе не изящная рапира агатеизма (к которой они вряд ли могут быть чувствительны), но гораздо более простые орудия аргументации.

Ведь и сама основная их идея неправдоподобно проста (несмотря на бесчисленные ссылки на литературу). Она состоит вот в чем. Религия была в свое время полезна для животных, называемых людьми, как средство, которое всеобъясняющая и всезаботливая эволюция изобрела в свое время для их выживания и приспособления к окружающей среде, но вместе с линейным прогрессом культуры и знания (которые обеспечивались провидением всё той же эволюции) религия постепенно становилась препятствием для осуществления ее целей[14]. Поскольку же

---

[13] Шохин, 2014, с. 19–118.

[14] Это учение об эволюции, которая замещает Бога у современных натуралистов (подобно тому, как то делала в свое время Природа у Гольбаха), очень напоминает мне учение о Пракрити (Прадхане) — активной и тоже всеобъясняющей первоматерии древней индийской философской системы санкхья. Оппоненты этой системы всегда недоумевали, каким же образом бессознательное (как глина, по признанию самих же санкхьяиков) первоначало может периодически развертывать и свертывать вселенную, осуществляя свои цели, которыми на деле являются целями по определению не имеющих целей чистых духовных субъектов (*пуруши*), пока, наконец, санкхья не была вынуждена под давлением постоянной критики ввести, наконец, причем

человечеству после такой длительной инерции трудно избавиться от этого реликтового и ставшего уже вредным для развития человечества феномена — вследствие преобладания в нем авторитаризма, эксклюзивизма и нетерпимости, — этот резистивный организм религии надо по возможности «стерилизовать», направив по крайней мере в русло некоей «натуралистической религии», с терпением ожидая, пока человечество наконец не сможет освободиться от любой религии. Эти общие установки по отношению к религии вызывают несомненные ассоциации с установками «научного атеизма» в Советском Союзе. Ведь в обоих случаях разоблачаются гносеологические и социальные аспекты религии. Под первыми понимается прежде всего «паразитирование» религии на том, что наука пока не может объяснить всех явлений мира, под вторыми — свойство религии отчуждать одних людей от других. Но есть, конечно, и различия. Советские «научные атеисты» ни за что не согласились бы замещать реальную религию (пусть и временно) даже «натуралистической религией»; в отличие от западных они имели возможность использовать в полемике с религией не только абстрактные аргументы, но и значительно более конкретные — административно-пенитенциарные, а в качестве основной социальной вины религии вменялось отвлечение населения от строительства светлого

очень поздно (XVI век) Божество-Ишвару, который брал на себя функцию какой-то координации Первоматерии и чистых субъектов. Однако и до этого момента рационализации данное учение было более логичным, чем современный эволюционистский натурализм, по двум по крайней мере причинам. Во-первых, самопроявление Пракрити в виде безграничного многообразия мировых форм шло от высших начал к низшим, а не наоборот, и таким образом (как и учение об эманациях в неоплатонизме) это учение об инволюции значительно лучше соответствовало закону достаточного основания. Во-вторых, при всей своей бессознательности Пракрити осуществляет, согласно этой теории, целеполагательную деятельность ради внеположенных ей духовных начал (подобно тому, как бессознательное молоко решает задачу кормления ребенка или женщина служит возлюбленному — стихи 56–61), тогда как перед эволюцией решительно никто и ничто старательно выполняемых ею задач не ставил и не ставит.

коллективистского будущего ради мира иллюзий, а вовсе не ее нетолерантность, поскольку о том, что такое толерантность, советское общество просто не знало.

Однако далеко не только с советским атеизмом вызывает ассоциации выложенный в статье подробный счет реальным религиям, в котором собрано множество стандартных антирелигиозных стереотипов. Притом некоторые из них настолько архаичного происхождения, что авторы, подчеркивающие свою причастность наиновейшей науке, об этом и не подозревают.

§ 2. Архетипы атеистического бессознательного

Так, уже исходный тезис о том, что само «многообразие отдельных исторических религий и их взаимная оппозиция» решительно «подрывают их доказательную силу» и делают их как таковые несостоятельными»[15], сам никакой «доказательной силой» не обладает. Не обладает вследствие наличия очевидных логических нестыковок при сопоставлении религии и других форм человеческой жизнедеятельности. Становится ли несостоятельной наука вследствие постоянной взаимной оппозиции многообразных научных теорий, которая является основным условием ее развития? Или экономика вследствие конкуренции производителей, без которой не было бы никакого технического прогресса? Или политика вследствие конкуренции политических программ и партий, без которого не может быть никакого открытого общества? Или искусство вследствие взаимоотталкивания стилей и направлений, без которого не было никаких прорывов ни в одном из его видов? Или философия вследствие постоянной полемики между школами и течениями, которая составляет основной формат философской практики, начиная уже с первого скорее всего профессионального философа в истории человечества Ксенофана Колофонского (VI–V века до н. э.[16])?

---

[15] Thornhill-Miller, Millican, 2015, p. 3.

[16] Ксенофан — первый из мыслителей, которому приписывается введение в дело чисто рациональных, диалектических контроверсивных аргументов против умозрительных пропозиций в миро-

Следует ли перечислить другие практики или можно остановиться и на этом? Или нам следует делать исключение из всех правил для одной только религии, для которой критерием успеха должно быть не богатство, а бедность? Или современные критерии истины, в числе которых едва ли не первое место занимает плюральность, должны быть отброшены в одном-единственном случае? Порок двойных стандартов, т.е. дискриминационных оценок, является одним из решающих препятствий для рациональности. Но если бы для авторов статьи история философии начиналась раньше, чем с Юма, то они бы обнаружили, что этот аргумент против религии выдвигался еще в эпоху «первобытного натурализма». Так, некоторые старшие софисты (сер. V века до н. э.), последователи Демокрита, а за ними и киники, обнаружившие, что некоторые вещи в мире, «истинные», существуют по природе (physis), а другие, «ложные», по человеческому «установлению» (nomos), обычаю (ēthos) и по «мнению» (doxa), прочно отнесли реальную религию во вторую категорию на том, помимо прочего, основании, что если бы она была истинной, то все народы поклонялись бы одним и тем же божествам, а не разным, и одинаково, а не по-разному[17]. Однако на том же

воззренческом диалоге (с политеистами, которые отстаивали множественность богов). См.: Pseudo-Arist. De Melisso, Xenophane Gorgia III, 977 a. Русский перевод соответствующего фрагмента этого текста (III–I века до н. э.) представлен в: [Фрагменты греческих философов, 1989, с. 160].

[17] Об этом, например, прямо писал Платон в последнем своем произведении: Plat. Leg. 889 e. При этом «установления» о богах, которые разнятся в соответствии с местными обычаями, должны были бы, по их же логике, считаться вполне природными, если бы эти простодушные философы, конечно, учитывали, что сама природа может быть хоть как-то индивидуализирована. Этому соответствует и засвидетельствованное Ксенофонтом убеждение софиста Гиппия (V век до н. э.) в том, что «установления природы», в отличие от человеческих, должны быть признаны единообразными во всем (Xen. Mem. IV, 4, 19–20). Идеал всеобщего единообразия засвидетельствован Плутархом у близкого киникам основателя стоической школы Зенона (334–262 годы до н. э.) («О судьбе и доблести Александра»), который писал, что, согласно Зенонову «Государству» (написанному в качестве

основании они вполне последовательно объявили ложными любые государственные установления и саму нравственность, предлагая, к примеру, соблюдать справедливость — «как установление», — чтобы не попадаться на людях, а без ненужных свидетелей «следовать природе»[18].

Второй основной аргумент против реальной религии (которую они хотели бы, не забудем, временно заместить нереальной), выдвинутый Милликаном и Торнхилл-Миллером, тоже очень трогательный. А именно: они, в отличие от Юма, живя в эпоху уже развитой эмпирической науки, набрали цитат из авторов, из которых иные пишут, что при «контролируемом изучении» просительной молитвы одних людей за других, они убедились в том, что «научно различимого эффекта» от нее нет, другие пишут, что этот эффект редкий и сомнительный, а третьи — что он для здоровья вообще не столько положительный, сколько отрицательный. Поскольку же «медицинские чудеса» считаются самыми явными и достоверными, то при их ненадежности кредит религий на доверие снова (как и по причине самой их плюральности) существенно падает[19]. Если бы авторы такой монументальной статьи о религии сами имели какой-либо религиозный опыт, они бы знали, что эффективность молитвы немножко зависит и от того, *кто* молится, а если бы относились к религии с элементарным уважением, я бы напомнил им о том, что надо обращать внимание на то, что пишется в основополагающих религиозных памятниках, хотя бы таких известных, как Библия, из которых ясно следует, что по крайней мере Бог монотеистических религий совсем *не любит*, когда с Ним экспериментируют[20]. А если бы к ним можно было относиться совсем всерьез, то

альтернативы великому платоновскому диалогу), люди должны жить не по разным городам и селам, а «чтобы у нас была единая жизнь и единый порядок, как у стада, пасущегося на общем пастбище» (I. 6).

[18] Такова была честно выраженная позиция софиста Антифонта (ок. 470 — 411 годы до н. э.), исходя из такого важнейшего свидетельства о его воззрениях, как Оксиринхский папирус (Oxyrh. Pap. XI, N 1354).

[19] Thornhill-Miller, Millican, 2015, p. 21–23.

[20] См.: *Не искушайте Господа, Бога вашего, как вы искушали его в Массе* (Втор 6: 16), ср.: *И нарек месту тому имя Масса и Мерива,*

я бы привел многочисленные примеры «эффективности» молитвы, когда она исходит от тех, о ком было сказано: *кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает* (Ин 9: 31)[21]. Это, однако, в данном случае бессмысленно, поскольку авторы статьи и те, на кого они ссылаются, относятся к тем, о которых в тех же текстах сказано, что *если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят* (Лк 16: 31). Поскольку же они относятся, по выражению одного младшего современника Юма, к числу «презирающих религию из образованных»[22], то для них можно предложить еще один экскурс в древность — на сей раз буддийскую, которую они, судя по ссылке в самом конце своей длинной статьи, кажется, презирают несколько меньше[23]. А именно, те, на кого Торнхилл-Миллер и Милликан опираются как на авторитеты, очень напоминают мне вельможу Паяси из другой буддийской сутты — весьма солидной по объему «Паяси-суттанты» из Дигха-никаи, с которым вскоре после кончины Будды не побоялся вступить в дискуссию ученик последнего Кассапа. Атеист и материалист Паяси интересовался не эффективностью молитвы, а гораздо бóльшим — существованием у человека души, которое ему удалось «опровергнуть» также строго научным методом. Один раз он посадил в большой кувшин осужденного на казнь разбойника, кувшин зацементировал, прочно обвязал, поставил на очаг, зажег огонь и убедился, что в требуемое время не наблюдается, как душа покидает тело. Повторный опыт подтвердил ему «неэффективность» души, когда другой труп не полегчал после ее «ухода». Третий эксперимент, уже «контрольный» — когда Паяси сам велел при нем разделать еще одного несчастного и освежевать как кролика — окончательно убедил его в том, что уход души из тела ненаблюдаем, а потому

по причине укорения сынов Израилевых и потому, что они искушали Господа, говоря: есть ли Господь среди нас, или нет? (Исх 17: 7).

[21] Достаточно упомянуть, что есть свидетельства, что по молитвам одного только православного архиепископа свт. Иоанна Шанхайского (1896–1966) совершалось и совершается множество исцелений и что до сих пор еще живы люди, которых он своей молитвой и воскресил.

[22] См.: [Schleirmacher, 1799].

[23] Thornhill-Miller, Millican, 2015, p. 48–49.

она — фикция[24]. Разумеется, монстр Паяси почти во всем отличается от культурных и, вероятно, даже благожелательных информаторов Милликана и Торнхилл-Миллера. За исключением одного пункта — их общей веры в эффективность «экспериментальной физики» в той области, которая располагается в пределах «метафизики».

Третий основной упрек, который они делают реальным религиям, и прежде всего «супранатуралистическим», — в нетолерантности и ксенофобии[25] — не настолько несостоятелен, как предыдущие. Действительно, история христианства знала и Крестовые походы, и инквизицию, и жестокие межконфессиональные войны, а ислам знал жестокости не только в прошлом, но и в настоящее время всё чаще сотрясает мир и сотрясается сам джихадизмом и религиозным терроризмом. В истории восточных религий — буддизма и индуизма — подобные явления были значительно более редкими, но то, что Хик и его последователи интерпретировали как веротерпимость и толерантность[26],

---

[24] Dîgha-Nikāya II. 316–358 (том и страницы указаны по классической издательской серии Pāli Texts Society).

[25] Thornhill-Miller, Millican, 2015, p. 40–41.

[26] Так, в своем основном труде по теологии религий он, с одной стороны, допустил, что разные эмпирические религиозные традиции обеспечивают примерно равный доступ соответствующим этнокультурным сообществам к рецепции лучей Реального-в-себе (у него, вероятно, был свой измерительный прибор), с другой (через несколько страниц) — предположил, что индуизм, сикхизм и буддизм «уже значительно дальше продвинулись, чем веры семитского происхождения, в развитии плюралистического мировоззрения и, можно ожидать, что и дальше они будут вносить свой вклад в его распространение» [Hick, 1989, p. 373, 375, 378]. Индолог и теолог Гарольд Каурд, один из многочисленных последователей Хика, также считает, что, в противоположность «западным религиям», прежде всего христианству, буддизм отличает уникальная открытость к чужим воззрениями, готовность признавать любые чужие достижения и самокритика, вполне в духе современной науки [Coward, 1985, p. 32, 84–86]. В свое время я, кажется, смог на материале палийских источников продемонстрировать, что по крайней мере ортодоксальные буддисты обнаруживали снисходительно-презрительное

на самом деле представляет собой очень искусную миссионерскую стратегию инклюзивизма, типичнейшую для восточных религий[27], который теоретики религиозного плюрализма осуждают только у современных католиков. Однако обсуждаемые авторы идут значительно дальше, утверждая, что нетолерантность, ксенофобия и авторитаризм представляют собой не только реальные явления в существовании «базовых религий», но их сущностные и различительные характеристики, ссылаясь на новых информантов — тех, кто снова «вычислил» нужное им — что эти религиозные болезни «заражают» и нерелигиозное население[28]. Но как тогда быть с другими историческими фактами — тем, что жестокость подавления «супранатуралистических» религий «натуралистическими режимами», превзошли всё, что мы знаем о религиозных войнах? С казнями духовенства в революционной Франции (и при долгосрочном Конвенте и даже при двухмесячной Парижской коммуне)? С геноцидом армян (начавшимся с вырезания священников и монахов) и христиан-греков, осуществлявшимся не исламистами, а секуляристами в Турции? С многолетними преследованиями и казнями священников и мирян всех конфессий в Советском Союзе? С менее длительными, но не менее жестокими — при коммунистах в Испании и некоторых латиноамериканских странах? С прямым запретом религии в некоторых балканских странах? В настоящие время на Западе (в отличие от Азии и Африки) религиозных преследований нет, но атеистический эксклюзивизм и мировоззренческая ксенофобия

отношение к представителям других религиозных сообществ, а критическое отношение — также лишь только к ним. См.: [Shokhin, 2005, p. 142–151].

[27] Крупнейший индолог XX столетия Пауль Хакер (1913–1979), изучая буддийские и индуистские тексты, пришел к выводу о том, что инклюзивизм (именно он ввел само это понятие в широкий религиоведческий обиход) является даже специфической чертой индийской ментальности. См. его публикации (вторая издана посмертно): [Hacker, 1957; 1983]. Во второй рассматриваются буддийские посылы индуистского инклюзивизма.

[28] Thornhill-Miller, Millican, 2015, p. 42.

процветают. Приведу всего два примера. Так, совсем недавно Парламентская ассамблея Совета Европы приняла резолюцию о том, что креационизм как антинаучное мировоззрение должен быть исключен из публичной сферы, поскольку не только противоречит эволюционизму как единственному научному мировоззрению, но и потому, что... «движение креационистов обладает реальной политической властью»[29]. А в англо-американском мире, когда совсем недавно бывший авторитетнейший атеист Энтони Флю обратился в философский теизм, бывшие «коллеги по цеху» стали рисовать на него карикатуры, атеистические сайты начали «охоту на ведьм», а Ричард Докинз и прямо объявил его смену взглядов следствием не только предательства, но и старческого слабоумия[30]. Современные случаи аналогичной охоты на «предателей» со стороны теистов мне по крайней мере неизвестны — видимо, потому что, по логике Милликана и Торнхилла-Миллера, все супранатуралисты представляют специфическую угрозу для мировой толерантности... Показательно, однако, что, ссылаясь в своем опусе на многих других атеистов, они стесняются упоминать «четырех апокалиптических всадников»[31], с которыми они близко сходятся в своих воззрениях на религию.

---

[29] http://www.coe.int/T/r/Parliamentary_Assembly/%5bRussian_documents%5d/%5b2007%5d/%5bOct2007%5d/Res1580_rus.asp (дата обращения 26.05.2017). Эта гибридная научно-политическая аргументация безошибочно напоминает стратегию антирелигиозной полемики в СССР, где от «наука доказала, что никакого Бога нет» без пересадок переходили к тому, что церковь является внутренней пятой колонной для внешних врагов социалистического государства. Отдельные формулировки декларации (например, что креационизм опасен тем, что способен принимать обличье науки, приспосабливаясь и к эволюционизму) производят впечатление — по стилистике — прямо заимствованных из советской антирелигиозной пропаганды примерно так 1970–1980-х году (о других, общих параллелях, мы писали в начале этой статьи).

[30] См.: [Flew, Varghese, 2007, p. 6, 171].

[31] Так журналисты именовали Р. Докинза, К. Хитгенса, Д. Деннета и С. Харриса, придумав и самоё понятие «новый атеизм».

§ 3. Натуралистическая вера

Правда, между ними есть расхождения стратегического порядка: «всадники» настаивают на том, чтобы «раздавить гадину» (écraser l'infâme), а наши два автора считают, что она может еще послужить, например, с учетом того (я бы сказал, неудивительного) обстоятельства, что среди атеистов страдающих аутизмом значительно больше, чем среди верующих. Однако в вопросе о происхождении религии обсуждаемые авторы не продвинулись в сравнении с ними. «Всадники» считают, что за религию отвечают некие маловразумительные мемы, которые, однако, имеют не самое низкое происхождение — скорее всего, от архетипов коллективного бессознательного Юнга. А вот Торнхилл-Миллер и Милликан признают все три основные объяснения происхождения религии, бытующие в том, что сейчас называется когнитивным религиоведением: (1) религия как «кооперация, содействующая непосредственно биологически обоснованной адаптации» к окружающей среде; (2) религия как «размытый» побочный продукт эволюции с невыявленным биологическим базисом, но инкорпорирующий случайные когнитивные наработки; (3) религия как первоначально такого рода побочный продукт, т.е. падчерица эволюции, затем прошедшая «культурную селекцию» и ставшая благодаря этому ее хорошей дочерью[32]. Они не разглядели, что предлагаемые здесь «подъемные краны» эволюции (снова цитирую «всадников») довольно слабенькие и не превышают по своей убедительности (несмотря на наукообразное оформление соответствующих открытий) объяснения такого рода, как если бы кто-нибудь предполагал, что у жирафа длинная шея выросла вследствие его потребности доставать с деревьев свежую листву[33]. Однако в любом случае

[32] Thornhill-Miller, Millican, 2015, p. 35–36.

[33] Таково было еще объяснение Ж.-Б. Ламарка (1744–1829), наиболее распространенное и до настоящего времени. По мнению зоолога из Намибии Р. Сименса, длинная шея появилась как орудие борьбы самцов за самок. Привожу эту аналогию потому, что и у всех других животных есть те же самые потребности в питании и размножении, но длинная шея у них почему-то не вырастает, равно как и для

все три опции требуют той натуралистической веры, которая герметизирует сознание адептов гораздо плотнее, чем супранатуралистическая. Речь идет прежде всего о вере в чистую животность и «случайность» человека, исключающей его причастность к любому «царству эйдосов» — той самой вере, одним из героев которой был Лукреций (I век н. э.) — преемник Архелая (V век до н. э.) и Демокрита и предок эволюционистской антропологии, которого малоосведомленные в истории мысли потомки не вспоминают[34].

Этот атеистический фидеизм имеет, как мне кажется, объяснимые психологические истоки. В самом деле, тот, кто лишен возможности воспринимать живые звуки и способен только видеть значки нотной партитуры, вполне может построить прагматическую теорию происхождения музыки из «подлинных» потребностей человека, ею обслуживаемых, лишенный зрения — аналогичную прагматическую теорию происхождения живописи, а евнух — «догадаться» о том, зачем «на самом деле» нужно влечение друг к другу мужчины и женщины. Аналогичным образом тот, кто лишен духовного слуха, видения и эроса, но считающий, что для понимания религии и даже мистического опыта никакие такого рода способности не требуются,

---

«социальной спайки» есть другие механизмы, значительно более простые и эффективные, чем религиозные, которые вряд ли даже современные антропологи, всячески старающиеся понизить человека до животных и повысить животных до человека, обнаружат в пчелином улье, муравейнике или в колонии пингвинов. Поэтому объяснение происхождения религии «совсем снизу» представляется как минимум очень недостаточным.

[34] Лукреций однозначно возводил происхождение социальности и цивилизации (первым звеном которой у него вслед за изобретением укреплений и законов была как раз презираемая им религия — лишь за ее изобретением последовала обработка металлов) к потребностям адаптации и конкуренции в окружающей среде человеческого стада, умевшего вначале только совокупляться и бить дубьем диких зверей, затем для пользы научившегося языку через подражание звукам животных. См. весь раздел по «социальной антропологии» в его знаменитой поэме: Lucr. De nat. rerum. V. 925–1450.

но (или) завидующий тем, у кого они есть (поскольку считается, что религией, как философией или политикой могут — в отличие от математики, синхронного перевода или спорта — заниматься все), вполне может заниматься исследованием того, чем религии подобает быть «на самом деле».

Такого рода конституэнты психологии атеизма, наряду с явлением, которое я обозначил в другом месте как его глубинный парадокс[35], постоянная воспроизводимость одних и тех же его «мемов» (на уровне и мыслительных паттернов и антинуминозных чувств) от глубокой древности до нынешних «четырех всадников» и их конкурентов, пародийная имитация религии (как на уровне индивидуального фидеизма, так и целых социально-идеологических институтов[36]), заставляют испытать

---

[35] Он состоит в том, что несуществующие для атеистического сознания референты становится, вопреки разуму, объектами неприятия, обиды и даже непримиримой ненависти. Мы обнаруживаем эту глубинную иррациональность (ту самую, в которой Торнхил-Миллер и Милликан упрекают супранатуралистов) в сознании одного из отцов греческих атеистов Диагора Милосского (V век до н. э.) и у того же Лукреция, один из которых всю жизнь мстил, а другой издевался над отрицаемыми ими олимпийскими богами. У некоторых буддийских и джайнских философов, с упоением оскорблявших отрицаемого ими Ишвару; у Жана Мелье, Поля Гольбаха, основателей марксизма и Фридриха Ницше, «испепелявшего» якобы несуществующего христианского Бога, ненависть к которому сопровождалась болезненными состояниями его психики. У некоторых французских экзистенциалистов, чья страсть в отрицании Бога наводила некоторых советских их критиков на мысль, не верят ли они на самом деле в Его существование. У ныне здравствующего последователя Джона Шелленберга — Теодора Дранжа, редактирующего «аргумент от неверия» таким образом, чтобы даже как можно больше уязвить христианского Бога, существование которого он опровергает, да и у тех же «новых атеистов», которых презирает тот же Шелленберг. Об этом феномене см.: [Shokhin, 2014, p. 328].

[36] Речь идет прежде всего о замещении Церкви квазицерковными образованиями (с подробнейшими имитациями Писания, Предания, соборов, догматики, ересей, агиографии и многого другого) при атеистических диктатурах, самой длительной из которых была советская.

недоумение, почему происхождение атеизма до сих пор не стало предметом философии религии. Одно из объяснений могло бы состоять в том, что на этот предмет нет социального заказа, поскольку для среднего современного человека, всё сильнее желающего быть лишь одним из животных, без всяких признаков «агатеизма» удовлетворяющих любые психосоматические (другие не предусмотрены) потребности — здесь одна из самых серьезных причин притягательности эволюционизма — атеизм является мировоззренческой и психологической нормой. Я говорю о притягательности потому, что эволюционизм как мировоззрение имеет ненаучное в собственном смысле происхождение (вопреки одному из сильных мифов новейшего времени) — за отсутствием хотя бы такого рода экспериментальной базы, которая могла бы продемонстрировать нужное ему происхождение видов много миллионов лет назад — и является лишь сильно идеологизированной философской гипотезой. Клайв Стейплз Льюис писал в эссе «Похороны великого мифа», что в основе симпатий к эволюционизму лежат романтическое желание людей нового времени не быть никому ничем обязанными во вселенной и надежды на безграничное самоулучшение человеческого рода в будущем[37]. Он, несомненно, прав, но я думаю, что мотив обоснования прав человека на всестороннюю

Однако интересны и умозрительные опыты. Хорошо известно, например, что Огюст Конт пожурил «старый» гольбаховский атеизм за неспособность к позитивному замещению религии, которое он воздвигал в виде новой вселенской соборности служения человечеству (божество, заместившее гольбаховскую материю) как Высшему Существу (Grand Être). В 1848 году Конт создает такую «экклезиологическую» структуру, как «Позитивистское общество», а к концу жизни провозглашает себя Pontifex Maximus нового культа. Возведение позитивизма на обломках католицизма опьяняло и многочисленных его последователей: для Эмиля Шартье (Алена) история человечества есть субститут священной истории, а сам Конт — бог (каковым был и Эпикур для «Гольбаха античности» Лукреция Кара); некоторые же другие видели в нем «апостольскую душу вселенской Франции», а в позитивизме «спасительное учение».

[37] См.: [Льюис, 1998–2000, т. 8, с. 424–437].

животность и презрение к духу является в настоящее время (по мере дезинтеграции того, что О. Шпенглер называл в свое время «фаустовской культурой») здесь более приоритетным. Об этом свидетельствуют — уже и на теоретическом уровне — и современные увлечения анимализмом вплоть до зоофилии[38], которые доказывают, что льюисовский миф отнюдь не был похоронен, но даже готов сам похоронить породившую его культуру.

А тому, что считается нормой, точкой отсчета и критерием оценки других явлений (в данном случае — религии), предметом исследования быть как-то неудобно. Ведь мы используем измерительные приборы для измерения других вещей, но не измеряем их последними. Но возможна и другая аналогия. Атеизм считается сегодня «в современном обществе» здоровым состоянием человека, а изучаются истории болезни, не здоровья.

---

[38] В этой области «прикладной этики» ведутся целые дискуссии. Если одна сторона настаивает на том, что «вынужденное согласие» животного на сексуальные отношения с человеком (считается, что двуногое существо, которое вступает в эти отношения с животным, остается человеком, — это, конечно, следствие биоцентризма в антропологии) ущемляет права животного и потому недопустимо с этической точки зрения, то другая видит в этом лицемерие, поскольку, когда животных убивают ради их мяса или шерсти, никто об их правах не спрашивает, а когда дело доходит до «романтических отношений», то о них вспоминают. См.: [White, 2008] (https://njw.name/consent/ (дата обращения 14.03.2017)). То, что в подобных дискуссиях охотно участвуют и такие широко известные этики, как Питер Сингер, свидетельствует о большей конъюнктурности данной темы.

Глава 10
ПРОБЛЕМА ЗЛА И КОМПЕТЕНЦИИ РАЗУМА[1]

Когда кто-то слышит словосочетание *проблема зла*, у него не возникает особых затруднений. Обсуждаемая тема была и остается проблемой прежде всего для религиозного сознания, притом наиболее беспокойного и притом не только для классического теизма, но и для других мировоззрений. Ведь уже Платон должен был учитывать соображения тех, кто высказывал скепсис относительно участия богов в делах этого мира на основании наблюдений над тем, как процветают нечестивые и порочные вместе со своим потомством, а добродетельные терпят несчастья[2]. А некоторые ранние брахманисты, отчасти близкие к тому мировоззрению, которое сегодня называется открытым

---

[1] Английская версия текста этой главы вышла как: *Shokhin V.* The Problem of Evil and a Cri tique of Religious Reason // European Journal for Philosophy of Religion. 2016. Vol. 8. N 3. P. 201–212.

[2] Так, в «Законах» Афинянин ведет следующую умозрительную беседу с оппонентами традиционной религии: «Или, может быть, тебя приводит в смущение зрелище того, как нечестивые люди доживают до глубокой старости и достигают предела своей жизни, оставляя детей своих, окруженных величайшими почестями? Может быть, ты видел всё это, знал понаслышке или же, наконец, сам случайно был очевидцем многочисленных страшных и нечестивых поступков, с помощью которых многие люди низкого звания достигали почестей и даже тирании? Ясно, что, не желая из-за своего сродства с богами бросать им упрек, будто они виновники всего этого... ты признаешь их существование, но думаешь, что они свысока и с пренебрежением относятся к делам человеческим» (Leg. X. 899e–900b). [Платон, 1968–1972, т. 3 (2), с. 396].

теизмом[3], сталкивались уже не со скептицизмом, но с сарказмом буддистов по поводу сомнительной совместимости между существованием благого создателя мира и страданием всех живых существ[4]. Но классический теизм уязвим для аргумента от зла в особой степени. В самом деле, аргумент против него от якобы более рационального и экономного материалистического мирообъяснения может быть нейтрализован без большого труда через выяснение его сущностного фидеизма: ведь вера в Бога здесь лишь замещается иррациональной верой в дизайнерское всемогущество совершенно слепых и случайно функционирующих

[3] Понятие «открытый теизм» (open theism) обобщает те направления современной аналитической теологии, в которых делается попытка ревизии некоторых основоположений классического теизма ради «приближения» трансцендентного Бога к человеку и его пониманию посредством ограничения Его «слишком метафизических» предикатов. Например, для «открытого теизма» предпочтительно ограничить всеведение Бога ради предполагаемого расширения через это свободы человека, но также и облегчения Его ответственности за существующее зло, что соответствует концепции «слабого бога» и в сегодняшней континентальной теологии. В индийском теизме (*ишваравада*) Божество-Ишвара также лишено одного из трех предикатов теистического Бога — всемогущества, так как его действия должны сообразовываться с независимым от него законом кармы-сансары, безначальность которого препятствует и его обозначению в качестве Творца в реальном смысле.

[4] Так, уже в Джатаках Палийского канона основным аргументом против существования Бога выставляется несовместимость допущения его в качестве владыки мира (*issaro*) с наблюдением страданий живых существ и несправедливости, царящей на земле (Джатаки VI. 208) (по изданию в серии Pali Text Soxiety). Аргумент от зла несет на себе значительную нагрузку в антитеистическом пассаже «Буддачариты» Ашвагхоши (I–II века н. э.), а в автокомментарии Васубандху к его знаменитой «Абхидхармакоше» (IV век) теистов ставят перед дилеммой в вопросе о том, какими, собственно, мотивами руководствовался Ишвара при создании мира. Если стремлением к удовлетворению собственных потребностей, то он не самодостаточен, а если заботой о живых существах, то, вероятно, ему доставляют удовольствие их страдания, а потому «Хвала такому Ишваре!» (II. 63–64). Аргумент буддизма был воспринят также в антитеизме мимансаков и джайнов. Более подробно о связи с индийским аргументом от зла см.: [Shokhin, 2010, p. 192–193].

факторов. Сравнительно более современный аргумент против теизма от самого́ наличия альтернативных религиозных традиций предположительно той же (если не высшей) валидности менее иррационален, но он также может быть уравновешен через сопоставление предикатов теистического Бога и других «конечных реальностей». А вот аргумент от зла покушается как раз на эти самые предикаты теистического Бога (в сравнении с которыми атрибуты других богов являются ограниченными, а потому с фактами зла и менее несовместимыми). И покушается самым брутальным образом — через столкновение идеальной перфектности этих предикатов с «толщей» реальности негативных фактов эмпирического мира, от которых никак нельзя отделаться допущением того (как то имело место в поздней античности и в средневековье), что они просто не имеют права на существование.

А вот вторая часть названия этого текста в интенциональном уточнении нуждается, и это уточнение несет в себе прежде всего кантовские коннотации. Речь пойдет о «критике религиозного разума» — о том, какие задачи в связи с проблемой зла религиозному разуму по силам, а какие — нет. И мой тезис состоит в том, что религиозный разум всегда пытался (да и сейчас еще иногда пытается) скрупулезно делать то, что ему не по плечу, и в то же время не достигает убедительных результатов там, где вполне мог бы добиться гораздо бо́льшего. Попытаюсь этот тезис обосновать, не перегружая читателя энциклопедической по объему презентацией материала и ограничиваясь свидетельствами аналитической традиции, которая, при наличии в ней немалых проблем, обладает тем несомненным преимуществом, что имеет склонность, в отличие от «континентальной философии» ставить и решать проблемы, т.е. искать ответы, а не заниматься самим процессом вопрошания.

§ 1. Разновидности теодицеи

Та неподъемная ноша, которую этот разум взвалил на себя уже очень давно и до конца не расстается с ней и сейчас — это построение *теодицей*, т.е. универсальных (для всех частных

случаев) и прозрачных для всех разумных существ (будь они верующие или неверующие) моделей объяснения причин, объемов и распределений зол и страданий в богосозданном и богоуправляемом мире. С поздней античности до позднего модерна четыре таких объяснительных модели были не только признаны, но и очень высоко ценились. Это (1) зло как продукт нашего неведения, а в сущности своей чистая «лишенность», нечто онтологически незаконное и в конечном счете некое небытие или, самое большее, последняя граница между сущим и не-сущим; (2) зло, в противоположность этому, как необходимая составляющая мироздания в его гармонии и порядке — обе эти объяснительные модели вполне можно было бы назвать метафизическими, а также (3) зло как продукт свободной и ложной воли конечных разумных существ и (4) зло как инструмент божественного воспитания, направленного на совершенствование этих существ.

Ни одна из этих объяснительных моделей не оказалась самодостаточной — хотя бы потому, что первостепенные «теодицисты», такие как Плотин, Ориген, Тертуллиан, Августин, Псевдо-Дионисий, Фома Аквинский, Лейбниц сочетали их в своих текстах (нередко в одних и тех же), далеко не всегда осознавая это. Например, у Плотина зло трактуется и как продукт соединения души с материей, которая есть низшая ступень сущего, приближающаяся к небытию, и лишь как безграничное уменьшение бытия-блага (Plot. Enn. I.8.14, III.2.5); а также и как необходимый для мироздания его «цокольный этаж», без которого мир не мог бы существовать в его актуальном виде, подобно тому, как картина не могла бы содержать только один цвет, пьеса — одних положительных героев, а город — обойтись без услуг палача (III.2.12, 17); но оно есть также следствие предпочтения душами земных привязанностей благам созерцания высшего яруса бытия, следствие дерзости души и ее самоизоляции (III.5.1, 9.3; V 1.1 etc.:); и в то же время зло есть и данное людям средство для культивирования внимания, рассудительности и стойкости, равно как и для практического осознания предпочтительности добродетели перед пороками (III.2.5). Для Оригена зло есть нечто не-сущее потому, что всё сущее создано

Богом, а Он не мог бы, вследствие благости, создать зло (Orig. In Ioan. II.3.93, 99); вместе с тем зло происходит от свободной самопорчи человека, которой могут содействовать дурное воспитание и окружение, а моральная испорченность людей может быть причиной и нестроений в природе (De princip. II.6.4–6; III.1.3; Contra Cels. III.69; IV.12, 20, 21, 64); но он же был убежден в том, что не только Божественные наказания суть целебные снадобья для душ, но что и любое страдание попущено для совершенствования человека (Contra Cels. VI.56; Philok. 27. 7). У Августина зло является законным условием правильного миропорядка, и он дополняет здесь примеры Плотина необходимостью наличия для музыки низких тонов наряду с высокими, а для поэмы — кратких слогов наряду с долгими (Aug. De ord. I.1, 7; II.19), но он же настаивал на том, что основной причиной зла (если не единственной) является ложно направленная воля, отвращающаяся от неизменного блага и толкающая к переменчивым и следующая страстям, и при этом грех является совершенно произвольным (De lib. arb. II.19; Enchrid. 23–24[5]; De ver. rel. 14; Contr. Fortunat. 15 etc.); но при этом никак не упускается и воспитательное значение зла, которое оттеняет добро и делает его привлекательным (Enchrid. 11). Яркий пример сочетания этих моделей дает и «Теодицея» Лейбница, активно разрабатывавшего и привативную концепцию зла (ср. идущее еще из латинской патристики понятие privatio boni) и идею необходимости зла для большего блага (концепция лучшего из миров) и его укорененности в упорстве воли[6].

То, что зло — реальность многомерная, а потому не поддающаяся одному объяснению, никакого сомнения не вызывает. Проблема в том, что некоторые из этих «канонизированных»

[5] См.: «Когда же дух достигает страстно желаемого им, хотя бы пагубного и бесполезного, он, не чувствуя своего заблуждения, или побеждается нездоровым удовольствием или даже предается тщетной радости. Из этих как бы источников болезней, нужды вытекает *всё бедствие* (курсив мой. — *В.Ш.*) разумной природы» [Августин, 2011, с. 60].

[6] См.: [Лейбниц, 1982–1989, т. 4, с. 151, 214, 234, 286, 298–299 и др.].

теодицей прямо противоречили друг другу, как, например, модель (1) — всем прочим, а модель (3) — модели (2). Одна из них противоречила и сама себе: это модель (2), в которой зло трактовалось как нечто противоположное себе — как меньшее, но тем не менее необходимое благо. А одна из них, модель (3), будучи сама по себе весьма убедительной для религиозного разума, в прежние времена заводила пытливые умы в тупиковое распутывание пазлов, к примеру, как созданный безусловно благим Денница мог пасть, если то «место», в которое он мог низойти, могло бы появиться только вследствие его же падения[7]. Сейчас модели (1) и (2) практически уже в очень незначительном употреблении (если не учитывать, например, пользовавшиеся еще в недавнее время немалой известностью публикации Родерика Чисхолма и Нельсона Пайка[8]), но модели (3) и (4) сохраняют свои позиции — наряду с более современной моделью (5), согласно которой претерпение зла в этой жизни является средством обретения блаженства в жизни вечной. Эти три объяснительные модели действительно значительно менее уязвимы для критики, чем совершенно контринтуитивная модель 1 (мы вполне можем считать зло чем-то несуществующим только когда сами причиняем его другим, но никаким образом не когда они причиняют его нам) и самопротиворечивая модель 2 (зло как благо), но и они не работают как универсальные объяснения.

---

[7] Об этом писались подробные изыскания, напоминающие по формату такие, как, например, может ли Бог превратить бывшее в небывшее, нарушить законы логики или соделать и само зло, если Он действительно *всем*огущ. Схоластические объяснения опирались и на некоторые патристические, например на суждение свт. Григория Нисского о том, что падшие духи обрели бытие в самом небытии, возненавидев бытие, и к тому же повлекли и людей. Это объяснение, точно соответствующее чисто платонической по происхождению модели теодицеи (1), очень изящно, но явно затеняет, как представляется, библейское ви́дение падения Денницы как стремления к непомерному самовозвышению, которому соответствует и тех же «размеров» воля к власти. См:. Ис 14: 11–15, ср. Мф 4: 1–11.

[8] Они представляли модель (2) в лейбницеанской версии лучшего из возможных миров. См.: [Chisholm, 1968; Pike, 1963].

Было бы, мягко говоря, очень самонадеянно, например, объяснять все природные катаклизмы нарушениями в нравственном мире разумных существ и еще более глупо с уверенностью объяснять гибель людей *A*, *B* и *C* в авиакатастрофе тем, что они лучше подготовлены к вечной жизни, чем лица *E*, *F* и *G*, которым не удалось достать билеты на соответствующий рейс.

Всё сказанное не противоречит тому, что презумпции, соответствующие моделям (3), (4) и (5), хорошо сочетаются с религиозным разумом и, что еще важнее, с религиозным ви́дением. Еще важнее — потому что внутренние чувства, интуиции и созерцания (а это, как хорошо известно, базовое значение термина *theoría*, одного из основополагающих для европейской культуры) суть первостепенные источники знания в эпистемологии религиозных верований и имеют больший доступ к обсуждаемому предмету, чем силлогизмы. Человек даже средней духовности может разглядеть внутренним зрением, что многие неприятности в его жизни попущены для его пользы и что есть определенные связи между по крайней мере некоторыми его страданиями и его грехами, а редкие люди, наделенные особыми духовными дарами, могут провидеть и некоторые будущие награды за их терпение в этой жизни. Однако любая попытка утвердить эти объяснительные паттерны в качестве универсальных вступает в конфликт с Писанием, которое утверждает со всей определенностью, что *теперь мы видим как бы сквозь* [*тусклое*] *стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан* (1 Кор 13: 12), и поэтому самоуверенный «теодицист» вряд ли должен быть, как можно предположить, очень приятен Богу — подобно отвергнутым Им друзьям Иова (которые также были «теодицистами» с готовыми и ясными ответами на страдания самого праведного человека в мире его времени). В самом деле, Откровение не может не быть авторитетным для любого «человека Книги» (если он, конечно, не постмодернист), а оно не поддерживает никакой «объяснительный универсализм». В ряде случаев, притом достаточно многочисленных, тяжкие болезни и другие страдания прочно связываются с грехами, как, например, в нарративах об исцелениях паралитиков в синоптических

Евангелиях (Мф 9: 1–7, Мк 2: 3–12, Лк. 5: 18–25) и в четвертом (Ин 5: 14), в других случаях — как со скрюченной женщиной, страдавшей восемнадцать лет, — с действиями сатаны (Лк 13: 10–16), в иных — как со слепорожденным — с использованием долговременной человеческой ущемленности ради явления дел Божьих (Ин 9: 1–3). И Бог, Который выхаживает человека больше, чем родная мать (ср. Ис 49: 15), не только допускает большие объемы страданий для осуществления высших целей, но и, что для нас в данном случае еще важнее, запрещает высчитывать соотношения человеческих действий с воздаянием за них (ср. Лк 13: 1–5 о галилеянах, кровь которых Пилат смешал с их жертвами, и о тех, на кого упала Силоамская башня). Из этого следует, что метафизика зла, необходимо предполагающая универсализм и когнитивный оптимизм, не соответствует истокам теистического мировоззрения, ориентирующих на «объяснительный партикуляризм» и весьма резкое обозначение границ человеческого знания[9].

§ 2. Современная апология

Значительно более посильной для религиозного разума является задача нейтрализации конкретных попыток опровержения существования теистического Бога через свидетельства о зле и страдании (и даже их изобилии) в мире, которая соответствует уже не теодицее, а *апологии*[10]. Но здесь теистические достижения в современной полемике не представляются

---

[9] Весьма значимо, что сама интонация Иисуса в поучении о том, что те галилеяне не были грешнее других, равно как и жертвы Силоамской башни, очень напоминает решительный запрет апостолам рассуждать о том, какие *времена и сроки... Отец положил в Своей власти* (Деян 1: 7) для восстановления «царства Израилева». В обоих случаях ученикам предлагается совершенствоваться в духовной жизни вместо того, чтобы рассуждать о том, что превышает их познавательные возможности. Апостол Павел однажды сказал об этом и гораздо резче: *А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?»* (Рим 9: 20).

[10] Она обозначается обычно через термин defense («защита»).

впечатляющими. Правда, Алвину Плантинге удалось «привести к молчанию» знаменитый так называемый логический аргумент, предложенный Джоном Макки (на самом деле он весьма похож на тот, который развивал еще более трех веков назад Пьер Бейль), а именно от невозможности для Всемогущего Существа создать такие совершенно свободные воли, которые не были бы способны склоняться к неправильному выбору[11]. Плантинга убедительно продемонстрировал, что даже Существо, «более которого ничего нельзя помыслить» (если пользоваться языком Ансельма Кентерберийского) не может создать то, что самопротиворечиво и, следовательно, абсурдно, потому что это противоречило бы самому его совершенству[12]. Но после неудачи этой фронтальной атаки атеисты («дружественные», «индифферентные», «умеренные» и др.) научились делать более искусные подкопы — используя так называемые индуктивные гипотезы. Многие теисты, вместо того чтобы возражать по существу, не нашли

---

[11] См.: [Mackie, 1996]. В статье «Манихеи» для своего знаменитого словаря (1696) Бейль предлагает умозрительный диалог между философом Мелиссом, отстаивающим монотеизм, и Зороастром, отстаивающим дуализм, и от лица последнего соглашается с тем, что позиция Мелисса безупречна как аргументация a priori, но уязвима с точки зрения a posteriori — при столкновении с опытом. Зороастр ставит своему оппоненту на вид, что традиционное возражение теистов, будто Бог не отвечает за зло в мире, поскольку создал человека благим, а тот исказил свое предназначение злоупотреблением своей свободной волей, встречает то препятствие, что если бы человек действительно был создан единым всеблагим Творцом, то был бы создан не только без дурных свойств, но даже и без склонностей к ним; что существо сотворенное не может по определению быть совершенно самовластным, а также что если всеведение Бога могло бы предвидеть, к каким последствиям может привести это злоупотребление человека и той свободой, на которую можно было бы при отмеченных условиях согласиться (а допускается, что могло бы), то должно было бы этому злоупотреблению и воспрепятствовать [Бейль, 1968, т. 1, с. 294–298]. Правда, Бейль, в отличие от Макки, из своего аргумента от зла делал вывод не о несуществовании Бога, а о том, что соединение единобожия со злом может быть разрешено не разумом, но только верой.

[12] Plantinga, 1974, p. 164–196.

ничего лучшего, чем отвечать на знаменитый аргумент Уильяма Роу от «напрасных» (gratuituos) страданий, экземплифицированных в первой версии этого аргумента примером правдоподобной трагической гибели олененка в лесном пожаре через использование уловки, которую иронически предложил им сам Роу[13] (логический маневр, названный им инверсией Дж. Мура — G. Moore's shift[14]), и естественным образом попали в ловушку[15]. Те контраргументы, которые предложили вначале Стивен Выкстра, а затем Уильям Олстон — от возможной недоступности для людей тех резонов, которыми Бог может руководствоваться при допущении напрасных страданий, — конечно, гораздо лучше[16],

---

[13] См.: [Rowe, 1999]. Первоначально статья вышла в 1979 году.

[14] Это такая перестановка пропозиций, которая ведет к заключению, противоположному выдвинутому оппонирующей стороной. Так, Мур в ответ на силлогизм скептиков-идеалистов (1. Если я не могу различить бодрствование и сон, я не могу быть уверен, что у меня есть тело; 2. Я не могу различить бодрствование и сон; 3. Следовательно, я не могу быть уверен, что у меня есть тело) предложил его антискептическую «перегруппировку» (1. Если я не могу различить бодрствование и сон, я не могу быть уверен, что у меня есть тело; 2. Но я могу различить бодрствование и сон; 3. Следовательно, я могу быть уверен, что у меня есть тело). Индуктивный аргумент от зла Роу был сформулирован следующим образом: 1. Бог, соответствующий своим характеристикам, скорее всего не допустил бы напрасных страданий (бессмысленных и не чреватых большим, чем они, благом); 2. Но напрасные страдания, по-видимому, существуют; 3. Следовательно, Бог с приписываемыми ему характеристиками, по-видимому, не существует. Предложенная Роу инверсия этого силлогизма выглядела следующим образом: 1. Бог с приписываемыми ему характеристиками, по-видимому, существует; 2. Если Бог с приписываемыми ему характеристиками существует, то он не допустил бы напрасных страданий; 3. Следовательно, напрасных страданий, скорее всего, не существует.

[15] Ловушка заключается в том, что предложенный Роу теистам силлогизм (см. сн. 14) на самом деле является тавтологией и сводится к тому, что если считать Бога существующим, то Его надо считать существующим.

[16] С. Выкстра сравнил наши эпистемические возможности в ви́дении оснований для допущения Богом «напрасных страданий»

но они более применимы к тому, что можно было бы условно назвать «спокойным злом», а не к разновидностям «жуткого зла» (horrors), если воспользоваться термином Мэрилин Адамс[17]. Немало беспокойств теистам доставляет и так называемая гипотеза безразличия (hypothesis of indifference — HI), предложенная Полом Дрейпером, в соответствии с которой ни природа, ни состояние живых существ, населяющих планету, не являются результатом действия сверхприродных сущностей; ее преимущество перед «гипотезой теизма» состоит, по мнению ее автора, в том, что последняя не в состоянии объяснить избыточность физического страдания живых существ, которая прежде всего значительно превосходит размеры биологической пользы, которую они могут из них извлечь (здесь привлекается дарвиновская теория)[18]. Помимо этого некоторые атеисты смогли использовать в своих целях и саму теистическую концепцию — Божественной сокрытости (hiddenness), что мы имеем в случае с выведением из предполагаемых фактов неверия людей с самыми искренними намерениями уверовать у Джона Шелленберга (если бы любящий Бог существовал, Он этого никогда не допустил бы[19]), которому теисты обычно возражают исходя лишь

с возможностями месячного ребенка различать те цели, ради которых его родители допускают ему претерпевать его малые страдания. Олстон шел в том же направлении, приводя аналогии со студентом-физиком, не обязанным еще понимать теории классиков этой науки; с профаном в живописи, который не может понимать, почему Пикассо располагал фигуры в своих знаменитых картинах тем, а не иным образом; с начинающим шахматистом, не могущим понять логики ходов Каспарова, а также с деревенским жителем, который сомневается в том, есть ли еще что-то на земле за знакомым ему лесом. См.: [Wykstra, 1984; Alston, 1996, p. 317–318].

[17] См. уже ее ранний «манифест»: [Adams, 1989].

[18] Дрейпер, правда, не исключает существования и сверхприродных существ, но настаивает на том, что, в соответствии с «гипотезой безразличия», они (совсем, отметим, как эпикурейские боги) не оказывают воздействия на то, что происходит в мире. См.: Draper, 1989.

[19] Schellenberg, 1993, p. 83; Schellenberg, 2005; Schellenberg, 2015 и многие другие публикации.

из стандартных моделей теодицей, только что рассмотренных. Так, например, П. Мозер (один из самых первых его оппонентов) предложил объяснение «непорочного неверия» стратегией божественного воспитания: Бог якобы допускает неверие для некоторых людей, чтобы их вера претворилась из «теоретической» в «сыновнюю»; М. Мюррей и М. Рей — божественной заботой о свободе человеческой воли; Р. Суинберн — и божественным воспитанием и заботой о свободе воли: если бы для всех людей существование Бога было очевидным, то у них не было бы возможности для свободы выбора[20]. Однако успешными эти аргументы признать довольно затруднительно[21].

§ 3. Некоторые предложения

Хорошо, однако, известно, что любая защита может быть эффективна, лишь когда она сопровождается контрнаступлениями на территории противника, но именно этого я не вижу у аналитических теологов. Так, я бы предложил последователям Роу (а их немало) поразмыслить немного над тем, почему он призывал Бога на «гаагский суд» за страдания прежде всего в животном мире, а не за ужасы французской революции, Гулага, японо-китайской войны, Холокоста, «культурной революции»

---

[20] См.: [Moser, 2001; Мюррей, Рей, 2010, с. 260–269; Суинберн, 2014, с. 352–353].

[21] Шелленберг был прав, обращая в своем возражении Мозеру внимание на то, что и при достаточной нравственности некоторые люди не обретают не только «вторую веру», но и «первую» (ответы его на возражения оппонентов систематизируются в публикации: [Schellenberg, 2013]). Но следует отметить также, что и представление о прочной связи между божественным уважением духовно-нравственного выбора конечных разумных существ и допущением их неверия не совсем соответствует основам христианской догматики: возможность этого выбора была во всей полноте и у бесплотных духов, которые неверия лишены (ср. *Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут* — Иак 2: 19) и у первых людей, для которых существование Бога было не только очевидным, но и наглядно несомненным.

в Китае, резни в Кампучии, Руанде, Судане и многие другие геноциды (если брать только события XX века). Не вследствие ли того, что бесчисленные невинные человеческие жертвы были не столько напрасными, сколько на самом деле заслуженными?! И не вследствие ли духа времени с раскрученной им «экологической этикой», которая содержит, несомненно, здравую идею защиты окружающей среды, но вследствие современного смещения приоритетов имеет много общего с этикой джайнов, которые всегда гораздо больше заботились (да и сейчас это делают) о насекомых, чем о людях? Тем, кого убеждает аргументация Пола Дрепера, можно было бы задать другой вопрос: не напоминает ли его прямое отождествление зла с физическими страданиями, а блага с физическими удовольствиями ту примитивнейшую этику, которую уже Аристотель отказывался рассматривать всерьез? Ну а если обратиться к эпохе сегодняшней, то нельзя ли заподозрить, например, что физические страдания, причиняемые жертвам терроризма в странах Европы, отнюдь не превышают по «объему зла» (который Дрепер любит высчитывать) то трусливо-идеологизированное попустительство преступникам в этих странах со стороны давно уже теряющих власть над ситуацией властей, которое относится к злу моральному? Более того, второе зло однозначно превосходит первое, так как находится с ним в соотношении причины и следствия[22].

---

[22] Нельзя здесь по ходу дела не напомнить, что история, как известно, нередко повторяется. Точно такие же курортные условия, которые сейчас ЕС предоставляет живущим за его счет членам ИГ, во время последнего имперского правления в России боязливо предоставлялись террористам, когда, по точному определению министра юстиции И. Г. Щегловитова, «паралитики власти» очень нехотя боролись с «эпилептиками революции», вследствие чего последним удалось «выкосить» лучшую часть государственных служащих. О том, что реальное противоядие любому терроризму может составлять отказ от первертивного гуманизма (отстаивающего права убийц за счет их неизбежных жертв), свидетельствует тот факт, что даже за неоправданно краткое время действия быстрых и эффективных военно-полевых судов при П. А. Столыпине (1906–1907) страх террора начал понемногу покидать запуганное российское общество.

Внимание же Шелленберга можно было бы обратить на тот момент, что калькуляция чистоты «непорочного неверия» людей (а тут пусковой механизм его многочленных силлогизмов[23]) может быть доступна только Тому, Кто один знает «сердца и утробы» людей, вместе с их «внутренними историями» и Чье существование канадский философ как раз и пытается на основании этой калькуляции опровергнуть[24]. И не отражает ли его попытка лишить Бога «родительских прав» за то, что Он не обеспечивает всех людей нужными Ему и им воззрениями, не столько ситуацию с Богом, сколько сложившееся положение с «паттернами» современного общества (снова обращаю внимание на Zeitgeist), в котором считается, что всё, требуемое для блага ребенка, может

---

[23] Так, в статье с самообъясняющим названием «Скрылся ли бы любящий Бог от кого-нибудь?» (2011) этот силлогизм выглядит так: 1. Если вселюбящего Бога нет, то Бога (как такового) нет; 2. Если вселюбящий Бог есть, то есть Бог, который всегда открыт для личных отношений с каждой человеческой личностью; 3. Если есть Бог, который всегда открыт для личных отношений с каждой человеческой личностью, то ни одна из них не может не знать о Его существовании, не сопротивляясь этому знанию (non-resistantly); 4. Если вселюбящий Бог есть, то ни одна человеческая личность не может никогда не знать о Его существовании, не сопротивляясь этому знанию (из посылок 2 и 3); 5. Но некоторые люди не знают, что Бог есть, не сопротивляясь этому знанию; 6. Потому вселюбящий Бог не существует (из посылок 4 и 5); 7. Потому Бога не существует (из посылок 1 и 6): https://en.wikipedia.org/wiki/Argument_from_nonbelief (дата обращения 27.02.2016).

[24] Помимо этой общей посылки можно было бы обратить внимание и на конкретный казус: Шелленберг никак не сможет доказать «неангажированность» даже собственного неверия, так как оно используется им для решения сразу двух весьма практических задач: разработать третью, новейшую, версию атеизма (с целью превзойти классический атеизм Макки и «новый атеизм» Докинза и других «апокалиптических всадников») и одновременно открыть эпоху в замещении теизма религией, соответствующей «более развитой стадии человеческой эволюции», в виде, например, религии «скептической», ставшей у него постепенно «экспериментальной» (которая также могла бы потеснить конкурентов на поле нового религиозного сознания). Об этой религии см., в частности: [Schellenberg, 2009].

и должно обеспечиваться только родителями? И наконец, самый простой вопрос логического порядка: если из неверия некоторых искренних людей следует несуществование теистического Бога, то почему же из веры людей более многочисленных (из которых даже по критериям Шелленберга далеко не все должны быть совсем неискренними) не выводится Его существование?

Последний вопрос, как мне кажется, затрагивает самую сердцевину атеистических эвиденциальных аргументов. А именно, они представляют собой типичное «мышление, направляемое желаниями» (то, что в английском очень точно обозначается как wishful thinking), которое выдается за объективное исследование соотношения божественных предикатов и состояний дел в мире. Отсюда и очевидные двойные стандарты в связи с проблемой зла. Как бы ни серьезна, а в некоторых своих эмпирических соответствиях и трагична она ни была сама по себе, противники теизма при обостренном внимании к «напрасным страданиям» предпочитают игнорировать то изобилие совершенно незаслуженных благ, которые ежечасно и даже чаще изливаются на все живые существа (в том числе и на них самих и весьма значительном объеме) и в порядки превышают по «валу» (снова вспомним о Дрейпере) «напрасные» и «ненапрасные» страдания взятые вместе. Не замечать этого — как то делает, например, известный ученик Роу Алексис Тракакис (который недоумевает, из чего можно было бы вывести благость Бога) — значит уподобиться тому персонажу нашей иронической поэзии XIX века, который как-то заметил, что солнце бесполезно потому, что светит (в отличие от луны) и тогда, когда и без него всё светло. Или если взять атеистическое исследование зла с другой стороны, то оно по своей «объективности» более всего напоминает исследование жизни мужа женой, мечтающей о разводе с ним, или работы мелкого банковского служащего менеджером, который ищет любой возможности от него избавиться. И до тех пор, пока теисты не научатся изучать мотивации своих противников, они будут искренне считать, что имеют дело лишь с пропозициями. Остается только одно недоумение: почему они сами не обращаются к контраргументу от «незаслуженных благодеяний»? Мне кажется, по той причине, что, не отрицая значения

солнца (см. выше), они считают, что светить есть его природная обязанность, а ни то, ни другое ведь благодарности или хотя бы даже специального внимания не заслуживает. Если это предположение верно, то встает и вопрос об истоках этого «теизма без благодарности». Они очень глубокие. Но потому и заслуживают совершенно отдельного разговора.

Глава 11

КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ-ОБ-ОТКРОВЕНИИ ПРЕДПОЧТИТЕЛЬНЕЕ ДЛЯ БИБЛЕЙСКОЙ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ?

К открытию дискуссии[1]

Словосочетание «философия-об-откровении» употребляется, потому что оно лучше других выражает то, что составляет пункт назначения доклада и вместе с тем позволяет дистанцироваться от одного устоявшегося термина. *Философия откровения* впервые была инаугурирована Ф.-В.-Й. Шеллингом[2] и после него никем серьезно актуализирована так и не была, но именно по этой причине и трудно употреблять этот термин в данном случае без оговорок. Откровение для Шеллинга было фактически серией откровений разума самому себе в применении к религиозным символам и ничего общего с Откровением трансцендентного происхождения не имело, разве что отчасти с ним «полемизировало». Поэтому я ограничусь в своем названии условным обозначением конъюнкции между Откровением и философией ради избежания «шеллинговской философской дисциплины». Об «открытии дискуссии» речь идет потому, что предлагаемое словосочетание к обсуждаемой проблеме также, по моим сведениям, не применялось, хотя уже первые критики той экзегетической программы, которая будет подробно рассматриваться

---

[1] Текст фактически соответствует докладу, прочитанному на регулярном семинаре сектора философии религии Института философии РАН Scientiae de religione 16.02.2016. Опубликован доклад в сборнике: [Шохин, 2016, с. 116–138].

[2] Впервые философия эта была проговорена Шеллингом во время частных диалогов в Штуттгарте в 1810 году и в центр ее была поставлена концепция «становящегося Бога» и мира как развертывания его «саморождения» в качестве личностного первоначала из глубин его безличного хаотического существа. См.: [Шеллинг, 2010].

и здесь, и в IV веке н. э. вполне, кажется, догадывались, что нечто не в порядке и с теми философемами, которые в нее закладывались. Выделяю же я именно эту программу библейской экзегезы не потому, что кроме нее других в христианской древности не было, но потому, что она ближе других была связана с философскими настроями античного происхождения. Наконец, словосочетание «библейская теологическая экзегеза» отнюдь не является плеоназмом: современная библеистика (притом не только секулярная, но и конфессиональная) активно работает над истолкованием библейских текстов, используя широкое многообразие исторических, социологических, культурологических, лингвистических, литературоведческих и прочих гуманитарных методов и подходов, которые никак не являются теологическими только потому, что применяются к корпусу текстов, именуемому людьми религиозными Священным Писанием.

А теперь мне хотелось бы выполнить «ВАКовские требования» в связи с актуальностью (притом не только теоретической, но и практической) выбранной темы. С точки зрения и социологии религии, и культурологии немалый интерес представляет тот факт, что Запад и мы представляем собой как бы взаимодолнительные конфигурации, находящиеся в контрастном соотношении круглого и квадратного, выпуклого и вогнутого и других подобных бинарных коррелятивов. В данном случае речь идет о том, что если там при резком кризисе эмпирической религиозности (не беру в рассмотрение процесс исламизации Европы, который требует отдельного внимания) происходит неуклонный рост теологических исследований, то у нас при не менее возрастающей пролиферации религии и в общественной, и в частной жизни отмечается крайне скромное (если вообще заметное) приращение результатов в области теологической деятельности. Под этой деятельностью я понимаю не перепечатки дореволюционных систематических и исторических изысканий, не переиздания старых и даже не производство новых переводов патристических текстов и даже патрологических исследований, но авторскую работу в основных форматах теологии, среди которых следовало бы выделить диалектику (в античном смысле) и герменевтику. В данном случае нас интересует формат второй.

§ 1. Живое средневековье

Вероятно, ни для кого не секрет, что расходы на отечественное богословие, к которому библейская экзегеза также несомненно относится, занимают, скорее всего, последнюю строчку в нашем церковном бюджете. Однако и с переводами классиков мировой библеистики XX века возникают большие проблемы. Ни в одном значительном магазине церковной книги заинтересованное лицо не найдет переводов серьезных западных современных истолкований библейских книг, и не только потому, что церковная «экономика должна быть экономной» (а не брать на себя расходы на такое «нерентабельное» дело, как эти переводы, когда можно перепечатывать то, что уже давным-давно издавалось), но и потому, что конфессиональные границы, по мнению большинства тех, кто отвечает за духовное просвещение, должны все-таки достигать самого неба (в том числе и в библейской экзегезе). А потому я бы не рекомендовал никому искать в этих магазинах даже рефератов из очень хорошей серии тонких книжек «Комментарий к греческому тексту» новозаветных книг, не говоря уже о переводах «толстых книг» таких серьезнейших библеистов, как, например, П. Лагранж, М.-П. Бенуа, Э. Ломейер, И. Иеремиас, Ч.-Х. Додд и многих-многих других. А вот серьезных современных толкований библейских текстов отечественных авторов в магазинах нет уже по другой причине — ввиду их практического отсутствия как таковых[3].

Зато потребности читателя в истолкованиях Евангелия удовлетворяются, помимо дореволюционных переизданий очень

[3] Так, И.А. Левинская, создавшая современное тщательнейшее историко-филологическое введение в книгу Деяний апостолов, в предисловии к своему исследованию, которое она осуществляла в библиотеках Кембриджа, перечисляя те современные комментарии, которыми она пользовалась, вынуждена была признать, что «комментариев на русском языке среди них не было — и не потому, что мой родной язык в силу различных обстоятельств, к сожалению, мало изучается на Западе — литература на русском языке в крупных западных библиотеках доступна, — а потому, что современных комментариев, учитывающих достижения современной науки, практически не существует» [Левинская, 1999, с. 7].

хороших для своего времени работ А. Лопухина, П. Юнгерова и Б. Гладкова, старинными комментариями авторитетного у нас блаж. Феофилакта Болгарского (†1107), которые доступны не только в православных магазинах крупных городов, но и в приходах самых отдаленных. В целом Феофилакт был ближе к антиохийцам (более всего к Иоанну Златоусту с его контекстно-моралистической экзегезой), и его толкования на апостольские послания представляют большую ценность. Однако его экзегетические вкусы в отношении толкований Евангелий очевидным образом раздваивались. Толкования Матфея (да и Марка) удивляют своей нарочитой аскетичностью, и даже богатейшая по своим духовным реалиям притча о званых и избранных не дала ему повода выйти за границы обычной глоссы. Зато в толкованиях Луки (и Иоанна) он себя в аллегоризме ничем не ограничивал и при этом нередко приводил на сочувственный суд читателя упражнения и своих предшественников[4].

Так, в разъяснении притчи о добром самарянине священник и левит — это, оказывается, Закон и Пророки, которые не смогли помочь израненному роду человеческому (вопреки евангелисту, у которого они не захотели этого сделать и который имел в виду явно не Танах, а тех, кто его «приватизировал»), масло и вино, возлитые самарянином на искалеченного путешественника — это, соответственно, жизнь по человечеству и по Божеству Иисуса Христа; гостиница, само собой, — Церковь, всех приемлющая; а вот такое совершенно функциональное в притче лицо, как хозяин гостиницы, есть и апостол, и учитель, и пастырь; ну уж а два динария — это, конечно, два Завета[5]. А что бы значило печальное обещание Иисуса о том, что в последние времена даже самые близкие восстанут друг на друга — родители и дети, свекрови и невестки

[4] Есть основания предполагать, что здесь он отчасти следует старинной патристической схеме, в соответствии с которой «трилогия Соломона» (Притчи — Экклезиаст — Песнь песней) соответствует трем основным философским дисциплинам, преподававшимся у платоников (этика–физика–эпоптика), которая впоследствии по-разному переносилась и на Евангелия, вплоть до прп. Максима Исповедника Подробнее см: [Михайлов, 2010, с. 10–15].

[5] Феофилакт Болгарский, 2008, т. 2, с. 158–160.

(12: 51–53)? То, оказывается, что под матерью и свекровью следует понимать мысль, а под дочерью и невесткой — чувство, которые восстают нередко друг против друга в принятии истины Христовой (чувство, например, благочестиво верит в чудо и противится «языческим доказательствам» от разума)[6]. В притче о смоковнице в винограднике, хозяин которого три года напрасно приходил за плодами (Лк 13: 6–9), Феофилакт безошибочно обнаруживает указание на три закона — естественный, Моисеев и Христов, а в следующем за притчей эпизоде с исцелением женщины, восемнадцать лет неспособной разогнуться (Лк 13: 10–17), — указание на нерадивость в исполнении заповедей (которых десять) и слабость веры в будущий век (который есть «день осмой»)[7]. Но кульминацию аллегорического метода в действии я бы, однако, усмотрел в том сегменте Феофилактова истолкования великой притчи о блудном сыне, где жалоба трудолюбивого сына на то, что отец ни разу не дал ему с товарищами полакомиться и козленком, трактуется как сетование на то, что отец не предал ему оскорбляющего его грешника, как и Илие Бог не сразу предал Ахава на заклание, дабы тот порадовался его кровушке «с друзьями его пророками»(!)[8]. В сравнении с таким роскошным «духовным прочтением» кажется уже вполне обыденным истолкование печеной рыбы (которую воскресший Иисус предложил апостолам дать Ему, чтобы они убедились в Его человеческой природе), в качестве деятельной аскетической жизни, которая истребляет в нас «влажность и тучность» на «пустыннических и молчальнических углях»[9].

За исключением «каннибалистического прочтения» фрустрации трудолюбивого брата из притчи о блудном сыне Феофилакт совершенно традиционен. Трактовка едва ли не любых двух объектов библейского нарратива как иносказаний о двух природах Христовых или о двух Заветах — никак не менее общее место

---

[6] Феофилакт Болгарский, 2008, с. 216. Здесь, отмечу, типичный случай того, как тайны Откровения разжижаются до благочестивой тривиальности. Но нельзя не видеть тут и элементов гносеомахии.

[7] Там же, с. 223, 226.

[8] Там же, с. 269.

[9] Там же, с. 427.

для сознания, видящего решительно во всем одни благочестивые символы, равно как и три года для того же сознания также никак не могут быть просто годами, да и разложение 18 лет на нумерологические составляющие также находится в русле той же «народной этимологии» в экзегезе. Но вполне в духе экзегезы еще Филона Александрийского (15/10 годы до н. э. — после 41 года н. э.) и «вычитывание» из невестки и свекрови чувства и мысли. Истолковательная философия здесь вполне прозрачная: Слово Божье не может (да и права не имеет) сообщать ни о чем в простоте, а потому родители и дети не могут быть ни в коем случае просто родителями и детьми, годы — годами, гостиница — гостиницей, а рыба — рыбой[10]. Но у Феофилакта было еще очень одно важное сходство с многочисленными «предками» по «филоновской родословной» — нечто вроде «закона ста процентов». Чем больше истолкователь вчитывает аллегорий в самые простые объекты, тем меньше желания у него трудиться над реально сложными проблемами. Так и Феофилакт, измышляя контринтуитивные иносказания для рыб, невесток и матери с умершим сыном, даже не задумывался над тем, что действительно должно было бы вызвать экзегетические усилия — над тем, как согласовать, что в истолковываемом им тексте Лука датирует Вознесение по видимости днем Воскресения, а в «Деяниях апостолов» — завершением сорокадневного периода[11]. Читатель, да и проповедник имеет полное право быть здесь в серьезном недоумении, а получает вместо этого духовное истолкование печеных рыб[12].

---

[10] В конечном счете эта филоновская установка восходит еще к пифагорейским принципам, в соответствии с которыми «"символы" (или "акусмы") понимались как имеющие скрытый смысл высказывания Учителя и истолковывались этически», а потому и для Филона все без исключения высказывания Моисея были «символами» [Матусова, 2008, с. 772].

[11] На это обратил внимание еще проницательный оппонент неразумных аллегористов Евсевий Эмесский (ок. 300 — 360), близкий антиохийцам и отмеченный блаж. Иеронимом не только за всем известную образованность, но и за стремление следовать в толкованиях историческим фактам. См.: [Simonetti, 1994, p. 104–105].

[12] Мне здесь трудно избавиться от самых что ни на есть секулярных ассоциаций, вспоминая, например, как Татьяна Толстая где-то

§ 2. Практика и теория экзегетического платонизма

Истолкования-«вчитывания» иносказательных шифров в то, что никак в них не нуждается, преследуют целью углубить недостаточно, так сказать, глубокий библейский текст и проходят красной нитью по библейской экзегезе предшественников Феофилакта на Востоке и Западе, но ввиду того, что этот способ обращения с текстами Писания восходит к прямым христианским последователям и землякам Филона, я позволил себе в другом месте назвать данное явление «александризмом». «Вчитывания» этого рода удобнее расположить в обратной хронологической последовательности, ограничиваясь очень немногими примерами из очень многих.

Так, Григория Великого александризм привел и к такому абсурду, как истолкование *тельцов* в притче о званых и избранных: *Вот, я приготовил обед мой, тельцы и что откормлено, заколото, и всё готово* (Мф 22: 2) в качестве... «отцов Ветхого и Нового Заветов»[13]. Бл. Иероним, даже учитывавший уже критику произвольностей аллегоризма[14] и во многих случаях следовавший историческому толкованию, в других случаях свободно предавался александрийским играм с этимологиями и числовой символикой. Например, Иона, бежавший от повеления Божьего в Фарсис (название которого толкуется по народной этимологии как «вода» — поскольку пророк собрался в плавание — а не как город в местности, населенной потомками Ионавана), трактовался им как прообраз Христа не только в хорошо известном евангельском смысле (Мф 12: 40), но и в разжиженном: Христос также сошел с неба в житейское море этого мира, а высадка пророка в Иоппии означала, что Он пришел перевести иудеев (а вовсе не ниневийцев!) через «морские вол-

---

отмечала, что популярный малоформатный журнал *Man's Health* годится для каждого читателя-мужчины, кроме как для того, у кого есть реальные проблемы со здоровьем, — тут «любимый журнал» его безоговорочно предает, оставив без единого полезного совета.

[13] Цит. по: [Библейские комментарии, 2007, с. 180].

[14] Hierom. Ep. LIII. 7.

ны» Своих страданий и смерти[15]. Еще более, по свидетельству исследователей, неоправданным аллегоризмом пропитаны его комментарии к Книге Бытия, а также Захарии и Осии[16]. У Кирилла Александрийского два динария, которые добрый самарянин дал «гостиннику» на уход за искалеченным иудеем (Лк 10: 35) означали Ветхий и Новый Завет (их же два!), а пять ячменных хлебов и две рыбки, которыми Иисус накормил толпу (Ин 6: 9) — соответственно... Моисеево Пятикнижие и евангельское с апостольским учения[17]. Хотя Дидим Слепец (†398) отчасти критически относился к методу Оригена (о нем ниже), Сарра и у него «обозначала» совершенную добродетель, а Агарь — нечто вроде «подготовительного тренинга» для ее достижения, а его влияние как раз и отразилось в толкованиях некоторых пророков у Иеронима[18].

Современник же Дидима свт. Григорий Нисский (†394) демонстрирует представление о фактическом отсутствии в Писании чего-то «неподразумеваемого». «Жизнь Моисея Законодателя» можно рассматривать в качестве христианской реплики на одноименное сочинение Филона, трактовавшего историю Моисея как иносказание восхождения души к Богу. Не было недостатка и в прямых «филонизмах»: под бесплодной дочерью фараона, усыновившей законодателя, советовалось подразумевать... светскую мудрость, а питание Моисея наемной кормилицей трактовалось «тропологически» — как необходимость во время изучения светских наук не отлучаться от млека Церкви; ссора между двумя евреями, в которую вмешался Моисей, «аллегоризирует» будущие восстания ересей между верными и т.д. Однако

---

[15] Simonetti, 1994, p. 101.

[16] Так, новейший исследователь наследия Иеронима А.Р. Фокин отмечает в его толковании на Книгу Бытия наличие «подчас надуманных этимологий и чрезмерно аллегорических толкований», а в связи с толкованиями Захарии, Осии и Иоиля (написанными по просьбе и под влиянием Дидима Слепца) замечает, что они «выглядят достаточно туманно и обезображены излишним аллегоризмом» [Фокин, 2010, с. 73, 79].

[17] Simonetti, 1994, p. 82–83.

[18] Ibid., p. 79.

истолковательная часть этого сочинения написана преимущественно в духе прообразовательной типологии, вполне соответствующей нормативной христианской интерпретации Ветхого Завета, хотя и перегруженной «экзегетическим трудолюбием», и ему предшествует часть, в которой пересказывается «эмпирическая история» библейских событий. А вот в «Истинном истолковании Песни песней» ситуация другая: в библейской книге любви отрицается какой-либо буквальный смысл, и вся она трактуется как чистая констелляция аллегорий, к раскрытию которой Григорий имеет безошибочный ключ: недаром в прологе к толкованию он прямо позиционирует себя как преемника Оригена, полемизирует с антиохийцами и допускает буквальный смысл Писаний только в тех случаях, если он полезен для души, заботясь таким образом о неразумном читателе не менее, чем о грудном младенце. Ограничимся лишь истолкованием вполне естественных для влюбленного восторженных восточных комплиментов по адресу женских совершенств возлюбленной в главе 4.

В глазах твоих голубиных под кудрями твоими (Песн 4: 1) содержится, оказывается, намек... на прозорливых и ответственных руководителей народа, прежде всего на епископов, а вполне естественно подразумеваемое двойное количество очей — на человека видимого и человека «умопредставляемого», тогда как нахождение глаз под волосами — намек на невидимые людям, но явные для одного Бога добрые дела. В том же самом стихе *волосы твои — как стадо коз, сходящих с горы Галаадской,* вызывают у Григория никак не меньше самых благочестивых ассоциаций: и с аскетическим бесстрастием (поскольку волосы лишены ощущений!), и с язычниками-иноплеменниками (символизируемыми якобы названной горой), которые превратились в *овец* из *козлов*, но, последовав за Пастырем, стали (как прообразуемые волосами) целомудренным (вследствие всё того же «бесстрастия волос») украшением Церкви, и даже с пророком Илией, «любомудрствовавшим на горе Галаад» и покрывшимся густыми волосами в соответствии со своими добродетелями, за которым эти новообращенные из козлов овцы последовали всем «стадом». Никак не меньше глубинных смыслов зашифровано для Григория и в таком ближневосточном комплименте, как:

зубы твои — как стадо выстриженных овец, выходящих из купальни, из которых у каждой пара ягнят... (Песн 4: 2). Прежде всего, от него не укрывается, почему хвала зубам предшествует хвале устам возлюбленной (Песн 4: 3): в науках лучший порядок — вначале учиться, а потом уже говорить, а зубы подразумевают тех наставников, которые разжевывают духовную пищу для учащихся (снова намек на епископство). Но и описание зубов как таковых содержит в себе много дивного. Если понимать текст «телесно», — уточняет ученик Оригена, — то окажется много непонятного, прежде всего связь между густым руном волос (ср. предыдущий стих) и «выстриженностью» зубов. Но тут снова вступает в свои законные права allegoria spititualis: пара ягнят намекает на... Ветхий и Новый Завет (как намекало бы, отметим, по этой последовательной экзегетической логике и любое указание на цифру «2» в любом библейском тексте).

Тут бы следовало переходить уже и к «выстриженности», но Григорий снова возвращается к дорогой для него экклезиогической аллегорезе, уже прямо указывая, что зубы возлюбленной Соломона суть... священнослужители, разжевывающие для паствы догматы. Выстриженность же овец, выходящих из купели, указует наконец на то, что священнослужители должны быть избавлены от всякой тяготы земных попечений и омыты в купели совести от всякой скверны плоти и духа, а также приносят всегда «двойной приплод» (на это указывает пара ягнят) в виде бесстрастия в душе и благоприличия в телесной жизни. Далее, *как лента алая губы твои, и уста твои любезны* (Песн 4: 3) суть указания на «червленость» крови Христовой, а также на веру (которая почему-то должна быть именно алого цвета!) и на любовь (которая по той же логике больше всего должна походить на ленту!). Григорий специально останавливается на том, что Церковь есть *тело Христово*, утверждая, что потому и в теле человека нет такого органа, который не символизировал бы и какого-нибудь церковного служения, а потому и ланиты вместе с шеей возлюбленной получают безоговорочную аллегорическую интерпретацию. Но Соломон (или другой библейский автор) был бы все-таки сражен наповал, узнав, что его эротический комплимент *два сосца твои — как двойни молодой серны,*

пасущиеся между лилиями (Песн 4: 5) означают... того, кто, подобно Павлу, сделается «сосцом для младенцев», «млекопитателем новорожденных в церкви», притом с учетом различения внешнего и внутреннего человека[19].

Дальнейшее изложение истолковательного метода Григория в его программном экзегетическом сочинении никак не уложилось бы в рациональный объем этого доклада. Но оно было бы и вполне избыточным. Толкователь песни Соломоновой ведь уже давно достиг своей цели, освободив текст от всего «неполезного» и сделав из гимна любви (имеющего, конечно, и духовное измерение) монотоннейшее пособие по экклезиологии[20]. При этом нельзя говорить и о чем-то отдаленно напоминающем чувство историзма: царь Соломон, в ви́дении Григория, мыслил так, как апостол Павел, а то, что Церковь есть Тело Христово, постоянно преподносилось его умному ви́дению. Но у Оригена учился экзегезе даже его непримиримый посмертный оппонент Мефодий Олимпийский († 312). Например, когда устрашающая евангельская притча о пяти девах мудрых и пяти неразумных (Мф 25: 1–23) была им низведена до тривиальности иносказания о пяти очищенных и пяти неочищенных внешних чувствах[21].

Примеры такого рода «анекдотов» (употребляю это слово в старинном смысле казусов) у самого Оригена могли бы составить материал отдельной «диссертации», таковых и было написано немало[22], да и у св. Ипполита Римского (ок. 170 — 235), формально к александрийской школе не принадлежавшего (не забудем, что мы говорим об «александризме» как культурном

---

[19] Greg. Nys. In Cant. 7. См. новейшую греческо-английскую билингву текста: [Gregory of Nyssa, 2012, p. 228–255].

[20] Это тем более впечатляет в связи с тем обстоятельством, что Григорий, в отличие от всех вышеперечисленных экзегетов, был женат, а потому мог достоверно знать, что женские глаза, зубы, волосы и прочие части имеют смысл не только аллегорический.

[21] Simonetti, 1994, p. 50.

[22] Сошлюсь только на очень содержательную монографию: [Нестерова, 2006, с. 167–168].

явлении, а не о географическом), их бы хватило на очень объемную статью[23].

Но задача не в том, чтобы коллекционировать эти «казусы» и здесь, а в том, чтобы осмыслить, чем объясняются такого рода системные сбои у последователей Оригена, современников и у него самого. Аллегорические толкования сакральных текстов никаким образом не составляют приватное достояние ни античной экзегетической культуры, на которую опирался и он, и его учитель Климент, и его вдохновитель Филон, и предшественник самого Филона Аристобул (сер. II века до н. э.), ни даже шире — средиземноморской, о чем свидетельствуют хотя бы древнейшие памятники брахманистской традиции[24]. И это вполне понятно и оправданно, поскольку для религиозного чувства человечества (sensus divinitatis) всегда было очевидно, что смысловое пространство определенных текстов должно быть многомерно, а мир устроен вертикально. На эту, несомненно, истинную интуицию у «александристов» наложилась пусть и не «академическая», но, несомненно, живая рецепция платоновской философии, согласно которой земные вещи суть отражения небесных эйдосов, вследствие чего и реалии священных текстов необходимо должны онтологически удваиваться. На этот экзегетический платонизм у александрийцев (начиная с Филона) накладывается третий интенциональный слой — апологетический, соответствующий потребности иносказательно интерпретировать те пассажи библейских текстов (ветхозаветных), буквальное понимание которых могло бы серьезно поколебать веру в богодухновенность всего библейского текстового корпуса[25]. Но у Оригена можно выявить и четвертую страту,

---

[23] Там же, с. 135–136.

[24] Состязания в искусной аллегоризации сюжетов и персонажей ведийских гимнов, которые велись между учеными жрецами, возможно, уже в самом начале первой половины I тыс. до н. э. (если не раньше) и, вероятно, должны были не только украшать ведийский ритуал, но и делать его более «эффективным», имели специальное обозначение *брахмодья*.

[25] Что, например, означало по Клименту, непосредственному учителю Оригена, библейское повествование о том, что Сарра, будучи до старости бесплодной, велела Аврааму сожительствовать

обнаруживающую несомненное родство с валентинианским гностицизмом (пусть александрийские христиане и полемизировали с ним), также пришедшим из Александрии, который, как хорошо известно, четко делил людей на три категории.

Итоговая схема получилась прозрачная и просто красивая. Ее можно было бы записать даже в виде силлогизма: (1) человек «состоит» из тела, души и духа — (2) все люди также должны делиться на тех, у кого преобладает первое, второе или третье начало — (3) следовательно, смыслы всех священных текстов, обращенные к «трехсоставному» человеку, также должны быть в соответствии с этим «трехсоставными» — буквальными, моральными и духовными. Видимо, вследствие гладкости данной схемы Оригена не смутила такая нестыковка, что человек, как и он признавал, создан по образу и подобию Бога, а Его Слово, получается, наоборот, — по образу и подобию человеческому. Задача экзегета и состоит прежде всего в том, чтобы в *каждом* библейском тексте выявлять эти «три состава» и устанавливать, какая «составляющая» предназначена для какого из их реципиентов — простые люди могут научаться «телесным смыслом» Писания, те, кто повыше, — «душевным», самые высшие — «духовным»[26]. Для обоснования этой вертикали

со своей служанкой Агарью (Быт 11: 30, 16: 1–16)? Оказывается, что философия (ее-то и символизирует как ни в чем не бывало Сарра), не может сама приносить плодов добродетели вере (ее символизирует Авраам), если вера не войдет предварительно в связь с мирской наукой (а это-то и есть Агарь) — Clem. Strom. I.3.30. И никто, конечно, кроме того, кому надо было надевать фиговый листочек на древнейшие нравы, не распознал бы, как Ориген, что в очень проблематичной для цивилизации истории Лота с его дочерьми (Быт 20: 30–37) Лот «иносказует» сам разум (особенно после сильнейшего подпития!), его трагически погибшая жена — плоть (хотя какая уж тут особенная «плоть» у той, что стала соляным столпом?!), а дочери — пороки тщеславия и гордыни (хотя какое уж тут тщеславие в попытке любыми способами продолжить род, спасая его от катастрофы?!) — Orig. In Gen. Hom. V.5.

[26] Orig. De princ. IV.2.4; IV.11. Удивления достойно, каким образом Ориген, а за ним и его последователи на Востоке и Западе скрупулезно

Ориген использовал и органические аналогии: буква Писания подобна горькой оболочке ореха (которой питаются иудеи, а христиане, вполне в духе александрийских гностиков, могут ее и отбросить), моральный смысл — скорлупе (нужной для начального совершенства христиан, но «факультативной» — снова как у гностиков — для более «продвинувшихся»), духовный — сладкому ядру, соответствующему «тайнам» учения[27]. При этом если *все* библейские реалии поддаются иносказательному прочтению «истинного гностика», то буквальному — *не все*[28](именно это и санкционировало сплошную аллегоризацию «Песни песней», которую мы наблюдали у Григория Нисского[29]). Разумеется, это только общая схема, так как Ориген был одинаково великой и противоречивой фигурой, а потому и его

вычитывали эту триаду смыслов из вполне житейского: *Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении, чтобы научить тебя точным словам истины, дабы ты мог передавать слова истины посылающим тебя* (Притч. 22: 20–21). Ср. De princ. IV.2.9 и Orig. In Io. X.18.110. По наблюдению составителя краткой, но очень обстоятельной антологии патристических герменевтических текстов М. Фидровича, Ориген, однако, все-таки еще нечетко различал душевный и духовный смыслы Писаний, что придает его ви́дению «восхождения по смыслам» больший динамизм (чем его последователям) [Fiedrowicz, 1998, S. 45, 53]. Такой авторитетный историк патристической экзегезы, как Ч. Канненгиссер, видимо, оправдывая Оригена, также обращает внимание на то, что только в первом герменевтическом пассаже трактата «О началах» отстаивалась трехуровневая схема, а в других «параграфах» и в других экзегетических сочинениях речь идет о буквальном и «более глубоком» смысле [Kannengiesser, 2004, p. 546]. В том, что это позиция — сознательно апологетическая, убеждают хотя бы приводимые ниже «органические сравнения» не из трактата «О началах».

[27] Orig. In Num. Hom. IX.7.3–4. Это сравнение представляется едва ли не списанным с одной из органических презентаций образа философии у стоиков, где логика — скорлупа, белок — этика, желток — физика — Diog. Laert. VII.40.

[28] Orig. De Princ. IV.2.5.

[29] Правда, в толковании Песни песней он пошел дальше своего учителя, так как Ориген там все-таки допускал отношения и обычной невесты с обычным женихом [Simonetti, 1994, p. 44].

экзегеза оказалась в резком противоречии с его жизнью[30], да и сама по себе содержала весьма разнородные нити. Но вышеописанная герменевтическая схема оказалась, вследствие своей «ясности и отчетливости», а отчасти и высокомерия, в высшей степени конкурентоспособной, и фактически после него только модифицировалась и надстраивалась.

Основная «перестройка», как хорошо известно, была связана с деятельностью западных последователей оригеновской герменевтики. Суть ее в том, что они постепенно освободили иерархию платоновских по происхождению смысловых эйдосов от гностических антропологических приращений, разделили духовный смысл на два и создали последовательную и более теологическую матрицу смыслового восхождения через historia, allegoria, tropologia и anagogia, завершив ее таким образом эсхатологией. Первый ярус был в значительной мере реабилитирован тем же Иеронимом († 420), который в одном из писем только уточняет оригеновскую иерархию, говоря об «историческом», «тропологическом» (образно-моральном) и «мистическом» смыслах[31], то он же под влиянием антиоригеновских соборов и антиохийской критики решительно отрицает александристский тезис о том, что *все* библейские пассажи имеют иносказательные смыслы. Впервые, однако, четырехъярусная схема была обозначена у преп. Иоанна Кассиана († 435), который уже четко делит всё «созерцание» Писания на «историческое истолкование» и «духовное разумение», а второе — на тропологию, аллегорию и анагогию, предложив знаменитое толкование слова «Иерусалим» как 1) исторического города иудеев, 2) образа горнего мира, 3) Церкви и 4) душ, достигших богосозерцания[32]. Обычно окончательное «закрепление четырех смыслов» связы-

[30] Речь идет о его самооскоплении вследствие самого буквального прочтения текста: *есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного* (Мф 19: 12).

[31] Ier. Ep. CXX.12. При этом он ссылается, вслед за Оригеном и без малейшего обоснования, на тот же библейский пассаж о «троякой записи слов» (Притч 22: 20–21). Ему же он следует и в антропологическом обосновании трех смысловых ярусов.

[32] Ioan. Cass. Conlat. XIV.8.

вают с Григорием Великим (†604), который предлагал считать, что в различных случаях следует искать различные смыслы, но иногда и все три иносказательные[33]. Анри де Любак, однако, убеждает в том, что процесс «окончательного закрепления» был менее плавным. Беда Достопочтенный (672/673–735), Рабан Мавр (ок. 776/784 — 856), Пруденций из Труа (†861) решительно последовали за Кассианом и Григорием, но Исидор Севильский (560/570–636) ссылается в своей энциклопедии и на три смысла наряду с четырьмя и даже Гуго Сен-Викторский (1096–1141) с учениками писали о трех (historia, allegoria, tropologia)[34].

Окончательная победа была одержана «четырьмя смыслами» в золотой век схоластики. Они разрабатывались ведущими авторитетами, из которых стоит упомянуть хотя бы только Александра Гэльского, Альберта Великого, Фому Аквинского, Бонавентуру, Роджера Бэкона. Учебный процесс требовал удобных моделей типа «четырех Иерусалимов», которые должны были усваиваться бакалаврами и магистрами. И скорее всего, именно для студентов томист Августин Датский (†1282) составил свой знаменитый стишок, согласно которому «буквальный смысл свидетельствует о событиях, аллегорический — о том, во что надо верить, моральный — о том, как надо действовать, анагогический — о том, к чему надо стремиться»[35], но который лишь воспроизводил классификацию Рабана Мавра[36]. Пример же с Иерусалимом стал парадигмальным и для наставника, и для проповедника. Первый же иезуитский кардинал Франциск из Толедо (1532–1596),

---

[33] Greg. Magn. Moral Ep. Ad Leonardum IV.

[34] Lubac, 1959, p. 139–146.

[35] *Littera gesta docet, quid credis allegoria,*
Q uid agis moralis, quo tendis anagogia.

[36] Помимо этого, согласно Рабану, история, аллегория, тропология и анагогия суть строительные функции, из которых первая закладывает фундамент, вторая возводит стены, четвертая кладет кровлю, а третья украшает его. См.: [Шишков, 2003, с. 22]. Разумеется, в эпоху возведения средневековых соборов этот стиль «презентации» был гораздо убедительнее, чем оригеновские природные аналогии (см. выше).

живший в эпоху уже самой решительной критики четырехступенчатой схемы библейских смыслов со стороны протестантов, стоял на том, что она должна быть принята без рассуждений, de fide, и учил, что любое упоминание святого града означает и город иудеев, и Церковь на земле, и добродетельного христианина, и Церковь небесную. Так, послетридентский католицизм ответил на Лютерово дезавуирование герменевтического оригенизма решительным: «Назад к Кассиану!»

Такова была магистральная дорога, вымощенная посредством канонизации «обязательных смыслов» Писания. Но на Востоке и Западе использовались и дополнительные ресурсы, восходящие всё к тем же Клименту и Филону, такие, например, как активнейшее обращение к этимологизации (нередко на основании простого фонетического сходства слов) собственных и нарицательных имен, а также топонимов или не менее активная символизация любых чисел (см. выше). Разница состояла в том, что Запад работал в режиме университетской дисциплины, не останавливаясь ни перед какими контринтуивными применениями общих правил к любым частным случаям.

При всех своих измышлениях в прочитывании двух Евангелий, Феофилакт Болгарский, с которого мы начали обсуждение этой темы, ни за что бы не решился «вчитывать» теологические смыслы в языческую поэзию. А вот на Западе на это не только решились, но над этим и самым педантическим образом работали. В средневековье оказалась популярной идея триединства теологии, философии и языческой поэзии — как трех путей, ведущих в один и тот же «Рим» (точнее, «Иерусалим»). Отсюда и единый способ истолкования и poeticae fabulae, и sacrae historiae, обеспечивавший непрестанные обнаружения в поэтической букве глубинных смыслов (sensus subtiliter)[37]. Так сложилась целая система христианской интерпретации Вергилия, строившаяся на четырех смыслах и применявшаяся еще больше к Овидию. На его «Метаморфозы» Алан Лилльский (ок. 1120/1130 — 1202/1203) написал большую проповедь

[37] См.: [Krewitt, 1978, S. 285].

(в буквальном смысле) — как писали на любую библейскую книгу. Арнульф Орлеанский примерно в 1175 году сопровождает каждую главку «Метаморфоз» экстрактами «исторического», «морального» и «аллегорического» смыслов, которые настолько далеко отстояли от комментируемого текста (чем не постструктуралистская концепция смерти автора?!), что широко распространялись в рукописях и без него, а в XIV веке францисканцы и бенедиктинцы составляют «Овидия морализованного», где осуществляется подробнейшая христианская реконструкция текстов поэта с бесчисленными библейскими цитатами (чем не постструктуралистская интерпретация текста как потока цитат?!). Результаты этой «блистательной экзегезы» не отличались разнообразием: и Феб обозначал как Христа, так и Велиара, и Юпитер — Христа и Св. Духа наряду с «хищными князьями» и тем же Велиаром; Боговоплощение и Страсти Христовы обнаруживались у Овидия просто на каждом шагу, а простенькая история несчастных любовников Пирама и Фисбы также оказалась иллюстрацией христианских догматов и мариологии[38]. Есть основание предполагать, что начиная с XV века такого рода истолкование Овидия вообще стало каноническим оселком для демонстрации различий четырех «библейских смыслов». Но отметим, что и оно имело глубочайшие александристские корни[39].

---

[38] Krewitt, 1978. S. 289.

[39] Библия в широком религиозном универсуме Климента была Откровением лишь для евреев, тогда как щедрый Бог дал Откровение и язычникам — уже не через закон, а через философию, да и вообще высокую поэзию. А потому что же ему могло помешать «вчитывать» прообразы Нового Завета в писания древних эллинов по образцу ветхозаветной типологии? Педантичный александрийский схоларх и находил везде всё, что ему было нужно, без труда и быстро: в «медотекущей речи» у Гомера указание на действие Слова Божьего, у Гомера, Орфея и Ксенократа — указание на Отца и Сына, у Пиндара — на одного Спасителя, у Еврипида — на Него же через возлияние Зевсу в Аиде, у Платона — на всю Св. Троицу, а также на «осьмой день»: Clem. Paed. I.6.11.89.1; Strom. V.116.1–3; V.137.1; V.106.2.

§ 3. Одна из альтернатив

Эта кульминационная экзегетическая безвкусица с длиннейшей родословной никак не противоречит тому, что практическая реализация «теории четырех смыслов» полностью соответствует критерию научности. И это тоже актуально в применении к отечественному контексту, с которого мы начали. Хочется того или не хочется тому «сегменту» современного российского общества, который отвечает за институт нáуки, «четырехсмысловая» библейская герменевтика, полностью ответственная и за эсхатологизацию «Метаморфоз» Овидия, была последовательнейшей теоретической программой, обеспечивавшей raison d'être бесчисленных конкретных экзегетических упражнений. У нее была четкая аксиоматика, основанная на платонизирующей эйдетическо-семантической иерархии космоса, универсальная схематика и подробно расписанные правила применения герменевтических универсалий к любому частному истолковательному казусу. Претензии к ней с точки зрения формальной, так сказать, научности могут быть оправданы только при ограничении самой научности критериями экспериментального естествознания, но само это ограничение никак не может быть оправданным (поскольку данные критерии окажутся малоприменимы и к теоретической математике, и к научной космологии).

Применения герменевтической теории к экзегетической практике также носили преимущественно научно-самоцельный характер, и речь идет не только об авторах средневековых сумм и последовавших лексиконов, но и об авторах патристических, так как не только Ориген, но и его последователи (самым старательным из которых был Григорий Нисский[40]) получали в значительной мере чисто интеллектуальное удовлетворение от приложения «метаязыка» истолковательной схематики

[40] Никак нельзя не отметить тех двойных стандартов в истории церкви, вследствие которых Григорию прощалось всё, что никогда не забывалось Оригену. Разумеется, как и в случае с Оригеном, экзегетическое наследие свт. Григория Нисского александризмом не исчерпывается.

к «языку-объекту» библейских текстов, как бы они ни оправдывали его дидактическими и догматическими соображениями.

Неудивительно, что, как то и подобает настоящей, «эффективной» науке, «четырехсмысловая герменевтика» открывала в дисциплинированном католическом мире, как мы видели, и множество «рабочих мест» для преподавателей, компиляторов и теологов-проповедников. Это и понятно, так как на самом деле эта герменевтика была не столь эзотерична, сколь «демократична»: любой старательный студент мог написать комментарий на ту же Песнь песней такого рода, который мы подробно цитировали. Но и сама философия, заложенная в идеологию эпохи научных революций Нового времени, во многом сродни интенциональности, обнаруживаемой в такого рода экзегетической деятельности: человек модерна призывался к полному овладению силами пассивной внешней природы, подобно тому как ученый средневековья давно приучился к неограниченному хозяйствованию с «виктимными телами» библейских текстов. И это вполне закономерно: в основе обоих явлений лежал в конечном счете глубинный *антропоцентризм*, истолковываемый в обоих случаях как служение Богу.

Эту параллель можно и продолжить. Подобно тому, как длительная эксплуатация природы привела в конце концов к экологическому кризису, так и значительно более длительное насилие над библейскими текстами во имя своеобразно понимавшейся духовности имело по крайней мере три весьма серьезных последствия для библейской экзегезы. Первое состояло в том, что принудительность иносказательных прочтений закономерно привела к симметричному «экстриму» в виде буквализма, эти прочтения исключающего, который нашел самое последовательное применение в протестантском фундаментализме[41], и тут мы имеем классический пример генерации одним из богословских дисбалансов противоположного (вроде того

[41] Достаточно вспомнить классический пример с буквальным толкованием дней творения как содержащих по 24 астрономических часа — при забвении того, что сами «дни» в нашем смысле появились только после четвертого «дня» — когда было сотворено солнце.

как Пелагий способствовал смещению Августина в детерминизм). Другое последствие я вижу в опосредованном и по времени весьма дистанционном культурно-историческом «обеспечении» того, что истолковательному фундаментализму как раз прямо противоположно (снова проходим гегелевскую диалектику!) — в бультмановской экзегезе в формате «демифологизации» библейских событий, которая фактически представляла собой последовательнейшее логическое развитие аллегоризма. Третье последствие видится в том, что в сегодняшней библеистике признаются любые методы экзегезы, кроме собственно теологических, и как бы католики иногда ни выражали свои «ностальгические настроения»[42], они не до конца понимают, что дело тут не только в секуляризации современного мира, но и в том, что́ внесло в нее свою лепту.

Лепта эта состояла прежде всего в доведении до «инфляции» библейских текстов и их реалий через прямолинейную их аллегоризацию, при которой, как мы могли убедиться, великое нередко принуждается к тому, чтобы символизировать ничтожное[43]. Поэтому можно понять тех православных библиологов, которые пытаются найти альтернативы аллегоризации, апелли-

---

[42] Об этом свидетельствует присутствие данной схемы в Католическом катехизисе 1992 года (§ 115–118), в том числе и с цитированием мнемонического стиха Августина Датского, и в артикуле «Буквальное значение и духовный смысл» (37) в совсем недавнем Апостольском обращении «Слово Божье» Бенедикта XVI, где данный стих трактуется как выражение духовного смыслового триединства в виде веры, морали и эсхатологической перспективы, а стоящая за ним программа духовной экзегезы Писания — как определенное балансирование доминирующего в настоящее время историко-критического метода [Апостольское обращение, 2011, с. 47–48].

[43] Вспомним хотя бы, как разжижались грандиозные эсхатологические реалии Евангелия от Луки у Феофилакта (ненависть матерей и дочерей друг к другу как конфликт ума и чувств) или у Мефодия Олимпийского (пять дев разумных и неразумных трактовались как состояния органов чувств) или «эсхатология о прошлом» Книги Бытия у Оригена (несчастнейшая жена Лота истолковывалась как ненавистная экзегету плоть — в ее противопоставлении уму) и т. д. (§ 1).

руя, например, к потенциалу термина theoría — «духовное созерцание» в его «антиохийском смысле»[44]. Однако к этому термину обращались далеко не только антиохийцы, но и сам учитель александрийцев Филон и близкий к Оригену (несмотря на все отречения) Иероним, да и у самих антиохийцев термин означал в его «каноническом смысле» преимущественно лишь типологический метод истолкования ветхозаветных реалий как прообразов новозаветных[45], и потому полноценную альтернативу александризму он обеспечить никак не мог. Другой момент заключается в том, что *theoría* означает «созерцание», а потому она недалеко отстоит от интенциональности экзегета, подбирающего «нужные смыслы» к библейским текстам и реалиям.

Поэтому последовательной альтернативой «научному александризму» в библейской герменевтике могло бы быть то направление, которое исходило бы из реального *теоцентризма* и рассматривало бы Слово Божье не как пассивное поле, которое «истинный гностик» может засевать любыми «обязательными» смысловыми семенами. Оно ведь само свидетельствует о том, что дело обстоит прямо противоположным образом. На это прямо указывает евангельская притча о сеятеле (Мк 4: 13–20, Мф 13: 18–23, Лк 8: 11–15), которая, по верному замечанию Ч. Крэнфилда, является «ключом к другим притчам»[46] и смысл которой в том, что скорее мы должны «засеваться» им, чем оно — нами, но также и то, что в Евангелиях императив «слушайте» употребляется во много раз чаще, чем «исследуйте». Вопрос о том, имеет ли богословие право игнорировать природу Слова Божьего, которое по другому своему самосвидетельству, *живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов и судит помышления и намерения сердечные* (Евр 4: 12), представляется риторическим.

---

[44] См., к примеру: [Брек, 2006, с. 272–283].

[45] Начиная с основателя направления Диодора Тарсийского, который в прологе к толкованию псалмов трактует образы Агари и Сарры как иносказания о Ветхом и Новом Заветах у Апостола Павла (Гал 4: 24) в качестве theoría. См.: [Fiedrowicz, 1998, S. 55].

[46] Крэнфилд, 2004, с. 40.

Равно как и то, что оно — как божественная энергия в самом что ни есть динамическом смысле — фонтанирует множеством смыслов, но «обязательными» никак не связывается. Истинное же постижение этих смыслов осуществляется не столько через созерцательный дискурс реципиента, сколько через акт иллюминации, исходящий от самой этой божественной энергии и подобной, скорее всего, молнии, что *исходит от востока и видна бывает даже до запада* (Мф 24: 27) человеческой души. А потому верно и то, что не только и даже не столько мы можем его комментировать, сколько оно — нас[47]. Именно так Слово Божье «истолковало» преподобных Антония Великого († 356) и Симеона Столпника († 459), один из которых ушел из мира после слушания евангельского чтения о богатом юноше, а другой — после чтения о заповедях блаженства, которые были обращены не только к человечеству в целом, но и, что значительно важнее, к ним лично. И именно действием «иллюминации» можно объяснить, например, видение прп. Пименом Великим († ок. 450) того, что в слове псалма *Причастник аз есмь всем боящимся Тебе* (Пс 118: 63) это говорит о Себе Третья Ипостась. Однако и обычный реципиент, не чуждый духовного слуха, может иногда обратить внимание на то, что читаемые в церкви зачала в их издревле сложившейся последовательности «комментируют» каким-то образом и его — как раз в том его состоянии, в каком они его «застают».

Однако для восприятия Слова Божьего требуются и определенные «диспозиции сознания» тех, к кому оно обращено, и здесь, если уж речь идет о поисках более адекватных философем, — а без них человеку европейской культуры несвойственно осмыслять свой опыт, в том числе и религиозный (не забудем, что философия как таковая может быть определена в одном из своих модусов и как теоретическая авторефлексия культуры). Эти философемы видятся мне в ряду тех, которые маркируют не столько *объекты,* передаваемые Словом Божьим, сколько опять-таки *субъекта* их рецепции. Одним из хороших

[47] Впервые автор этих строк услышал данную формулировку от своего покойного учителя — индолога В. С. Семенцова (1941–1986).

маркеров мне видится многозначное понятие Ahndung, в значении «пред-чувствие» как «ожидание», употреблявшееся в начале XIX столетия у разных немецких авторов, но в большей мере, чем у других, тематизированное у Якоба Фриза (1773–1843), который понимал под ним состояние, промежуточное между верой и знанием, соответствующее тому внутреннему чувству, посредством которого в нас осуществляются «необходимые убежденности»[48]. В применении к библейской герменевтике, которая всем вышесказанным не отрицается, но лишь освобождается от сущностно чуждого ей «платонизирующего сциентизма», наиболее реалистические «ожидания» могут быть связаны с теми акторами евангельских текстов, которые моделируют духовную жизнь и прежде всего образы молитвы. И в этой связи я бы предложил говорить об *орантологическом* смысле соответствующих текстов, который отчасти мог бы быть включен в тропологический смысловой слой (если, конечно, его изолировать от общей системной матрицы). И поразившая Иисуса смирением жена-хананеянка; и капернаумский сотник, поразившей Его своей верой; и жена кровоточивая, забравшая на миг Его силу своим прикосновением; и друзья паралитика, удивившие Его упорством любви; и апостолы, не имевшие возможности сами уловить ничего в свои мрежи, а затем еле удержавшиеся в лодке от множества рыб; и даже укоренный Им за маловерие апостол Петр, воззвавший из волн, по которым секунду назад шел как посуху, — всё это отнюдь не аллегории, а совершенно исторические лица в совершенно жизненных ситуациях, которым дано было стать одновременно и различными образами молитвы как

---

[48] Fries, 1968, S. 64. Это понятие играет важную роль во всей психологической антропологии Фриза в качестве такой способности души, как религиозно-эстетическая интуиция. Ему также соответствует «чувство истины» (Wahrheitsgefühl). Рецепция этой антропологии в феноменологии религии Р. Отто общеизвестна. См.: [Пылаев, 2011, с. 15–20]. Понятие Ahndung появляется и раньше — уже в первой редакции «Речей о религии» Ф. Шлейермахера (1799). Позже, в 1810-х годах, в виде Ahnden, то же понятие появляется у оппонента Шеллинга К.-А. Эшенмайера. Очевидны его связи и с понятием внутреннего «чувства» как недискурсивной убежденности (das Gefühl) у Фридриха Якоби.

модусами соединения человека с Богом, *ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф 4: 17). И эта их «орантологическая нагрузка», отчасти по крайней мере, ориентирует в понимании того, почему начальная христианская община выбрала для своего канона немногое из всего сотворенного Иисусом, для фиксации чего, по слову одного из Его ближайших учеников, *и самому миру не вместить бы написанных книг* (Ин 21: 24)[49].

[49] Нельзя не отметить, что дух этого типа истолкования присутствует в «насквозь тропологическом» Великом каноне прп. Андрея Критского († 740), для которого все библейские лица — образы и образцы богоугодной и богопротивной жизни.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Кажется, всё изложенное, оцененное и предложенное выше уже позволяет ответить на вопрос, заданный во введении к этой книге, — о том, что ее автор считает в меньшей и, соответственно, в большей степени перспективным для философской теологии как современного интеркультурного проекта. Но для этого надо уточнить, что́ следует понимать под перспективностью как таковой.

Можно понимать (и сейчас это так, как правило, и понимается) то, что конъюнктурно для той или иной среды вне зависимости от того, что философы иногда называют «внутренней ценностью». В этом смысле перспективное есть то, что прочно «стоит на стороне действительности», а не норма, которая выносится за скобки. Так, например, ввиду отмеченных с самого начала культурных паттернов для отечественной теологии «перспективным» будет дальнейшее продвижение в направлении историоцентризма[1] без риска и даже элементарного желания обратиться к актуальным проблемам и к теологической современности. Несомненно, перспективным в этом прагматическом смысле является и нынешнее увлечение некоторых аналитических теологов (которых становится всё больше) «по-современному» вписывать то, чем они занимаются, в бренд религиозного

---

[1] Конъюнктурным поэтому является стремление некоторых наших авторов продвигать так называемую историческую теологию, которая могла бы уже полностью растворить догматику (а желательно даже и апологетику с библеистикой) в патрологии и церковной истории.

плюрализма, при котором христианство мыслится уже далеко не как первое среди равных, а как лишь одно из множества совершенно равноценных мировоззрений. Я думаю, что избыточная в настоящее время эксплуатация христианских догматов уже очень скоро (при уходе со сцены «остаточных консерваторов») может быть с легкостью замещена чем-то вроде сравнительной теологии, в которую во имя политкорректности будет вписываться и практически любая а-теология, разумеется, при запрете на какие-либо сравнительные оценки «сравниваемого», и новейшая книга Ч. Талиаферро и Ч. Мейстера «Современная философская теология» (см. гл. 1, § 3) весьма симптоматична. Данный тренд совсем не нов, и генеалогия у него не самая доброкачественная[2], но главное в том, что в двуединстве теологии и философии в предприятии под названием «философская теология» первая составляющая редуцируется, поскольку теология есть лишь верхний ярус религиозного сознания, а такого религиозного сознания, которое считает, что «моя традиция» — лишь одна из многих равных, попросту не бывает, во всяком случае, среди того, что сейчас начали называть «религиями первого порядка»[3]. Разумеется, это лишь квазирелигиозная форма общей идеологии виктимной политкорректности, которая в ее целом не может не иметь летального исхода для зараженной этим вирусом цивилизации[4]. Поэтому под перспективностью мы будем

---

[2] Здесь припоминается прежде всего знаменитый теософский манифест Анни Безант «Братство религий» (1913), в котором доказывается, что все религии мира имеют один и тот же мировоззренческий каркас и различие состоит только в способах его вербализации. Впрочем, идея единства религий гораздо старше, и первые стадии этого «суперэкуменизма» обнаруживаются уже по крайней мере в эпоху просветительского деизма, на котором основывались и теологемы «вольных каменщиков».

[3] Некоторые авторы различают first-rate religions (традиционные, т. е. реальные религии) и second-rate religions («религии просвещенных людей»), типа «религии плюрализма» последователей Джона Хика.

[4] Современное либеральное христианство является единственной мировой религией, которое готово рассматривать себя как «лишь одну среди многих», подобно тому, как ЕС является единственным в мире

понимать все-таки то, что имеет «внутреннюю ценность» и будем смотреть не на вероятное будущее, но на актуальное настоящее. А для оценки перспективности тех или иных философско-теологических тем мы будем пользоваться тем же методом стратификации, который уже был широко задействован в этой книге.

Большую заслугу аналитической теологии можно увидеть в том, что она против своего желания самой своей практикой внесла и вносит самый значительный вклад в прояснение (для взгляда извне) границ возможностей религиозного разума. Она нагляднейшим образом демонстрирует, что и в XXI веке никак не в меньшей степени, чем в IV, попытки рационализировать два основоположных христианских догмата оказываются провальными. Она не оставляет никаких сомнений в том, что, предлагая какие-либо логические способы «одомашнивания» для рассудка откровения о Св. Троице, философы могут решать только свои «пиаровские задачи», но никак не задачу рационального уточнения «конституции» Того, Кем был создан сам человеческий разум. Почти любая попытка рационализации тринитарного догмата неизбежно приведет к тем или иным вариациям на темы либо тритеизма, либо субординатизма, либо модализма, как бы того ни хотели избежать авторы соответствующих объяснительных моделей. Используя общеизвестное, но совершенно правильное, по происхождению еще платоновское, сравнение, зрение разума не в большей мере может выдержать свет Св. Троицы, чем телесное зрение — фронтальный взгляд на солнце[5]. Однако и с Боговоплощением дело обстоит немногим лучше: пусть это будет похоже на взгляд на солнце искоса, нам не дано понять (как правильно заметил М. Рей), почему Бог должен был воплотиться именно в «одного иудея» (ни в кого другого), как Он мог это сделать и как возможно, чтобы одно

государственным образованием, которое делает себя добровольным отстойником для этносов, желающих жить целиком за счет «принимающей стороны», и считает фашистами и расистами тех, кто не уверен в правомерности этого.

[5] См.: Plat. Rep. 508c.

Лицо располагало всеми божественными и человеческими совершенствами, которые пронизывают, но не смешиваются друг с другом при отсутствии двух центров сознания. Здесь также все «иллюстративные пособия» (будь они богохульны или даже благочестивы) помогают мало, потому что описываемый ими «казус» совершенно уникален и никаких параллелей в эмпирическом мире не имеет. Разумеется, некоторые способы вербализации сверхразумного лучше других (всё поддается сравнению), а потому восточнохристианская идея перихорезиса, которая привлекла Стивена Дэвиса, позволяет избежать неуютного соседства и с тритеизмом, и с модализмом, а кенотическая христология, понимаемая аккуратно (не как редуцирование божественных атрибутов, а как умаление божественной славы) имеет явные преимущества в сравнении с «неаккуратными». Однако следует иметь в виду, что перспективным будет скорее указание на (если пользоваться метафорой Л. Витгенштейна) выходы из мухоловок, чем допущение, будто мы можем выносить здесь суждения *de re* с не меньшей смелостью, чем суждения *de dicto*.

Осознание религиозным разумом своих уже менее ограниченных возможностей должно и может сопровождать его при осмыслении двух других догматов. Догмат об Искуплении также, в своем исходном пункте — сама возможность Богочеловека возглавить человеческий род, приняв не только «частную» человеческую природу (как учили в свою пользу монофизиты[6]), но и «всеобщую», став Вторым Адамом, — говорит человеческому разуму: *Не прикасайся ко мне!* (ср. Ин 20: 17), и то же самое относится и к самому «механизму Искупления». Но с некоторых других сторон разум может к нему и «прикоснуться». Прежде всего в кумулятивном подходе к тому, что можно условно обозначить как мотивы Искупления. Ведь противоразумные теории сатисфакции и заместительного наказания не исчерпывают всех объяснительных возможностей. Патристическая концепция Christus Victor (изъятие рода человеческого

[6] Это учение было наиболее последовательно разработано александрийским философом и богословом Иоанном Филопоном (ок. 490 — 575).

из малообъяснимого, но всё же не до конца непонятного порабощения его «оппонентом Бога и человека») могла бы, кажется, быть дополнена и другой, пусть за ней и не стоят, насколько мне известно, какие-либо первостепенные имена. Искупление ведь может рассматриваться и в определенном «медицинском контексте»: Христос воспринял смертельную болезнь человеческого рода для того, чтобы этот род мог начать жизнь заново, освободившись от «медицинского приговора». Христос-Врач подразумевается в Евангелии в притче о милосердном самарянине (Лк 10: 25–37), однако на ее искупительный смысл здесь лишь делается намек, так как самарянину не пришлось умереть за раненого странника (как и Исааку — быть принесенным в жертву Авраамом). Через такого рода объяснительную модель может быть получен ответ и на традиционный вопрос, не поднимаемый в аналитической философской теологии, но, например, разделивший в свое время молинистов и янсенистов, — о том, могла ли быть принесена искупительная жертва за весь человеческий род или только за избранных. «Божественная медицина» может и обновить весь исходный «человеческий генофонд», но в собственном смысле она направлена только на тех, кто к этому реально стремится (как и для того, чтобы вылечиться, наличия одной лечебницы недостаточно, так как пациент должен и сам выполнять врачебные предписания)[7]. В учении о Воскресении Христовом за пределами разума и даже воображения остается сам его «механизм», но разуму по силам вписать его в некоторую стратификационную схему. Ее «подножье» составит грубое тело потомков Адама, «среднюю нишу» — тело Адама до грехопадения, высший ярус — тело Воскресшего. Все три тела являются человеческими, но с различной степенью обоженности: второе отлично от первого, так как было без *кожаных риз* (Быт 3: 21), а третье от второго, так как неизвестно, чтобы оно могло

[7] Уже на завершающей стадии работы над этой книгой мне довелось узнать, что в современных протестантских дискуссиях об Искуплении «медицинская теория» законно позиционирована наряду с тремя другими и что она представлена известным теологом Брюсом Рейхенбахом. См.: [Beilby & Eddy, 2006, p. 117–156].

проходить *дверем затворенным* (Ин 20: 19). Но здесь есть возможности для размышления, которые, скорее всего, должны в значительной мере опираться на мнения патристические.

Перспективно и рассмотрение проблемы зла, хотя и здесь никак нельзя забывать об «ограниченных возможностях». Тут также применим кумулятивный подход, который неизбежен (как уже отмечалось) при учете многомерности самой реальности зла. При сочетании «теодицеи от свободной воли», от «божественной педагогики», от перспективы будущей жизни, от недоступности для смертных всех «резонов Бога», от индивидуальных интроспекций при созерцании превосходящих зло благ, изливаемых на каждого (см. гл. 10), можно выстроить оборонительный вал против основного аргумента атеизма. Но объяснение массы «напрасных смертей» вследствие стихийных бедствий, аварий и того что М. Адамс называет «ужасами», и безнаказанности при жизни многих исполнителей и организаторов чудовищных злодейств[8], находится за пределами досягаемости и для самого проницательного земного разума. Правда, можно обратить внимание на то, что многие степени человеческих злодеяний и искушенности в совершении зла свидетельствуют об интервенциях инфернальных сил в наш мир, а тьма не может по определению не свидетельствовать о свете (даже если возникает вопрос о причинах больших попущений тьме).

---

[8] Так, японский принц Асухика династической линии Асака, положивший начало зверской резне китайцев в Нанкине (1937), в результате которой за месяц было уничтожено полмиллиона беззащитных людей, прожил в полном благополучии 93 года, закончив дни добрым католиком (тут открывается тема «религия и политика», которую мы тут же и закроем) и замечательным игроком в гольф. Своей смертью и при всех наградах в 70 лет завершила свой жизненный путь и революционерка-садистка Розалия Землячка (таких в ее партии было отнюдь не мало), чьи зверства в Крыму (1920–1921) ужасали даже ее подчиненных. Да и далеко не все из бесноватых садистов французской революции 1789–1793 годов по справедливости истребили друг друга, многие из их организаторов благополучно устроились при дальнейших режимах. Приводить дальнейшие аналогичные примеры — значит без нужды увеличивать объем книги.

Но «перспективно» обратить внимание на то, что при всех оговорках недооценивается тот момент, что «логика Бога» все-таки весьма значительно отличается от нашей, равно как и представления о целесообразности, правде и справедливости, и у нас нет возможностей проникнуть в нее устраивающим нас образом[9]. Поэтому религиозный разум должен жить больше надеждой, что объяснения тут есть и откроются не в этом мире, чем пытаться ехать при указателе «Проезд закрыт!». Закрыт он и для «автомобиля рассуждений» о страданиях в вечной жизни, а потому при всех умозрительных преимуществах тех, кто их связывает с либертарианской свободой, перед современными оригенистами, допускающими, что Бог все-таки эту свободу когда-нибудь оставит за скобками или исправит ее как нужно, религиозному разуму и здесь полезно осознавать, что у него значительно больше возможностей познать истину через устранение сомнительных мнений, чем видеть ее как она есть.

Определенные перспективы для философского дискурса открывает и тема божественного Провидения, прежде всего

---

[9] Очень непросто, например, понять, как Бог мог поразить смертью невинных египетских младенцев (Исх 11: 4–7), даже если это нужно было для того, чтобы фараон отпустил евреев (когда и Авраам считал очевидным, что Он не может карать без разбора — Быт 18: 23–25) или сына левита Озу (глубоко опечалив этим царя Давида) за то, что тот хотел из благоговения поддержать ковчег завета, который накренили волы (1 Пар 13: 9–10), даже если и существовал запрет на прикосновение к нему. Новозаветные притчи также свидетельствуют о «другой справедливости», особенно притча о брачном пире (Мф 22: 2–14), когда человек, оказавшийся — после усиленного приглашения на пир — не в одежде брачной (следует читать: не очистившийся от страстей) подвергся практически той же участи, что и званые гости, которые убили глашатаев (люди, полностью отвергающие Бога). Любой человек, имеющий хотя бы минимальный духовный опыт, хорошо знает, что значат слова: *Служите Господу со страхом и радуйтесь* [*пред Ним*] *с трепетом* (Пс 2:10) — и что при этом следует быть особенно осторожным при благодарении за что-то действительно серьезное. Всё сказанное является хорошей корректировкой к мнению тех аналитических философов, которые считают Бога «самой простой субстанцией из всех, какие возможны».

степени его «подробности». Здесь, как представляется, перспективен срединный путь между крайностями деизма (Бог как совершенный мастер завел часовой механизм мира раз и навсегда, предоставив его дальше самому себе) и окказионализма (Бог непрестанно вмешивается во всё происходящее в мире, даже в то, какое мороженое будет есть сегодня девочка Сью и как Джек выкрасит завтра свой забор). Поэтому не следует решительно сбрасывать со счетов и предположение Питера ван Инвагена о том, что многое, даже при наличии Провидения, происходит в мире случайно. Здесь можно думать и о более точных формулировках, хотя ограничения, налагаемые на земной разум в связи с изобилием необъяснимых страданий и по крайней мере в этом мире ненаказанного зла, не могут не сказаться на возможностях осмысления картины мироправления.

Значительно бóльшие возможности открываются при рассмотрении метафизических проблем, прежде всего самой, как представляется, захватывающей — связанной с божественной темпоральностью. Выше уже была предпринята попытка взвесить аргументы за и против нее и выдвигались резоны, почему вневременность «перевешивает». Тут можно было бы бросить еще одну гирьку на ту же чашу весов — человек, способный к созерцанию, иногда может ощущать свое существование и за границами времени. А это, в свою очередь, может быть скоординировано только с тем, что он создан по образу и подобию Безвременного, что имеет, как кажется, и некоторые библейские подтверждения[10]. Однако еще один приведенный довод — от сопоставления ярусов темпоральности художественных образов

[10] Даже «обычный мистический опыт» в ряде случаев дает ощущение, что время есть некоторая «вещь», находящаяся как бы рядом с субъектом, а не в нем самом. О высшем же опыте свидетельствует апостол Павел, говоря о себе: *Знаю человека во Христе, который четырнадцать лет тому назад (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю, Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю — в теле или вне тела, Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать* (2 Кор 12: 2–4). Очевидно, что трансцендирование времени здесь совпадало с забвением о теле.

и их автора (см. гл. 7, § 3) — наводит на мысль о перспективности для философской теологии обращения к художественным и литературным параллелям в целом. Эта возможность очень редко используется в настоящее время, но в древности и даже в эпоху модерна Бог мыслился прежде всего как Художник и Писатель, и телеологический аргумент еще в XVIII веке строился на аналогиях между «Энеидой» Вергилия и мирозданием[11]. И это вполне оправданно, так как креативность человека (наряду с разумом и свободой) относится к самым исходным сущностям его образа и подобия.

Проблема же Его всеведения — другой божественный атрибут, вызывающий постоянную дискуссию, — должна, мне кажется, потерять значительную часть своей остроты при постановке весьма простого вопроса, который, однако, по разным причинам не решаются себе задать аналитические теологи: а *нужно* ли на самом деле Богу знать это всё? Ведь если даже тварный разумный человек может выбирать, что ему следует знать, а что нет, то почему же его Создатель должен быть пассивным началом, в Чье сознание должна вливаться вся вода (в том числе и сливная), текущая в этом мире, и почему Он не имеет права на селекцию Своих знаний, даже если Он и *может* знать всё? Я думаю, что с постановкой этого вопроса амбициозная попытка Уильяма Хаскера и других «открытых теистов» избавить Бога от бремени знаний о будущих событиях в значительной мере должна потерять свою амбициозность. Но это показывает, мне кажется, и большее — что основной вектор в рассмотрении (которое в данном случае должно быть трудно отличимо от созерцания[12]) божественных атрибутов должен выстраиваться по оси осмысления Бога в качестве Абсолюта личностного — истина, которая теистами признаётся, но не получает все-таки должного внимания.

Еще бóльшие перспективы философской теологии раскрываются в горизонте осмысления понятия Откровения. В книге

---

[11] Этой теме посвящена специальная статья [Shokhin, 2016].

[12] В данном случае весьма целесообразно вспомнить о том, что само греческое слово θεωρία и означало изначально «созерцание».

было уделено пропорциональное, как кажется, внимание, концепциям Откровения и их «конкуренции». Однако само это понятие представляется значительно более многослойным, чем то представляют себе полемисты, мало уделяющие внимания перспективной классификации значений данного понятия, предложенной Э. Даллесом, которую следует корректировать и разрабатывать дальше[13]. Не все пять «моделей Откровения», которые он типологизирует, в одинаковой мере соответствуют этому понятию вследствие их разнородности. Открываемые в Писании и Предании «божественные пропозиции» (модель 1) и «божественные деяния» (модель 2) относятся к области *духовной информации*, которую субъект не может извлечь из собственных или естественных ресурсов, а личный религиозный опыт (модель 3), «встреча» с Трансцендентным (модель 4) и «трансформация сознания» (модель 5) — скорее к области *духовных переживаний* религиозных индивидов. Поэтому первые две «модели» относятся к откровению в собственном смысле (revelatio), которое дается через того или иного «носителя» всей религиозной общине, три последние — к озарениям (illuminatio) индивидуальных реципиентов, наделенных свыше особыми «уловителями» духовных волн. Это различение позволяет поставить некоторые вещи на свои места. Например, то, что обычно считается «естественным откровением» (восхищение «небом надо мною и законом нравственности во мне»), несомненно, относится к озарениям, но к ним относится далеко не всё, что индивид может принять за «расширение сознания». Зато к ним точно относятся партикулярные духовные открытия индивидов, в которых они узнают просвещение от Св. Духа или четкие указания на то, как им в точности исполнить волю Божью. Представляется, что различение Откровения и его «носителей» снимает (в гегелевском

[13] Прежде всего на уровне расширения списка имен теологов, которых он относил к каждой категории представителей своих «моделей Откровения», далее — в уточнении того, где мы имеем дело с «чистыми типами» и где — с контаминированными, в-третьих — в рассмотрении того, не оказываются ли какие-либо из выделенных им типов понимания Откровения разновидностями других и нельзя ли выделить при изучении теологии Откровения каких-то новых.

смысле) в значительной мере традиционный вопрос о соотношении Писания и Предания, поскольку речь должна идти в первую очередь о корреляции «вина» и «сосудов», а не о том, какой из этих сосудов следует считать «вложенным» в другой[14]. Тема же понимания богодухновенности текстов Писания не может утратить ничего из своей актуальности уже вследствие того, что с ней неразрывно связаны проблемы библейской экзегезы (лишь одна из которых была освещена в этой книге). Степени же сравнительной богодухновенности различных текстовых единиц Библии человеческий глаз не может определять в точности, но и игнорироваться они не должны теми, кто имеет какое-то зрение. Этому близка и проблема языка библейских текстов, имеющая первостепенное значение для понимания и божественных атрибутов, и догматов веры[15].

---

[14] Сказать, что Писание есть особая часть Предания — в полемике с протестантами, — в определенном смысле можно, хотя бы потому, что сам канон Писания селекционировался на церковных соборах, но сказать это — не значит сказать о Писании много и еще меньше это позволяет определить, какая собственно по «материи» это «часть». При этом и понятие Предания является, в свою очередь, весьма многослойным и тоже нуждается в стратификации. Ведь к этому понятию относятся и весьма разнородные корпусы текстов (от богословских до канонических), и правила (писаные и неписаные) всей церковной жизни, и личные духовные общения. Правильнее всех о соотношении Писания и Предания писал, скорее всего, В.Н. Лосский, полагавший, что «Предание и Писание нельзя противопоставлять, ни даже сопоставлять как две отличные друг от друга реальности», так как лишь их нерасторжимое единство «дает полноту дарованному Церкви Откровению» [Лосский, 2000, с. 525]. Однако философская теология по самой своей конституции и здесь требует большей спецификации, даже если она и сложна.

[15] Так, именно на буквалистском их понимании основывалась теория сатисфакции и заместительного наказания в трактовке Искупления, а также новейшие учения о божественной темпоральности. Разумеется, это никоим образом не оправдывает и другую крайность — в виде неограниченного аллегоризма (см. гл. 11). К сожалению, у библейского экзегета нет других «гарантий», кроме собственных духовных интуиций в видении смыслов отдельных текстов — как не может

Что же касается теологического метода, то мы уже имели возможность оценить по заслугам идею «трех теологий» Томаса Морриса (см. гл. 7, § 3), которые, как отмечалось, поддерживают друг друга, как три стороны треугольника. При изъятии из пользования хотя бы одной из них мы будем иметь дело уже с теологией нехристианской. Христианской же теологии вряд ли целесообразно игнорировать достижения религиозного разума в других традициях, и уже приводились примеры, когда они оказываются востребованными[16]. Совершенно очевидно, что Бог, «больше Которого ничего нельзя помыслить», не мог быть настолько «субъективен», чтобы начисто обделить познанием Себя всех, кроме тех, кого Он выделил специальным избранием. Перспективно, однако, чтобы это присвоение осуществлялось через вписывание инорелигиозных элементов в наличный контекст Традиции, а не через деконструкцию последней. А главное, чтобы оно не игнорировало задач апологетики, которая из философской теологии сейчас политкорректно изымается, но без которой она перестает быть теологией, т. е. с грамматической точки зрения теряет свое «существительное».

быть и такой общей теории перевода, которая заменила бы переводчику его интуиции в общении с текстами.

[16] Так, уже отмечалось, что аргумент в пользу существования Бога от сверхчеловеческой фактуры священных текстов, полностью соответствующий теистическим представлениям, может быть инкорпорирован из индийской философии (см. гл. 7, § 3). В связи с приведенной выше «медицинской моделью» Искупления можно было бы добавить, что глубинные интуиции этого рода обнаруживаются в индийской мифологии, где Шива изображается с синей шеей (Нилакантха), потому что должен был испить ради живых существ смертельный для всех существ яд, образовавшийся после пахтанья богами и людьми Мирового океана. Данная аналогия свидетельствует, конечно, не о единстве религий в духе теософов (см. выше), но о том, что начальному роду человеческому после грехопадения и до разделения могли быть сообщены некоторые богооткровенные истины, которые в религиях небогооткровенных содержатся лишь в виде крупиц, инкорпорированных в чуждые им последовавшие напластования.

БИБЛИОГРАФИЯ[1]

Список сокращений

АДВ — *Адамс Р.* Добродетель веры. Очерки по философскому богословию. М.: ББИ, 2013.

АФ — Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М. А. Солопова. М: Прогресс-Традиция, 2008.

AA — Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bd. I–XXIII. Berlin, 1910–1955.

ОРФТ — Оксфордское руководство по философской теологии / Сост.: Т. П. Флинт, М. К. Рей; пер. с англ. В. В. Васильева. М., 2013.

CCPT — The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology / Ed. by C. Taliaferro and C. Meister. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CPR — A Companion to Philosophy of Religion / Ed. by P. L. Quinn and C. Taliaferro. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1999.

DCPT — *Davis S.* Christian Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2006.

EAE — The Evidential Argument from Evil / Ed. by D. Howard-Snyder. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

MOIG — *Morris T.* Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology. Downers Grove (Ill): InterVarsity Press, 1991.

OHPR — The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Ed. by W. J. Wainwright. New York: Oxford University Press, 2005.

ORPT — Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. I. Trinity, Incarnation, Atonement. Vol. II. Providence, Scripture, and Revelation / Ed. by M. Rea. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PRBQ — Philosophy of Religion: The Big Questions / Ed. by E. Stump and M. J. Murray. Maldenm, MS: Blackwell Publishers, 1999.

RCPT — A Reader in Contemporary Philosophical Theology / Ed. by O. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009.

---

[1] В библиографии не всегда приводятся первые издания включенных текстов, которые иногда были недоступны автору книги. Критерием включения их в ее хронологические рубрики было только время написания/издания оригинала.

Литература античности, средневековья, нового времени

Абеляр, 2010 — *Абеляр П.* Теологические трактаты / Сост., пер. с лат., ввод. статья., коммент., указатели С. Неретиной. М: Канон+, 2010.

Августин, 2011 — *Бл. Августин.* Энхиридион к Лаврентию, или О вере, надежде и любви. М., 2011.

Августин, 2013 — *Бл. Августин.* Исповедь. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2013.

Ансельм, 1995 — *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / Пер. с лат. Т. В. Купреевой. М.: Канон+, 1995.

Афанасий Великий, 1994 — Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрйиского. Ч. I. М., 1994.

Бейль, 1968 — *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М.: Мысль, 1968.

Библейские комментарии, 2007 — Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет 16. Евангелие от Матфея 14–28. Тверь: Герменевтика, 2007.

Болотов, 1907 — *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. II. История церкви в период до Константина Великого. СПб., 1907.

Боэций, 1996 — *Боэций.* Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1996.

Василий Великий, 2007 — *Василий Великий.* Письма. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007.

Гегель, 1975 — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1975.

Глаголев, 1912 — *Глаголев С. С.* Пособие к изучению основного богословия. Женские богословские курсы. М., 1912.

Григорий Богослов, 1994 — *Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский.* Собрание творений: В 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

Декарт, 1950 — *Декарт Р.* Избранные произведения / Пер. с франц. и лат. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1950.

Иоанн Дамаскин, 2011 — *Прп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.: Сретенский монастырь, 2011.

Ириней Лионский, 2010 — *Св. Ириней Лионский.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб., 2010.

Кант, 1994a — *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Мысль, 1994.

Кант, 1994b — *Кант И.* Собрание сочинений: В 8 т. М.: Чоро, 1994.

Лейбниц, 1982–1989 — *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982–1989.

Мужи апостольские, 2001 — Писания мужей апостольских / В русском пер. со введ. и примеч. прот. П. Преображенского. Киев, 2001.

Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001 — Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскрита и коммент. В. К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001.

Паскаль, 2011 — *Паскаль Б.* Мысли. Малые сочинения. Письма / Пер. с франц. Ю. Гинзбург. М.: Астрель, 2014.

Платон, 1968–1972 — *Платон.* Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1968–1972.

Платон, 1986 — *Платон.* Диалоги / Пер. с др.-греч. С. Я. Шейгман-Топштейн. М.: Мысль, 1986.

Руссо, 1913 — *Руссо Ж. Ж.* Эмиль, или О воспитании / Пер. с франц. М. А. Энгельгарта. СПб.: Школа и жизнь, 1913.

Сагарда, 2004 — *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века / Под общ. и науч. ред. А. Глушкова и А. Г. Дунаева. М.: Издательский совет РПЦ, 2004.

Тихомиров, 1899 — *Тихомиров П. В.* Имманентная критика рационального богословия (гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божьего). Харьков, 1899.

Феофан Затворник, 2009 — *Свт. Феофан Затворник.* Толкования Посланий апостола Павла к колоссянам, филиппийцам. М.: Правило веры, 2005.

Феофилакт Болгарский, 2008 — Толкование на святое Евангелие бл. Феофилакта Болгарского: В 2 т. Т. I: Толкование на Евангелие от Матфея. Толкование на Евангелие от Марка. Т. II: Толкование на Евангелие от Луки. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Сибирская благозвонница, 2008.

Филарет Московский, 1869 — Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М. Киев, 1869.

Фома Аквинский, 2004 — *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Кн. 2 / Пер. и прим. Т. Ю. Бородай. М.: Институт св. Фомы, 2004.

Фома Аквинский, 2006 — *Фома Аквинский.* Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонова. Т. 1: [Ч. 1. Вопросы 1–64]. М.: Издатель Саввин С. А., 2006.

Фома Аквинский, 2014 — *Фома Аквинский.* Комментарий к трактату Боэция «О Троице». Билингва латинско-русский / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А. Апполонова. М.: Леланд, 2014.

Фрагменты греческих философов, 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

Фрагменты стоиков, 2002 — Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 2 / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008.

Цицерон, 1985 — *Цицерон.* Философские траткаты / Пер. с лат. М. И. Рижского. М.: Наука, 1985.

Шеллинг, 2010 — *Шеллинг Ф.* Штуттгартские частные лекции / Предисл., пер. с нем. и коммент. П. В. Резвых // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Отв. ред. В. К. Шохин. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 326–396.

Юм, 1996 — *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. / Пер. с англ. С. И. Церетели и др. М.: Мысль, 1996.

Abelard, 2011 — *Abelard.* Commentary on the Epistle to the Romans / Transl. by S. R. Cartwright. Washington (D.C.): The Catholic University of America Press, 2011.

Ammon, 1823 — *Ammon C. F.* Handbuch der christlichen Sittenlrhre. Bd. I. Leipzig: Georg Joachim Goschen, 1823.

Anselm, 1854 — De la Connaissance de Dieu, ou Monologue et Proslogue avec ses appendices, de saint Anselme, archevêque de Cantorbbéry et docteuer de l'eglise. Texte revise d'après un ancient manuscript, accompagné d'unwe traduction français... par G. C. Ubaghs. Louven, 1854.

Clifford, 2003 — *Clifford W. K.* The Ethics of Belief // The Theory of Knowledge / Ed. by L. P. Pojman. Belmont, CA: Wadsworth, 2003. P. 515–518.

Edwards, 2015 — *Edwards J.* A Treatise concerning Religious Affections in three parts. Orig. publ. in 1746: http://www.onthewing.org/user/Edwards%20-%20Religious%20Affections%20-%20Modern.pdf (дата обращения 18.06.2017).

Eisler, 1909 — *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearb. Berlin: Mittler, 1909.

Fichte, 1908 — *Fichte J. G.* Werke. Auswahl in sechs Bänden. Mit mehrerren Bildnissen Fichtes. Bd. 1 / Hrsg. und eigl. von F. Medicus. Leipzig: Fritz Eckardt, 1908–1912.

Fiedrowicz, 1998 — *Fiedrowicz M.* Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche. Bern; Berlin: Peter Lang, 1998 (Traditio Christiano. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie / Herausg. von F. Bolgiani et al.).

Fries, 1968 — *Fries J. F.* Wissen, Glaube und Ahndung. [1805] // Fries J. F. Sämmtliche Schriften. Bd. III. Aalen: Scientia, 1968.

Gregory of Nyssa, 2012 — Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs / Transl. with introd. and notes by R. A. Norris. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

Gregor von Nizianz, 1996 — Theologische Reden. Gretchisch — Deutsch / Übers. und eingel. von H.J. Sieben. Freiburg: Herder, 1996.
Hodge, 1872 — *Hodge C.* Systematic Theology. Vol. I. New York: Charles Schribner, 1872.
Hodge, 1872 — *Hodge C.* Systematic Theology: In 3 vols. Vol. 2. New York: +, 1877.
Newman, 1870 — *Newman J.H.* An Essay in Aid of a Grammar of Assent. London: Burns, Oates, and C°., 1870.
Newmann, 1906 — *Newman J.H.* Development of Christian Doctrine. London: Longmans, Green and C°. 1906.
Orr, 1910 — *Orr J.* Revelation and Inspiration. New York: Scribner's +, 1910.
Peirce, 1937 — *Peirce C.S.* Collected Papers. Vol. 5 / Ed. by C. Hartshorne, P. Weiss and A. Burks. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1937.
Schleiermacher, 1799 — *Schleiermacher F.* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin: Unger, 1799.
Schleiermacher, 1830 — *Schleiermacher F.* Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfwen. Berlin, 1830.
Sorely, 1918 — *Sorley W.* Moral Values and the Idea of God. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.
Xenophon, 1921 — Xenophontis opera omnia. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1921.

Литература новейшего времени и современности

Адамс, 2013a — *Адамс Р.* Аргументы Керкегора против объективных доказательств в религии // АДВ. С. 31–53.
Адамс, 2013b — *Адамс Р.* Божественная необходимость // АДВ. С. 283–300.
Адамс, 2013c — *Адамс Р.* Должен ли Бог творить наилучшее? // АДВ. С. 65–83.
Адамс, 2013d — *Адамс Р.* Среднее знание и проблема зла // АДВ. С. 101–123.
Апостольское обращение, 2011 — Послесинодальное Апостольское обращение Verbum Domini Святейшего отца Бенедикта XVI епископату, духовенству, лицам, посвященным Богу, и верным мирянам о Слове Божием в жизни и миссии Церкви. М., 2011.
Бергман, 2013 — *Бергман М.* Скептический теизм и проблема зла // ОРФТ. С. 557–593.
Бочаров, Маркин, 2011 — *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. М.: ИД «Форум» — Инфра-М, 2011.

Брек, 2006 — *Иоанн Брек, прот.* Православие и Библия сегодня // Православие и Библия сегодня: Сб. статей. Киев, 2006. С. 250–290.
Брауэр, 2013 — *Брауэр Дж.* Простота и самодостаточность // ОРФТ. С. 170–204.
Верлинский, 2008 — *Верлинский А.Л.* «Двоякие речи» // АФ. С. 298–300.
Виренга, 2013 — *Виренга Э.* Всезнание // ОРФТ. С. 205–226.
Гарсиа, 2013 — *Гарсиа Л.* Моральное совершенство // ОРФТ. С. 332–363.
Давыденков, 2014 — *Олег Давыденков, прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2014.
Дрепер, 2013 — *Дрепер П.* Проблема зла // ОРФТ. С. 495–524.
Дэвис, 2013 — *Дэвис С.* Откровение и богодухновенность // ОРФТ. С. 66–98.
Дэвис, 2016 — *Дэвис С.* Бог, разум и теистические доказательства / Пер. с англ. К. В. Карпова. М.: Восточная литература, 2016.
Кимелев, 1998 — *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota Bene, 1998.
Крейг, 2013 — *Крейг У.Л.* Божественная вечность // ОРФТ. С. 227–258.
Крисп, 2013 — *Крисп О.Д.* Первородный грех и искупление // ОРФТ. С. 632–662.
Кросс, 2013 — *Кросс Р.* Боговоплощение // ОРФТ. С. 663–697.
Крэнфилд, 2004 — *Крэнфилд Ч.* Евангелие от Марка. Комментарий к греческому тексту / Реферат Я. Г. Тестельца. М., 2004.
Корякин, 2016 — *Корякин С.С.* К вопросу об источниках традиционной протестантской теории Искупления // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 62–87.
Лебедев, 2008 — *Лебедев А.В.* Ксенофан из Колофона // АФ. С. 443–444.
Левинская, 1999 — *Левинская И.А.* Деяния апостолов. Главы I–VIII. Историко-филологический комментарий. М.: ББИ, 1999.
Лефтоу, 2013 — *Лефтоу Б.* Всемогущество // ОРФТ. С. 259–306.
Лосский, 2000 — *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М.: Свято-Владимирское братство, 2000.
Лосский, 2012 — *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с франц. Мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). М.: СТСЛ, 2012.
Лушников, 2009 — *Лушников Д.Ю.* Гимны в посланиях святого апостола Павла. СПб.–М.: Свято-Владимирское изд-во, 2009.
Льюис, 1998–2000 — *Льюис К.С.* Собрание сочинений: В 8 т. М.: Фонд Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 1998–2000.

Любак, 1997 — *Любак А. де.* Драма атеистического гуманизма. Милан–Москва: Христианская Россия, 1997.

Меррикс, 2013 — *Меррикс Т.* Воскрешение тела // ОРФТ. С. 698–717.

Михайлов, 2010 — *Михайлов П.Б.* Экзегетика Священного Писания: Каппадокийские Отцы: Учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2010.

Мецгер, 2008 — *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / Пер. с англ. М.: ББИ, 2008.

Мюррей, 2013 — *Мюррей М.* Теодицея // ОРФТ. С. 525–556.

Мюррей, Рей, 2010 — *Мюррей М., Рей М.* Введение в философию религии / Пер. с англ. М.: ББИ, 2010.

Неретина, 2010 — *Неретина С.С.* Абеляр и особенности средневекового философствования // Абеляр П. Теологические трактаты / Сост., пер. с лат., ввод. статья, коммент., указатели С.С. Неретиной. М.: Канон+, 2010. С. 5–70.

Нестерова, 2006 — *Нестерова О.Е.* Allegoria pro Typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006.

Панненберг, 2009 — *Панненберг В.* Догматические тезисы к учению об Откровении // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. Сост., авт. введ. К. Гестрих; пер., авт. вступит. статей К.И. Уколов. М.: ПСТГУ. С. 461–490.

Плантинга, 2014 — Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Пылаев, 2011 — *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011.

Рей, 2013 — *Рей М.* Троица // ОРФТ. С. 594–631.

Рорти, 1997 — *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск: Новоси. гос. ун-т, 1997.

Семенцов, 1981 — *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М.: Наука, 1981.

Суинберн, 2006 — *Суинберн Р.* Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006.

Суинберн, 2013 — *Суинберн Р.* Авторитет Писания, традиция и Церковь // ОРФТ. С. 38–65.

Суинберн, 2014 — *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Томпсон, 2001 — *Томпсон М.* Философия религии / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. М.: ФАИР-Пресс, 2001.

Уоллс, 2013 — *Уоллс Д.Л.* Ад и рай // ОРФТ. С. 718–747.

Флинт, 2013 — *Флинт Т.* Божественное Провидение // ОРФТ. С. 393–427.

Фокин, 2010 — *Фокин А.Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М.: Центр библейско-патрол. исслед., 2010.

Фокин, 2014 — *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: ОЦАД, 2014.

Хадсон, 2013 — *Хадсон Х.* Всеприсутствие // ОРФТ. С. 307–331.

Хайдеггер, 2014 — *Хайдеггер М.* Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Честертон, 2017 — *Честертон Г.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5 / Пер. с англ. Н. Трауберг. СПб.: Пальмира, 2017.

Шишков, 2003 — *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Саввин С.А., 2003.

Шохин, 2007 — *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

Шохин, 2008 — *Шохин В.К.* Философский теизм классической йоги // Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia: к 80-летию П.А. Гринцера / [Ред.-сост. Н.Р. Лидова]. М.: Наука, 2008. С. 409–449.

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

Шохин, 2010b — *Шохин В.К.* Философия родительного падежа и междисциплинарные исследования // Эпистемология & Философия науки. Epistemology & Philosophy of Science. Ежеквартальный журнал. 2010. Т. XXVI. № 4. С. 53–62.

Шохин, 2013 — *Шохин В.К.* Так что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 137–148.

Шохин, 2014a — *Шохин В.К.* Агатология: современность и классика. М.: Канон+; Реабилитация, 2014.

Шохин, 2014b — *Шохин В.К.* Философская теология и библейская герменевтика: дискурс о постструктуралистском вызове // Вестник ПСТГУ. Сер. I. Богословие. № 6 (56). С. 41–51.

Шохин, 2014c — *Шохин В.К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79.

Шохин, 2016 — *Шохин В.К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: Институт философии, 2016.

Эванс, Мэнис, 2011 — *Эванс Ч.С., Мэнис Р.З.* Философия религии: размышление о вере / Пер. с англ. Д.Ю. Кралечкина. М.: ПСТГУ, 2011.

Abraham, 1999 — *Abraham W.* Revelation and Scripture // CPR. P. 584–590.

Abraham, 2006 — *Abraham W.* Crossing the Threshold of Divine Revelation. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

Abraham, 2009 — *Abraham W.* The Concept of Inspiration // ORPT. Vol. II. P. 144–156.

Adams, 1989 — *Adams M.M.* Horrendous Evils and the Goodness of God // Proceedings of The Aristotelean Society. 1989. Vol. 63 (Suppl.). P. 297–310.

Adams, 1999 — *Adams M.M.* Horrendous Evils and the Goodness of God. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1999.

Adams, 2009 — *Adams M.* Christ as God-Man, Metaphysically Construed // ORPT. Vol. I. P. 239–262.

Alston, 1987 — *Alston W.* Does God Have Beliefs? // Religious Studies. 1987. Vol. 22. P. 287–306.

Alston, 1989 — *Alston W.* Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1989.

Alston, 1996 — *Alston W.* Some (Temporarily) Final Thoughts on the Evidential Argument from Evil // EAE. P. 311–332.

Alston, 1998 — *Alston W.P.* Religion, History of Philosophy // Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. VIII / Ed. by E. Craig. London; New York: Routledge, 1998. P. 238–248.

Alston, 2005 — *Alston W.* Religious Language // OHPR. P. 220–244.

Baker, 2009 — *Baker L.R.* Need a Christian Be a Mind/Body Dualist // ORPT. P. 347–363.

Barr, 1977 — *Barr J.* Fundamentalism. London: SCM Press, 1977.

Barr, 1984 — *Barr J.* Escaping from Fundamentalism: SCM Press. London, 1984.

Beilby & Eddy, 2006 — The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. by J. Beilby and P.R. Eddy. Downers Grove (Ill.): InterVersary Press, 2006.

Brink, Brom, Sarot, 1992 — Christian Faith and Philosophical Theology. Essays in Honor of Vincent Brümmer. Presented on the Occasion of the Twenty-fith Anniversary of His Professorship in the Philosophy of Religion in the University of Utrecht / Ed. by G. van den Brink, L.J. van den Brom, M. Sarot. Kampen: Pharos, 1992.

Brower, Rea, 2009 — *Brower J.E., Rea M.C.* Material Constitution and the Trinity // ORPT. Vol. I. P. 127–147.

Brown, 1970 — *Brown R.E.* The Gospel According to John. Garden City (NY): Doubleday and C°., 1970.

Brummer, 1993 — *Brummer V.* The Model of Love: a Study in Philosophical Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Chisholm, 1968 — *Chisholm R.* The Defeat of Good and Evil // Proceedings of the American Philosophical Association. 1968. Vol. 42. P. 21–38.

Coward, 1985 — *Coward H.* Pluralism: Challenge to World Religions. Delhi: Sri Satguru Publications, 1985.

Crisp, Rea, 2009 — Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology / Ed. by O. D. Crisp and M. C. Rea. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Craig, 2000 — *Craig W. L.* The Tensless Theory of Time: A Critical Examination. Dordrecht: Kluwer, 2000.
Craig, 2009 — *Craig W. L.* 'Men Moved By the Holy Spirit Spoke From God' (2 Peter 1.21): A Middle Knowledge Persperctive on Biblical Inspiration // ORPT. Vol. II. P. 157–191.
Craig, Moreland, 2009 — The Blackwell Companion to Natural Theology / Ed. by W. L. Craig, J. P. Moreland. Malden (Ms), 2009.
Cross, 2009a — *Cross R.* Atonement Without Satisfaction // ORPT. Vol. I. P. 328–347.
Cross, 2009b — *Cross R.* Two Models of the Trinity? // ORPT. Vol. I. P. 107–126.
Davidson, 2013 — *Davidson M.* God and Other Necessary Beings // Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/god-necessary-being/ (дата обращения 05.12.2013).
Davies, 1982 — *Davies B.* An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford; New York: Oxford University Press, 1982.
Davies, 2010 — *Davies B.* Simplicity // CCPT. P. 31–45.
Davis, 2006a — *Davis S.* The Bible Is True // DCPT. P. 284–298.
Davis, 2006b — *Davis S.* The Epistemic Status of Belief in God // DCPT. P. 24–36.
Davis, 2006c — *Davis S.* God, Creation, and Revelation // DCPT. P. 37–59.
Davis, 2006d — *Davis S.* Is Kenotic Christology Orthodox? // DCPT. P. 172–192.
Davis, 2006e — *Davis S.* Perichoretic Monotheism // DCPT. P. 60–78.
Davis, 2006f — *Davis S.* Was Jesus Mad, Evil or God? // DCPT. P. 149–171.
Davis, 2006g — *Davis S.* Was Jesus Raised Bodily? // DCPT. P. 111–128.
Davis, 2010 — *Davis S.* Resurrection // CCPT. P. 108–123.
Delcomminette, 2006 — *Delcomminette S.* Le Philebe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne. Leiden; Boston: Brill, 2006.
Douven, 2017 — *Douven I.* Abduction // Stanford Encylopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/abduction/ (дата обращения 13.12.2015).
Draper, 1989 — *Draper P.* Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists // Nous. 1989. Vol. 23. P. 331–350.
Dulless, 1969 — *Dulless A.* Revelation Theology: a History. New York: Herder and Herder, 1969.
Dulless, 2014 — *Dulless A.* Models of Revelation. Maryknoll (NY): Orbis Books, 2014.

Evans, 2005 — *Evans S.* Faith and Revelation // OHPR. P. 223–243.
Evans, 2009 — *Evans C.A.* Jesus' Self-Designation "The Son of Man" and the Recognition of His Divinity // ORPT. Vol. I. P. 151–165.
Fales, 2009 — *Fales E.* Reformed Epistemology and Biblical Hermeneutics // ORPT. Vol. II. P. 302–317.
Feenstra, 1989 — *Feenstra R.J.* Reconsidering Kenotic Christology // Trinity, Incarnation, and Atonerment: Philosophical and Theological Essays / Ed. by R.J. Feenstra and A. Plantinga, Jr. Notre Dame: University of Notre Dame, 1989. P. 128–152.
Feenstra, 1999 — *Feenstra R.J.* Incarnation // CPR. P. 532–540.
Feenstra, 2010 — *Feenstra R.J.* Trinity // CCPT. P. 3–14.
Feiereis, 1965 — *Feiereis K.* Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965.
Flew, MacIntyre, 1955 — New Essays in Philosophical Theology / Ed. by A. Flew and A. MacIntyre. London: SCM Press, 1955.
Flew, Varghese, 2007 — *Flew A., Varghese R.A.* There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind. New York: Harper Collins e-books, 2007.
Flint, 2009a — *Flint T.* The Possibilities of Incarnation: Some Radical Molinist Suggestions // RCPT. P. 185–201.
Flint, 2009b — *Flint T.* Two Accounts of Providence // ORPT. Vol. II. P. 17–44.
Forrest, 2009a — *Forrest P.* Divine Fission: A New Way of Moderating Social Trinitarianism // ORPT. Vol. I. P. 44–60.
Forrest, 2009b — *Forrest P.* The Incarnation: A Philosophical Case for Kenosis // ORPT. Vol. I. P. 225–238.
Frankfurt, 1958 — *Frankfurt H.* Peirce's Notion of Abduction // Journal of Philosophy. 1958. Vol. 55. P. 593–596.
Gale, 1991 — *Gale R.* On the Nature and Existence of God. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Gettier, 1963 — *Gettier E.L.* Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. 1963. Vol. 23. P. 121–123.
Graham, 2010 — *Graham G.* Atonement // CCPT. P. 124–135.
Griffel, 2010 — *Griffel F.* Al-Ghazali's Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2010.
Hacker, 1957 — *Hacker P.* Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus // Saeculum. 1957. Bd. 8. S. 167–179.
Hacker, 1983 — *Hacker P.* Inklusivismus // Inklusivismus. Eine indische Denkform / Hrsg. von G. Oberhammer. Vienna: Nobili Research Library, 1983. S. 11–28.
Hare, 2010 — *Hare J.E.* Goodness // CCPT. P. 66–80.

Hasker, 1989 — *Hasker W.* God, Time, and Knowledge. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1989.
Hasker, 1992 — *Hasker W.* Providence and Evil: Three Theories // Religious Studies. 1992. Vol. 28. P. 91–105.
Hasker, 2010 — *Hasker W.* Eternity and Providence // CCPT. P. 81–91.
Helm, 2009 — *Helm P.* Infallibility // RCPT. P. 49–62.
Hick, 1966 — *Hick J.* Evil and the God of Love. San Francisco (CA): Harper and Row, 1966.
Hick, 1989 — *Hick J.* An Interpretation of Religion. London / New Haven: MacMillan / Yale University Press, 1989.
Hick, 1990 — *Hick J.* Philosophy of Religion. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 1990.
Hick, 2001 — *Hick J.* Dialogues in the Philosophy of Religion. Basingstoke: Palgrave, 2001.
Howard-Snyder, 2009 — *Howard-Snyder D.* Was Jesus Mad, Bad, or God?.. or Merely Mistaken? // ORPT. Vol. I. P. 186–210.
Hubbeling, 1981 — *Hubbeling H. G.* Einführung in die Religionsphilosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
Hughes, 1989 — *Hughes C.* On a Complex Theory of a Simple God. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
Hunt, 2009 — *Hunt D. P.* Divine Providence and Simple Foreknowledge // ORPT. Vol. II. P. 84–103.
Inwagen, 1995 — *Inwagen P. van.* Dualism and Materiaism: Athens and Jerusalem // Faith and Philosophy. 1995. Vol. 12. P. 475–488.
Inwagen, 2009a — *Inwagen P. van.* The Place of Chance in a World Sustained by God // ORPT. Vol. II. P. 104–123.
Inwagen, 2009b — *Inwagen P. van.* The Possibility of Resurrection // ORPT. Vol. II. P. 321–327.
Inwagen, 2009c — *Invagen P. van.* Three Persons in One Being: On Attampts to Show that the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory // ORPT. Vol. I. P. 61–75.
Ireland, 1997 — *Ireland J. D.* The Udanga and the Itivuttaka. Kandy: Buddhist Publication Society, 1997.
Jäger, 1998 — Analytische Religionsphilosophie / Hrsg. von C. Jäger. Padeborn: Schönungh, 1998.
Kannengiesser, 2004 — *Kannengiesser C.* Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Vol. I. Leiden–Boston: Brill, 2004.
Kenny, 1979 — *Kenny A.* The God of the Philosophers. Oxford: Oxford University Press, 1979.
Kretzmann, 1989 — *Kretzmann N.* Reason and Mystery // The Philosophy of Christianity / Ed. by G. Vesey. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 15–39.

Kretzmann, 1990 — *Kretzmann N.* Faith Seeks, Understanding Finds: Augustine Charter for Christian Philosophy // Christian Philosophy / Ed. by T. P. Flint. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1990. P. 3–28.

Krewitt, 1978 — *Krewitt U.* Allegorese ausserchristlicher Texte II // Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd. II. Berlin — New York: Walter de Gruyter, 1978. S. 284–290.

Kvanvig, 1993 — *Kvanvig J. L.* The Problem of Hell. New York: Oxford University Press, 1993.

Kvanvig, 1999 — *Kvanvig J. L.* Heaven and Hell // CPR. P. 562–568.

Lamont, 2004 — *Lamont J.* Divine Faith. Aldershot: Ashgate, 2004.

LaCugna, 1991 — *LaCugna C. M.* God for Us: The Trinity and the Christian Life. San Francisco (CA): HarperCollins, 1991.

Leftow, 1990 — *Leftow B.* God and Abstract Objects // Faith and Philosophy. 1990. Vol. 7. P. 193–217.

Leftow, 2009 — *Leftow B.* A Latin Trinity // ORPT. Vol. I. P. 76–106.

Leftow, 2010 — *Leftow B.* Necessity // CCPT. P. 15–30.

Lewis, 2002 —The Complete C. S. Lewis Signature Classics. San Francisco: Harper One, 2002.

Lewis, 2009 — *Lewis D.* Do We Believe in Penal Substitution? // RCPT. P. 329–324.

Lieberg, 1973 — *Lieberg G.* Die 'theologia tripertita" in Forschung und Bezeugung // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Rom sim Spiegel der neuern Forschung. New York: Walter de Gruyter, 1973. S. 83–115.

Lindsell, 1981 — *Lindsell H.* The Battle for the Bible. Grand Rapids (MI): Zondervan, 1981.

Linville. 2009 — *Linville M.* The Moral Argument // The Blackwell Companion to Natural Theology / Ed. by W. L. Craig, J. P. Mooreland. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009. P. 391–448.

Löffler, 2006 — *Löffler W.* Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Lubac, 1959 — *Lubac H. de.* Exegese medieval. Les quatre senses de l'Ecriture. T. 1. Paris: Aubier, 1959.

MacDonald, 1996 — *MacDonald S.* What is Philosophical Theology? // The Presumption of Presence / Ed. by P. MacEnhill, G. B.Hall. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1996. P. 61–84.

MacDonald, 1998 — *MacDonald S.* Natural Theology // The Routledge Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E. Craig. Vol. VI. London; New York: Routledge, 1998. P. 711–712.

Mackie, 1996 — *Mackie J.* Evil and Omnipotence // Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views / Ed. by M. Stewart. Boston: Jones and Bartlett, 1996. P. 333–344.

Macquarrie, 1966 — *Macquarrie J.* Principles of Christian Theology. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
Mann, 2005 — Blackwell Guide to the Philosophy of Religion / Ed. by W. E. Mann. Maiden (MA): Blackwell, 2005.
Markus, 1958 — *Markus R. A.* Trinitarian Theology and Economy // Journal of Theological Studies. 1958. Vol. 9. P. 81–102.
Martinich, Sosa, 2001 — A Companion to Analytic Philosophy / Ed. by A. P. Martinich and D. Sosa. Oxford: Blackwell, 2001.
Mawson, 2005 — *Mawson T. J.* Belif in God: An Introduction to Philosophy of Religion. Oxford: Clarendon Press, 2005.
McGinn, 2002 — *McGinn C.* The Making of a Philosopher: My Journey through Twentieth-Century Philosophy. [NY]: HarperCollins, 2002.
Meister, 2010 — *Meister C.* The Problem of Evil // CCPR. P. 152–169.
Merricks, 2006 — *Merricks T.* Split Brains and the Godhead // Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga / Ed. by T. M. Crisp, M. Davidson, and D. Vander Laan. New York: Springer-Verlag, 2006. P. 299–326.
Merricks, 2009 — *Merrics T.* The Ressurection of the Body and the Life Everlasting // ORPT. Vol. II. P. 364–385.
Moffet, 1938 — *Moffet J.* The First Epistle of Paul to the Corintheans. New York: Harper, 1938.
Moreland, Craig, 2009 — *Moreland J. R., Craig W. L.* The Trinity // ORPT. Vol. I. P. 21–43.
Morris, 1986 — *Morris T.* The Logic of God Incarnate. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1986.
Morris, 1991a — *Morris T.* The Being of God // MOIG. P. 105–118.
Morris, 1991b — *Morris T.* The Concept of God // MOIG. P. 27–45.
Morris, 1991c — *Morris T.* God's Eternity // MOIG. P. 119–138.
Morris, 1991d — *Morris T.* God Incarnate and Triune // MOIG. P. 159–184.
Morris, 1991e — Morris T. God's Goodness // MOIG. P. 47–64.
Morris, 1991f — *Morris T.* God's Knowledge // MOIG. P. 83–104.
Morris, 1991g — *Morris T.* The Power of God // MOIG. P. 65–81.
Morris, 1991h — *Morris T.* The Project of Philosophical Theology // MOIG. P. 15–26.
Morris, 2009a — *Morris T.* The Metaphysics of God Incarnate // ORPT. Vol. I. P. 211–224.
Morris, 2009b — *Morris T.* Rationality and Christian Revelation // RCTP. P. 202–224.
Moser, 2001 — *Moser P.* Cognitive Idolatry and Divine Hiding // Divine Hiddenness: New Essays / Ed. by D. Howard-Snyder and P. Moser. New York: Cambridge University Press, 2001. P. 120–148.

Murray, 2008 — *Murray M.* Nature Red in Tooth and Claw. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Murray, Rea, 2012 — *Murray M., Rea M.* Philosophy and Christian Theology: https://plato.stanford.edu/entries/christiantheology-philosophy/#Bib (дата обращения 05.05.2016).

Normore, 1985 — *Normore C.* Divine Omniscience, Omnipotence and Future Contingents: An Overview // Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy / Ed. by T. Rudavsky. Dordrecht: D. Reidel, 1985. P. 3–22.

O'Collins, 2014 — *O'Collins J.* The Philosophical Theology of Stephen Davis: Does It Coincide with Fundamental Theology? // Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / Ed. by C. P. Ruloff. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2014. P. 345–353.

O'Connor, 2009 — *O'Connor T.* The Impossibility of Middle Knowledge // ORPT. Vol. II. P. 45–67.

Pike, 1963 — *Pike N.* Hume on Evil // Philosophical Review. 1963. Vol. 72. P. 180–197.

Plantinga, 1974 — *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Plantinga, 1980 — *Plantinga A.* Does God Have a Nature? Milwaukee (WI): Marquette University Press, 1980.

Plantinga, 1993 — *Plantinga A.* Warrant: The Currant Debate. New York: Oxford University Press, 1993.

Plantinga, 2000 — *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press, 2000.

Plantinga, 2001 — *Plantinga A.* Rationality and Public Evidence: a Reply to Richard Swinburne // Religious Studies. 2001. Vol. 37. P. 215–222.

Plantinga, 2009 — *Plantinga A.* Two (or More) Rinds of Scripture Scholarship // ORPT. Vol. II. P. 266–301.

Plantinga, 2010 — *Plantinga C.* Social Trinity and Tritheism // RCPT. P. 67–89.

Plantinga, 2015 — *Plantinga A.* Knowledge and Christian Belief. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2015.

Porter, 2009 — *Porter S.L.* Swinbernean Atonement and the Doctrine of Penal Substitution // ORPT. Vol. I. P. 314–327.

Potter, 1977 — Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeşika up to Gaṅgeśa / Ed. by K. H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.

Preston, 2005 — *Preston A.* The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy // The Bertrand Russell Society Quarterly. 2005. N 127. P. 11–30.

Preston, 2007 — *Preston A.* Analytic Philosophy: the History of an Illusion. London., New York: Continuum, 2007.
Quinn, 2009 — *Quinn P.* Abelard on Atonement: "Nothing Unintelligible, Arbitrary, Illogical, or Immoral about It" // RCPT. P. 335–353.
Rashdall, 1919 — *Rashdall H.* The Idea of Atonement in Christian Theology. London: McMillan, 1919.
Rashdall, 1920 — *Rashdall H.* The Moral Argument for Personal Immortality // King's College Lectures on Immortality / Ed. by J. F. Bethune-Beker et al. London: University of London Press, 1920.
Rogers, 2010 — *Rogers K. A.* Incarnation // CPT. P. 95–107.
Rowe, 1996 — *Rowe W.* The Evidential Argument from Evil: A Second Look // The Evidential Argument from Evil / Ed. by D. Howard-Snyder. Bloomington and Indianopolis: Indiana University Press, 1996. P. 262–285.
Rowe, 1999 — *Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // Philosophy of Religion: The Big Questions / Ed. by E. Stump and M. J. Murray. Malden: Blackwell, 1999. P. 157–164.
Ruloff, 2014 — Christian Philosophy of Religion: Essays in Honor of Stephen Davis / Ed. by C. P. Ruloff. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2014.
Salamon, 2015 — *Salamon J.* Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse; Reply to Millican and Thornhill-Miller // European Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 7. N 4. P. 197–246.
Savage, 1999 — *Savage C. W.* The Paradox of the Stone // PRBQ. P. 9–12.
Schaeffler, 1983 — *Schaeffler R.* Religionsphilosophie. Freiburg; München: Karl Alber, 1983.
Schellenberg, 1993 — *Schellenberg J. L.* Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaka (NY): Cornell University Press, 1993.
Schellenberg, 2005 — *Schellenberg J. L.* The Hiddenness Argument Revisited (I) // Religious Studies. 2005. Vol. 41 (2). P. 201–215.
Schellenberg, 2009 — *Schellenberg J.* The Will To Imagine: A Justification of Skeptical Religion. Ithaca (NY): Cornell University Press, 2009.
Schellenberg, 2013 — *Schellenberg J. L.* Replies to my colleagues // Religious Studies. 2013. Vol. 49. P. 257–285.
Schellenberg, 2015 — *Schellenberg J. L.* The Epistemology of Modest Atheism // European Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 7. N 1. P. 51–69.
Schmidt, 1983 — *Schmidt J.* Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie 5. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003.
Schröder, 1992 — *Schröder W.* Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VIII / Hrsg. J. Ritter, K. Gründer. Basel: Schwabe, 1992. S. 714–727.

Seeskin, 2002 — *Seeskin K.* Sanctity and Silence: The Religious Significance of Maimonides' Negative Theology // American Catholic Philosophical Quarterly. 2002. Vol. 76. P. 7–24.

Shokhin, 2005 — *Shokhin V.K.* On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies // Studies in Interreligious Dialogue. 2005. Vol. 15. N 2. P. 133–154.

Shokhin, 2010 — *Shokhin V.* Philosophical Theology and Indian Version of Theodicy // European Journal for Philosophy of Religion. 2010. Vol. 2/2. P. 177–200.

Shokhin, 2014 — *Shokhin V.* Methodological Pluralism and the Subject Matter of Philosophy of Religion // Knowledge, Action, Pluralism / Ed. by S. T. Kolodziejczyk and J. Salamon. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2014. P. 321–333.

Shokhin, 2016 — *Shokhin V.* Natural Theology, Philosophical Theology and Illustrative Argumentation // De Gryuter Open Theology. 2016. Vol. 2. P. 804–817.

Simonetti, 1994 — *Simonetti M.* Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh: T& T. Clark, 1994.

Soames, 2003 — *Soames S.* Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Stewart, 1996 — Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views / Ed. by M. Y. Sterwart. Boston: Jones and Bartlett , 1996.

Stump, 2009a — *Stump E.* Aquanas' Metaphysics of the Incarnation // RCPT. P. 165–184.

Stump, 2009b — *Stump E.* Atonement According to Aquinas // ORPT. Vol. I. P. 267–293.

Stump, 2009c — *Stump E.* Visits to Sepulcher and Biblical Exegesis // ORPT. Vol. II. P. 242–265.

Stump, Kretzmann, 1981 — *Stump E., Kretzman N.* Eternity // Journal of Philosophy. 1981. Vol. 78. N 8. P. 429–458.

Stump, Murray, 1999 — Philosophy of Religion: The Big Questions / Ed. by E. Stump, M.J. Murray. Malden (Mass): Blackwell Publishers, 1999.

Sundberg, 2009 — *Sundberg A.C.* The Bible Canon and Inspiration // ORPT. Vol. II. P. 210–228.

Swinburne, 1985 — *Swinburne R.* Original Sinfulness // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie. 1985. Bd. 27. S. 235–250.

Swinburne, 1988 — *Swinburne R.* Could There Be More Than One God? // Faith and Philosophy. 1988. Vol. 5. P. 225–241.

Swinburne, 1993 — *Swinburne R.* The Coherence of Theism. Revised edition. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Swinburne, 2003 — *Swinburne R.* The Resurrection of God Incarnate. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Swinburne, 2005 — *Swinburne R.* Faith and Reson. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, 2005.
Swinburne, 2007 — *Swinburne R.* Revelation: From Metaphor to Analogy. Oxford: Oxfrord University Press, 2007.
Swinburne, 2009a — *Swinburne R.* The Christian Scheme of Salvation // RCPT. P. 354–369.
Swinburne, 2009b — *Swinburne R.* Revelation // ORPT. Vol. II. P. 127–143.
Talbott, 2001 — *Talbott T.* Freedom, Damnation and the Power to Sin with Impunity // Religious Studies. 2001. Vol. 37. N 4. P. 417–434.
Taliaferro, Meister, 2016 — *Taliaferro C., Meister C.* Contemporary Philosophical Theology. London — New York: Routledge, 2016.
Taylor, 1930 — *Taylor A.* The Faith of a Moralist. London: Macmillan, 1930.
Taylor, 1992 — *Taylor R.* Metaphysics. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1992.
Tennant, 1928–1930 — *Tennant F.R.* Philosophical Theology. Vol. I–II. Cambridge: Cambridge University Press, 1928–1930.
Thornhill-Miller, Millican, 2015 — *Thornhill-Miller B., Millican P.* The Common-Core / Diversity Dilemma: Revisions of Humean Thought, New Empirical Research, and the Limits of Rational Religious Belief // European Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 7. N 1. P. 1–50.
Trembath, 1987 — *Trembath K.R.* Evangelical Theories of Biblical Inspiration: A Review and Proposal. New York; Oxford: Oxford University Press, 1987.
Valicella, 2015 — *Vallicella W.F.* Divine Simplicity // Stanford Encyclopedia of Philosophy https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/ (дата обращения 01.02.2017).
Wainwright, 1988 — *Wainwright W.J.* Philosophy of Religion. Belmont (Ca): Wadsworth, 1988.
Wainwright, 2010 — *Wainwright W.* Omnipotence, omniscience, and omnipresence // CCPT. P. 46–65.
Wainwright, 2016 — *Wainwright W.J.* Reason, Revelation, and Devotion. Inference and Argument in Religion. New York: Cambridge University Press, 2016.
Wallace, 2002 — *Wallace M.* The Rule of Love and the Testimony of the Spirit in Contemporary Biblical Hermeneutics // Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics / Ed. by A.Wiercinski. Toronto, 2002. P. 280–291.
Walls, 2010 — *Walls J.L.* Heaven and Hell // CCPT. P. 238–251.

Walls, 1992 — *Walls J. L.* Hell: The Logic of Damnation. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1992.
Weed, 2006 — *Weed J.* Religious Language: http://www.iep.utm.edu/rel-lang (дата обращения 20.11.2016).
White, 2008 — *White N.* Issues of consent in human-animal sexual relations: https://njw.name/consent (дата обращения 14.04.2017).
Wolterstorff, 1988 — *Wolterstorff N.* Suffering Love // Philosophy and the Christian Faith / Ed. by T. V. Morris. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1988. P. 196–237.
Wolterstorff, 1995a — *Wolterstorff N.* Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks. New York: Cambridge University Press, 1995.
Wolterstorff, 1995b — *Wolterstoff N.* Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Wolterstorff, 2009a — *Wolterstorff N.* True Words // RCPT. P. 41–49.
Wolterstorff, 2009b — *Wolterstoff N.* The Unity beyond the Canon // ORPT. Vol. II. P. 229–241.
Wright, 2003 — *Wright N. T.* The Resurrection of the Son of God. Minneapolis (NM): Fortress Press, 2003.
Wundt, 1939 — *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939.
Wykstra, 1984 — *Wykstra S.* The Humean Obstacle to Evidential Arguments for Suffering. On Avoiding the Evils of Appearance // International Journal for Philosophy of Religion. 1984. Vol. 16. P. 73–93.
Wykstra, 1986 — *Wykstra S.* Rowe's Noseeum Arguments from Evil // EAE. P. 126–150.
Zimmermann, 1999 — *Zimmermann D.* Materialism and Survival // PRBG. P. 379–386.
Zimmermann, 2009 — *Zimmermann D.* Compatibility of Materialism and Survival: the "Falling Elevator" Model // ORPT. Vol. II. P. 328–346.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абеляр Петр 264, 265, 279, 310, 311, 323–326, 328
Абрахам Уильям 107, 129, 139–142, 369
Августин Гиппонский 12, 19, 40, 55, 136, 150, 160, 166, 171, 178, 179, 181, 189–192, 197, 225, 229, 238, 244, 254, 256, 263, 265, 268, 270, 273, 275, 280, 284, 295, 321, 334, 336, 372, 376, 401, 421, 422
Авраам, патриарх 169, 185, 253, 445, 446, 463, 465
Адамс Мэрилин 246, 255, 256, 258, 293, 428, 464
Адамс Роберт Меррихью 27, 50, 54, 60, 77–80, 158–161, 163, 214, 222, 238–241, 294, 357, 363, 371, 374
Айер Алфред Джулс 159
Айрес (Ayres) Льюис 263
Андерхилл Эвелин 104
Андрей Критский 458
Ансельм Кентерберийский 40, 96, 163–166, 170, 171, 173, 175, 179, 194, 196, 256, 276, 285, 287, 305, 306, 309, 310, 312, 315, 317, 324–327, 336, 347, 355, 360, 388, 395, 399, 426
Аполлос, апостол 143
Аристотель 19, 29, 40, 158, 166, 363, 380, 430
Арминиус Якоб 226
Афанасий Великий 217, 272, 302, 371
Афинагор Афинский 135, 266
Ахтмайер Пол 144

Барнес (Barnes) Мишель 263
Барр Джеймс 128, 129, 145, 353
Барт Карл 104, 121, 150, 274, 285, 322
Барт Ролан 130
Батлер Джозеф 74
Бейли (Baillie) Джон 103
Беллярмин Роберт 99
Бёме Якоб 8, 403
Бентам Иеремия 208
Бергман Майкл 250–252
Бердяев Н. А. 8, 403
Беркли Джон 74
Блаунт Чарльз 99
Блондель Морис 104
Бойс Джеймс 125
Боэций 19, 40, 179, 197, 284, 372
Браун Рональд 148–150, 331
Брауэр Джеффри 169, 170, 194, 278, 279, 282, 354
Бруннер Эмиль 104, 106, 121
Будда 33, 48, 391, 409
Булгаков Сергий, прот. 263
Бультман Рудольф 104
Бурго Раймонд 48

Вельте Бернхардт 50
Вид (Weed) Дженнифер 94
Виренга Эдвард 163, 175, 176, 195, 204–206, 221
Воссиус Герард 272
Вухтерль Курт 50
Выкстра (Wykstra) Стивен 243, 427

Гадамер Ганс-Георг 134

Гарригу-Лагранж Режиналь 103
Гарсиа Лаура 213–216, 373
Гарсиа Хорхе 215
Гаунило 164, 388
Гегель Георг Вильгельм Фридрих 8, 388
Гейлинкс Арнольд 232
Генри (Henry) Карл 102, 103
Герман Вильгельм 103
Гильберт Порретанский 269
Гич (Geach) Питер 33, 193, 236, 237, 282
Госсен Франсуа 125, 141
Григорий Богослов 17, 86, 217, 283, 372, 376
Грэм Билли 236, 295
Грэм Гордон 325–327
Губбелинг Губерт Гезинус 46

Давид, царь-пророк 116, 117, 206, 291, 369, 465
Даллес (Dulless) Эйвори Роберт 99–107, 109, 114, 120, 122, 126, 129, 130, 133, 353, 368, 468
Даниэлу Жан 103
Декарт Рене 76, 95, 192, 250, 388
Джеттиер (Gettier) Эдмунд 65
Дикман Герман 103
Додд Чарльз 104, 436
Дьюи (Dewey) Джон 36
Дэвидсон Мэтью 162, 163
Дэвис Брайан 43, 373
Дэвис Стивен 51–53, 59, 60, 64–73, 75, 85, 105–111, 119, 121, 122, 132, 144–47, 170–174, 272–274, 285, 289–292, 296–298, 300, 328–333, 351, 352, 368, 370, 376, 377, 382, 462
Дюгем Пьер 151, 152, 354
Дюпре Вильгельм 50

Евсевий Кесарийский 143
Евсевий Эмесский 439
Ездра, канонизатор библейских книг 143
Епифаний Латинянин 253, 330

Зёдерблом Натан 104

Ибн-Сина 90, 158
Иезекииль, пророк 144
Иисус Христос 52, 83, 101, 107–109, 115, 118, 123, 129, 132, 133, 136, 144, 146, 149, 150, 152, 153, 177, 190, 199, 207, 264, 276, 277, 285–311, 315, 317–331, 333, 336, 340, 347, 355, 359–361, 370, 375–378, 393, 398, 425, 437, 438, 440, 441, 443, 444, 451, 457, 458, 463, 466
Иларий Пиктавийский 273
Инваген Питер ван 153, 156, 231–237, 244, 276–278, 307, 334–336, 358, 466
Инг (Inge) Уильям 104
Иоанн Дамаскин 273, 274
Иоанн Дунс Скот 22, 158
Иоанн, евангелист 127, 148, 149, 332
Иоанн Зизиулас 274, 285
Иоанн Златоуст 150, 378, 437
Иоанн Кассиан 448
Иоанн Креститель 316, 370
Иоанн Филопон 462
Иоанн Шанхайский 409
Иоганн Андрес Квинстед 124
Иоганн Баптист Франселин 126, 137, 352
Ипполит Римский 136, 444
Ириней Лионский 143, 249, 298, 308
Исаия, пророк 127, 134, 135
Иустин Мученик 266

Калин Э. 142, 143
Калоу Абрахам 124
Кальвин Жан 81, 83, 84, 110, 120, 136, 144, 150, 153, 219, 225, 311, 316, 336, 352
Кандинский Василий Васильевич 40
Кант Иммануил 11, 40, 41, 81, 133, 154, 173, 208, 345, 346, 386, 387–389, 401
Карпов К. В. 17, 65
Каспаров Гарри Кимович 243, 428

Кауфман Гордон 87, 333
Квенвиг (Kvanvig) Джонатан 255–257
Квинстед Иоганн Андрес 125
Квинт Муций Сцевола 19
Келлер Хелен 241, 357
Кесарий Арльский 272
Кимелев Ю. А. 29
Кларк Гордон 102
Кларк Сэмюэл 158
Клаубург Иоганн 232
Климент Александрийский 13, 445, 450, 451
Климент Римский 143
Клиффорд Уильям Кингдон 82
Колингвуд Робин Джордж 34
Кордемуа Жерар де 232
Крейг Уильям 135–139, 146, 186–188, 190, 269, 270, 281, 283, 287, 288, 355
Кретцман (Kretzmann) Норман 57, 180, 362
Крисп Оливер 53, 60, 114, 117, 267, 276, 278, 294, 296, 300, 312, 318, 320–322, 324, 350
Кромби И.-М. 94
Крузиус Август 208
Ксенофан из Колофона 18, 406
Кун (Kuhn) Томас Сэмюэл 36
Кучера Франц фон 50
Кьеркегор Сёрен 78, 79, 80, 363

Ламарк Жан-Баптист 413
Лейбниц Готфрид Вильгельм 40, 158, 164, 192, 238–240, 343, 388, 421, 422
Леклерк Жан 137
Лефтоу Брайан 163–165, 177, 194, 195, 266–268, 274, 281, 284, 355, 358
Лёффлер Винфрид 46
Линдселл Гарольд 103, 125
Локк Джон 40, 76, 81, 154
Лосев А. Ф. 263
Лосский В. Н. 179, 263, 469
Луго Хуан де 126
Лука, евангелист 133, 137, 148, 149, 332, 370, 437, 439, 454
Лукас Дж.-Р. 202
Лукреций 394, 414–416
Лушников Дмитрий, свящ. 17, 377, 378
Льюис (Lewis) Клайв Стейплз 145, 245, 259, 260, 289, 291, 371, 402, 416
Льюис Дэвид 222, 318, 319, 321, 376, 378
Лэмонт Джон 85
Лютер Мартин 120, 225, 311, 317, 324, 336

Маймонид 89, 90, 91, 158
Майстер Экхарт 89
Мак-Айнери (McInery) Ральф 94
Макгинн (McGinn) Колин 38
Макдональд (MacDonald) Скот 57, 58, 163, 362
Макки (Mackie) Джон 68, 69, 242, 426, 431
Маккуори (Macquirrie) Джон 27, 53, 56
Малевич К. С. 40
Манн (Mann) Уильям 49, 50
Мария Иаковлева 148
Мария Магдалина 148–150
Марк, апостол 148, 149, 287, 437
Маркион 133
Маркс Карл 77, 83, 84, 394
Марк Твен 213
Марк Теренций Варрон 19
Мартинич Алоиз 38
Матфей, евангелист 148
Мейстер (Meister) Чед 51, 60, 62, 163, 218, 241–247, 284, 304, 325, 328, 460
Мердок (Murdoch) Айрис 33
Мецгер Брюс 133
Милликан Питер 400, 404, 408–410, 412, 413, 415
Милль Джон Стюарт 209

Митчелл Бэзил 33, 73
Моисей 135, 143, 169, 181, 184, 438, 439, 441
Молина Луис де 40, 138, 197, 198, 201, 219, 229, 287, 356
Молиндийк Арие 50
Мондриан Питер Корнелис 40
Монтгомери Джон Уорвик 102
Моран Габриэль 104
Морленд (Moreland) Пол 269, 270, 281
Моррис Томас 55, 56, 60, 86–90, 95–97, 161–163, 168, 169, 180–187, 193, 194, 199–203, 205, 206, 209–213, 215, 265, 266, 281, 298, 300–304, 307, 355, 356, 358, 359, 364, 367, 368, 371–373, 378, 470
Моусон (Mawson) Тимоти 215
Мэнис Захари 45, 72, 73, 122, 123
Мюррей (Murray) Майкл 44, 46, 249, 250, 260, 387, 429

Нибур (Niebuhr) Ричард 106
Николай Бонетус 22, 23
Николай Кузанский 8
Ницше Фридрих 10, 83, 260, 394, 415
Нормор Калвин 222
Ноэт 264
Ньюмен Джон Генри 113, 137, 214, 401
Нэш Рональд 107
Нюгрен Андерс 50

Оккам Уильям 91, 197, 201, 211, 226
О'Коллинз (O'Collins) Джеральд 53, 59, 331, 350, 362
О'Коннор Тимоти 221, 222
Олстон (Alston) Уильям 27, 34, 42, 43, 85, 91, 92, 94, 117, 205, 243, 364, 427, 428
Ориген 13, 238, 254, 255, 257, 308, 326, 375, 421, 441–448, 452, 454, 455
Орр Джеймс 127, 144, 352
Ортега-и-Гассет Хосе 28

Павел, апостол 21, 108, 115, 118, 127, 131, 133, 138, 139, 143, 147, 155, 216, 295, 298, 310, 311, 314, 331, 332, 369, 378, 425, 444, 455, 466
Пакер Джеймс 125
Панненберг Вольхфрат 103, 104
Паскаль Блез 7, 47, 79, 289, 383, 391, 398
Пейн Томас 154
Пенелюм (Penelhum) Теренс 163
Петр, апостол 83, 149, 198, 375, 377, 457
Пеш Кристиан 103
Пий XII 103
Пиннок Кларк 103
Плантинга Алвин 34, 35, 43, 54, 55, 65, 73, 76, 77, 80–85, 117, 150–154, 156, 163, 167, 168, 172, 173, 221, 222, 238, 239, 242, 247, 259, 330, 351, 354, 355, 365, 381, 389, 426
Плантинга Корнелиус 268, 269, 284
Платон 28, 40, 43, 86, 158, 189, 207, 208, 363, 372, 388, 391, 401, 407, 418, 451
Плотин 238, 421, 422
Поляков Георгий, прот. 17
Праксей 264
Престон Аарон 39
Приор (Prior) Артур 34
Пройс (Preus) Роберт 125
Псевдо-Дионисий 89, 238, 273, 421
Псевдо-Иустин 136
Пуммер Рейнхардт 48

Райт (Wright) Томас Эрнст 103, 329
Рамануджа 177, 178
Ранер Карл 104, 285
Рассел Бертран 36, 67, 70, 372, 394
Рей (Rea) Майкл 37, 39, 44, 50, 60, 111, 134, 135, 148, 150, 153, 217, 221, 231, 238, 250, 267, 271, 272, 274, 276, 278–284, 286, 289, 293, 296, 301, 312, 314, 318, 324, 334, 335, 337, 354, 358, 429, 461

Рейхенбах (Reichenbach) Ганс 36, 463
Реньон Теодор де 263, 274, 275
Рид Томас 81, 106
Ричль Альбрехт 103
Робинсон Уиллер 104
Рорти Ричард 36
Роу (Rowe) Уильям 62, 242, 243, 247, 249, 250, 252, 427, 429, 432
Рудрауф Килиан 23
Рулофф (Ruloff) Колин 52
Руссо Жан-Жак 99, 390, 392
Рэмси (Ramsey) Ян 33
Рэшдал Хастингс 324, 402

Сабатье Огюст 103
Сабунде Раймонд 99
Савеллий 264
Сагарда Н. И. 266
Саул, царь 116, 369
Сеймур (Seymour) Чарльз 255–257
Сеннет Джеймс 259
Сёрл Джон 130
Сиджвик Генри 209
Сименс Роберт 413
Симон Ришар 137
Сискин (Siskin) Кеннет 90
Соловьев В. С. 8
Соумс (Soames) Скотт 38
Спиноза Бенедикт 136, 137, 152, 154, 354
Стакхаус Джон 246
Стамп (Stump) Элеонора 46, 148–150, 180, 255, 292, 305, 314, 315, 317, 319, 378, 387
Стендаль Кристер 142
Стросон (Strawson) Питер Фридерик 34
Стюарт (Stewart) Мелвилл 45, 276, 387
Суарес Франсиско 40, 126, 380, 381
Суинберн (Swinburne) Ричард 73–75, 80–82, 84–86, 93, 111, 113, 114, 163, 176, 177, 244, 248, 252, 255, 257, 265, 268, 271, 293, 294, 307, 308, 312–314, 319, 324, 327, 330, 335, 351, 358–360, 364, 365, 368, 383, 400, 429
Сундберг Альберт 142–144, 370

Талиаферро Чарльз 49, 51, 52, 60, 62, 63, 163, 176, 218, 284, 304, 325, 328, 460
Тейлор Алфред 402
Тейлор Ричард 34, 66
Темпл Уильям 103
Теннант Фридерик 26, 27
Тертуллиан 43, 238, 264, 421
Тиллих Пауль 27, 104
Тиндл Мэтью 99
Тиррел Джордж 103
Толанд Джон 99
Толстой Л. Н. 133, 134, 439
Томпсон Мелвилл 44
Торнхилл-Миллер Бренден 400, 404, 408–410, 412, 413
Трёльч Эрнст 151, 354
Трембат (Trembath) Керн Роберт 106, 129, 130, 145
Трильхас Вильгельм 50
Тули (Tooley) Майкл 62
Тэлбот Томас 258, 259, 261, 375

Уильямс Бернард 173, 260
Уоллес Марк 132, 133, 146, 147
Уоллс Джерри 255–261, 374, 375
Уолтерсторф (Wolterstorff) Уильям 97, 117–119, 130–132, 134, 135, 139, 145, 146, 369
Уорфилд (Warfield) Бенджамин 102, 127
Уэйнрайт (Wainwright) Уильям 43, 47, 48, 50, 52, 119, 177,–179, 195, 196, 203, 204, 371
Уэсли Джон 226

Файерайс Конрад 99
Фейлс (Fales) Эван 153, 154, 156, 354
Феофилакт Болгарский 254, 437–440, 450, 454

Феофил Антиохийский 135, 266
Финдли (Findlay) Джон Нимейр 162, 165
Фихте Иоганн Готлиб 8, 133
Флинт Томас 50, 60, 195, 219–221, 228–230, 238, 250, 294, 295, 356, 359
Фокин А. Р. 17, 265, 272, 273, 275, 283, 284, 441
Фома Аквинский (Аквинат) 10, 19–22, 40, 74, 81, 83, 84, 90–94, 109, 119, 122, 136, 145, 150, 153, 158, 160, 164–166, 170–177, 179, 182, 192, 195, 204, 207, 211, 216, 219, 225, 238, 256, 267, 269, 280, 287, 292, 310, 313, 314, 316, 317, 325, 336, 347, 364, 373, 380, 386, 421, 449
Форж Луи де ля 232
Форрест Питер 271, 296, 297, 359
Фреддозо Алфред 195, 222
Фрейд Зигмунд 76, 77, 83, 84
Фрэм Джон 124

Хадсон Хад 175, 176, 177
Хайдеггер Мартин 10, 36
Хант Дэвид 223, 224, 225, 374
Харт Рей 104
Хартсхорн (Hartshorne) Чарльз 175–177, 180, 294
Хаскер (Hasker) Уильям 180, 189–191, 222, 225–228, 252, 355, 467
Хатчесон Томас 208
Хелм Пол 110, 114, 116, 124, 188, 352, 369
Хик Джон 49, 70, 112, 245, 249, 257, 290, 401, 410, 460
Химма Кеннет 257
Ходж Чарльз 119, 311
Хокинг Уильям 104
Хрисипп 18, 19
Хэйр (Hare) Джон 208
Хэйр (Hare) Ричард 320

Шанкара 177
Шарден Тейяр де 104
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф 8, 403, 434, 457
Шеффлер Рихард 28, 50
Шеффлер Фрэнсис 125
Шлейермахер Фридрих Даниэль Эрнст 23–26, 56, 103, 134, 259, 285, 362, 457
Шрадер Дэвид 165

Эванс Стивен 45, 72, 73, 119–123, 153, 155, 156, 287
Эдвардс Джонатан 40, 83, 150, 178, 179, 196, 225, 256
Эйрлих Иоганн Непомук 26
Эндо Сюсаку 247
Энском (Anscombe) Элизабет Гертруда Маргарет 33, 282

Юлиана Нориджская 246
Юм Дэвид 41, 81, 154, 174, 248, 398, 400, 407–409

Научное издание

Владимир Кириллович Шохин

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ: КАНОН И ВАРИАТИВНОСТЬ

Корректоры *А. М. Никитина, Т. В. Никонова*
Оригинал-макет *Л. Е. Голод*
Дизайн обложки *И. А. Тимофеев*

Подписано в печать 16.03.2018. Формат $60\times90^{1}/_{16}$
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл.-печ. л. 31. Заказ № 1097
Тираж 500 экз.

Издательство «Нестор-История»
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru
www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии издательства «Нестор-История»
Тел. (812)235-15-86

По вопросам приобретения книг
издательства «Нестор-История»
звоните по тел. +7 965 048 04 28



Владимир Кириллович Шохин —
доктор философских наук,
профессор, руководитель сектора
философии религии Института
философии РАН,
заведующий кафедрой
метафизики и сравнительной
теологии ГАУГН,
профессор кафедры философии
религии и религиозных аспектов
культуры богословского
факультета ПСТГУ.
Автор более 650 публикаций,
в их числе 16 монографических
изданий.
Диапазон исследований
В. К. Шохина охватывает историю
философии, философию религии,
рациональную теологию,
аксиологию, агатологию.

Книга «Философская теология:
канон и вариативность»
апеллирует не только
к профессиональным философам,
богословам и религиоведам,
но и ко всем, изучающим предмет
теологии и интересующимся им.