

## **ЗАВТРАК ТЕИСТА.**

*(Очерк Основного богословия)*

**иеромонах Павел (Коротких)**

*Коломенская духовная семинария*

12 июля 2019 г.

## Содержание

<b>1 Введение.</b>	<b>2</b>
1.1 Бог Библии и Бог философии. . . . .	5
1.2 Что мы можем знать о Боге. . . . .	7
1.2.1 Откровение. . . . .	7
1.2.2 Богословский пессимизм (агностицизм). . . . .	7
1.3 Эпистемология. . . . .	10
1.3.1 Позитивизм и неопозитивизм. Теория верификации. . . . .	10
1.3.2 Карл Поппер и теория фальсификации. . . . .	11
1.3.3 Томас Кун и научные революции. . . . .	12
1.4 Проблемы богословского языка. . . . .	16
1.4.1 Что мы имеем в виду, когда говорим «Бог»? . . . . .	18
1.4.2 Божественные свойства. . . . .	19
1.4.3 Итоги. . . . .	22
1.5 Священное Писание как основание богословия. . . . .	24
1.5.1 Боговдохновенность и истинность Священного Писания. . . . .	24
1.5.2 Непогрешимость или безошибочность? . . . . .	26
1.5.3 Трудности в тексте СП. . . . .	27
1.5.4 Проблема истолкования Священного Писания. . . . .	27
1.5.5 Критерии . . . . .	27
1.5.6 Герменевтика в примерах . . . . .	28
1.6 Чудо. . . . .	30
1.6.1 Существование Бога и чудес. . . . .	31
1.6.2 Критика чудес. . . . .	32
1.6.3 Современные аргументы против чуда. . . . .	32
1.6.4 Чудеса в других религиях. . . . .	41
1.7 Надежность свидетельства новозаветных документов. . . . .	44
1.7.1 Непротиворечивость свидетельств. . . . .	44
1.7.2 Достаточно ли число свидетельств? . . . . .	45
1.7.3 Говорят ли свидетели правду? . . . . .	46
1.7.4 Были ли свидетели беспристрастны? . . . . .	46
1.8 Богословие Всесовершенного Существа (Существа, достойного поклонения). . . . .	48
1.8.1 О благодати Бога. . . . .	49
1.9 Проблема вечных мучений. . . . .	53
1.9.1 Аннигиляция? . . . . .	53
1.9.2 Попытки смягчения противоречия. . . . .	54
1.9.3 Божественная любовь. . . . .	56
1.9.4 Ограниченная благодать? . . . . .	57
1.9.5 Свободная воля. . . . .	59
1.9.6 Вне логики. . . . .	61

## 1 Введение.

Эта книга задумывалась как попытка сформулировать рациональную основу, позволяющую христианину лучше понять свою веру и, хотя бы отчасти, объяснить ее скептику. Речь пойдет, в основном, о философских основаниях теизма<sup>1</sup>.

Вероятно, мне следовало сузить задачу и написать о богословии в чисто фундаментальном ключе. Однако, я не смог придерживаться рамок Основного богословия, принятых в современной теологии. В итоге «Завтрак» состоит из двух главных «ингредиентов»: философии религии и апологетики. Как дань апологетической теме в книге присутствуют диалоги (которые, увы, недостаточно проработаны). Фактически, подзаголовок «Основное богословие» не совсем оправдан. Однако, в русской традиции нет таких строгих ограничений, и я оставляю его без изменений со спокойной совестью.

В основе многих глав лежат труды западных богословов, которые значительно расширили мои представления о предмете<sup>2</sup>. Я все еще пытаюсь осмыслить все это в контексте русской богословской традиции, и этот процесс, мягко говоря, далек от завершения. По этой причине, книга получается немного схоластичной, что, впрочем, не является чем-то новым для данной дисциплины. Чем ближе основное богословие к, собственно, основам, тем суше и философичнее оно становится. Можно было бы возразить, что основой христианского богословия является Христос, Сын Божий, и это так. Однако если мы сформулируем проблему эпистемологически (к примеру, задумаемся, что мы имеем в виду, произнося слово «Бог»), нашей мысли, скорее всего, потребуется помощь философии.

«Завтрак» не претендует ни на полноту, ни на окончательность решения затронутых богословских проблем. Надеюсь, собранные в книге материалы помогут читателю сделать собственные выводы и найти ответы, которые будут полнее приведенных здесь.

Сожалею, что в качестве основного названия мне пришлось оставить не очень удачный каламбур. Увы, ничего лучше я не придумал.

---

В заключении хочу выразить глубокую признательность моим школьным учителям, особенно Е.В. Кручининой и Ю.В. Вейцу, а также преподавателям МАТИ.

Не могу обойти молчанием и труды преподавателей Московской Духовной Семинарии и Академии. Особенно хотелось бы поблагодарить профессора А.И. Осипова, открывшего перед догматствующими семинаристами богатый мир живой религиозной мысли.

Искреннюю благодарность хочу выразить доктору искусствоведения Николаю Григорьевичу Денисову, не пожалевшему своих сил и времени на частичное преодоление сумбура в моей голове и обучение базовым навыкам работы с текстом.

Осознать остроту рассматриваемых проблем, неоднозначность их решения мне помогли жаркие дискуссии в Viber-конференции выпускников МДС, в особенности диалоги с доктором богословия (PhD) священником Августином Соколовски. Многие идеи, использованные в книге, возникли в ходе этих

---

<sup>1</sup>Тейзм (греч. ὁ Θεός — Бог) религиозно-философское мировоззрение, утверждающее существование монотеистического Бога, создавшего мир и продолжающего в нём свою активность.

<sup>2</sup>Конфессиональная принадлежность зарубежных авторов, разумеется, влияет на их выводы, однако в области философии религии это влияние не столь существенно. Там, где это влияние все же заметно, я постараюсь привлечь к нему внимание читателя.

дискуссий. Я также искренне благодарен за радость и утешение, которые мне доставило общение с моими одноклассниками по семинарии на этой площадке.

Также хочу выразить благодарность отцу Александру Коневу, указавшему на «смещение жанров» в первоначальном варианте книги и предложившему ценные советы в отношении ее структуры и содержания. К сожалению, мне не удалось полностью воплотить в жизнь эти замечания.

Некоторые темы, которых я раньше не касался, попали в поле моего зрения благодаря разделу «Talks» на форуме [linux.org.ru](http://linux.org.ru). «Привет, LOR!».

**Пиктограммы, встречающиеся в тексте:**



Критика



Защита



Важный материал



Учебный диалог



Сложный материал

---

Постоянный адрес книги в Интернете:

<https://github.com/frpaul/ob/raw/master/output/breakfast.pdf>

Отзывы и пожелания просьба присылать на адрес:

[dramoumen@gmail.com](mailto:dramoumen@gmail.com)

## 1.1 Бог Библии и Бог философии.

Апологеты, а вслед за ними Климент и Ориген, стремясь распространить христианство среди образованных язычников, объясняли Священное Писание, пользуясь философским языком античности. Они говорили об идеальном Боге, совершенно бесстрастном, неизменном и вневременном.

На этом пути существовала опасность впадения в крайности. С одной стороны, самое бесстрастное Божество, какое можно себе представить, — это «Единое» неоплатоников, в котором вовсе не может быть никаких страстей, изменений и т.п., так как у такого «бога» начисто отсутствует личность. Таким образом, представление о совершенно бесстрастном Божестве граничит с пантеизмом.

С другой, — образ Бога, который возникает при буквальном прочтении некоторых текстов Ветхого Завета — антропоморфен и остро контрастирует с представлениями об идеальном Боге философов, не говоря о Евангельском Боге любви.

Традиционное христианство нашло некий баланс в сочетании библейских и философских представлений. Контраст удалось смягчить, не в последнюю очередь, благодаря герменевтике Оригена, использовавшего аллегоризм в прочтении книг ВЗ. Этот метод затем унаследовали многие отцы Церкви.

Однако в последнее время некоторые богословы видят в этом синтезе излишнее увлечение греческой философией и уклонение от основы. Они высказываются в пользу возвращения к образу «библейского Бога», который не возвышается над временем, а действует, двигаясь в его потоке вместе с миром. Он в прямом смысле гневается, милует, меняет Свои решения, даже раскаивается в Своих действиях. Он, в каком-то, смысле человечнее, Его реакции на события истории понятнее, а общее представление о Нем — менее абстрактно<sup>3</sup>.

Между тем, из этой позиции следует целый ряд следствий, многие из которых проблематичны. Например, движение Бога в потоке времени, вероятно означало бы, что Он не знает точно, чем кончится история мира и может предсказать грядущие события только «угадывая» их на основе вероятностей. Из этого следовало бы, что Творец пошел на серьезный риск, создавая мир. Также встает вопрос о Его всеведении и всемогуществе. Эти следствия неприемлемы для традиционного христианства.

С другой стороны, ряд описаний Бога и Его действий в Ветхом Завете ставит ряд непростых вопросов перед современной апологетикой. Мы оказываемся перед лицом проблемы жестокости некоторых эпизодов Ветхозаветной истории. Проблема особенно обострилась в связи с особой чувствительностью современного европейского сознания к любому страданию. На этом фоне, например, божественное повеление Иисусу Навину полностью уничтожить население ханаанских городов многими критиками рассматривается как геноцид, крайне жестокое преступление. Принимая ВЗ как часть Священного Писания, христианство должно реагировать на такие обвинения, предлагая актуальную апологию и герменевтику.

Можно с уверенностью сказать, что для богослова-традиционалиста соединение библейского и философского взглядов на Бога неизбежно. В нашем сознании глубоко утвердилось представление о Боге, как всесовершенном Существо, причем в самом возвышенном смысле. Более того, этот синтез присутствует в христианстве с самого начала (достаточно вспомнить первые строки Евангелия от Иоанна, в которых звучит греческий термин «ὁ Λόγος», общий для христианства и философии).

Продуманная философская основа позволяет достаточно успешно защищать христианство в современном мире, и Основное богословие пытается представить такой фундамент. С другой стороны для хри-

<sup>3</sup>Так, одним из апологетов (сдержанного) буквализма является Т. Моррис.

стианства весьма важен библейский образ Живого Бога, хотя не всегда ясно, где следует провести границу в этом уподоблении Бога человеку. Одним словом, перед нами стоит задача отстоять христианский синтез, продолжив эту традицию в духе древних апологетов и отцов Церкви. Это определяет общий лейтмотив книги. На этом фоне мы попробуем разобрать другие вопросы.

Пожалуй, следует начать с самых фундаментальных проблем и в первую очередь определиться с тем, возможно ли вообще что-то знать о Боге.

## 1.2 Что мы можем знать о Боге.

### 1.2.1 Откровение.

Для христианина возможность знания о Боге основана на том, что Бог захотел открыть нам знание о Себе (сверхъестественное откровение включает Священное Писание и Предание). Однако, кроме этого в нашем распоряжении есть и разум, также свидетельствующий о том, что мы можем нечто знать о Боге. Эти знания доступны нам через рассмотрение нашей собственной природы, а также мира вокруг нас. Познание Бога через рассмотрение творения обыкновенно называют естественным откровением.

Но что если Бог — настолько инаков и недоступен для человеческой мысли, что любая попытка суждений о Нем (например, описание каких-то божественных свойств) обречена на провал? Что если нас отделяет от Божества непреодолимая онтологическая пропасть? В этом случае невозможно ни естественное, ни сверхъестественное Откровение, а религия — набор человеческих мифов и фантазий.

### 1.2.2 Богословский пессимизм (агностицизм).



Вкратце:

- Человеческие понятия выработаны для применения к вещам этого мира.
- Однако Бог не является вещью этого мира.

Следовательно,

- Человеческие понятия неприменимы к Богу.



Контраргумент<sup>4</sup>:

- Тефлон был изобретен для применения в космических полетах.
- Приготовление омлета никак не относится к космическим полетам.

Следовательно,

- Тефлон неприменим для приготовления омлета.

Однако из практики использования сковородки с тефлоновым покрытием мы знаем, что это не так. Очевидно, что идеи и понятия, которые возникли при решении конкретных проблем, могут быть применены и для решения совершенно других задач. Человеческие понятия, которые вырабатывались исключительно для применения к вещам этого мира (что еще надо доказать) могут быть использованы в теологии.



Есть проблема:

Детали космического корабля и сковородку, покрытые тефлоном, не разделяет онтологическая пропасть. Это, в некотором смысле, сродные вещи (материальные предметы). Но в отношении Бога и мира это не так.

---

<sup>4</sup>Аналогия предложена Т. Моррисом: *Morris Thomas V., Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology.* Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991, P. 17-18.



(1) Бог совершенно не таков как что-либо в этом мире.

Следовательно:

(2) никакая человеческая концепция не применима к Богу.



Возражения:

Конечно, нельзя ставить знак равенства между Богом и чем-то отличным от Него. Но, с другой стороны, Бог мог (в известной мере) наделить этот мир некоторыми из свойств, которыми обладает Сам. Это ничуть не умаляет Его величия и суверенности, ведь такое сообщение свойств ничем не вынуждено, но происходит от Божественной любви.

Библия, описывая отношение человека к Богу, использует выражение «образ и подобие» (Быт 1:26). Например, человек обладает разумом, как и Бог — разумен. Но это вовсе не означает, что человеческий разум идентичен божественному.

К тому же, если (2) справедливо, то одна человеческая концепция все же относится к Богу. А именно: «Существо, Которое нельзя определить человеческой концепцией». Но это заявление само является описанием Бога. Это означает, что (2) внутренне противоречиво и не истинно.



Тактическое отступление.

Хотя (2) не выдерживает критики, и кое-какие человеческие концепции приложимы к Богу, однако они настолько абстрактны и неконкретны, что религия не получает в них никакой опоры. Эти концепции просто не являются *существенными*. Нам доступны лишь такие понятия как Существо «Которое нельзя определить человеческой концепцией», «Которое тождественно Самому Себе» и т.п.



Возражение:

Агностик отвергает существенные, описательные концепции, относящиеся к Богу, но непонятно, на каком основании он это делает.

Такая уверенность означает, что у агностика есть существенное знание о Боге. А именно, что Бог может быть охарактеризован лишь несущественными концепциями.

Однако, если уж агностик заявляет, что ничего нельзя знать о Боге, то нельзя знать и этого. Таким образом позиции пессимиста саморазрушительны.

Хочу обратить внимание читателя на еще один важный момент. Преодоление пропасти между всесовершенным, трансцендентным Богом и ограниченным, ничтожным человеком возможно лишь при том условии, что всемогущий Бог *желает* преодолеть эту пропасть. Такое решение вопроса подразумевает теистические взгляды<sup>5</sup>, согласно которым Бог — Личность, способная желать, планировать и действовать для достижения цели. К тому же Он — благ и действительно желает общения с человеком. Он также — всемогущ, для Него не существует непреодолимых препятствий.

<sup>5</sup>Альтернативой может быть пантеистический взгляд, согласно которому человек и все, что в мире, является частью безличного Божества. Онтологической пропасти вовсе нет, так как нет отделения Божества от других сущностей. Таким образом люди способны проникнуть сквозь иллюзию собственной отдельности и осознать свое единство с Божеством. «Я» неотделимо от Единого. В таком случае наши представления о божественном (хотя они и могут быть искаженными) объясняются этим опытом единства. Обсуждение проблем пантеизма (например, сложности с объяснением свободной воли человека) мы оставим для более подходящего случая. Ясно, что эта позиция неприемлема для теиста.

Итак, мы можем говорить о том, что Откровение в принципе возможно и логически непротиворечиво. Но есть другое препятствие: насколько возможность Откровения совместима со взглядами людей, склонных доверять науке?

### 1.3 Эпистемология<sup>6</sup>.

Вначале я предложу читателю краткий обзор развития науки о познании, эпистемологии. Это необходимо для дальнейшего понимания сложностей, с которыми приходится сталкиваться современному богословию.

#### 1.3.1 Позитивизм и неопозитивизм. Теория верификации.

В XVIII веке некоторые философы-рационалисты заявляли, что имеют отношение к истине лишь те утверждения, которые можно фактически подтвердить с помощью наблюдений, опыта. Дэвид Юм и вовсе считал, что полезны только научные труды, а все книги по теологии и метафизике следует сжечь из-за их полной бесполезности.

В основе этого отношения лежало убеждение натуралистов в том, что богословское высказывание в принципе не может быть подтверждено опытом. Религиозный опыт не рассматривался как существенный.

Во-вторых, натуралисты тех лет были уверены, что в отличие от мистики и метафизики научный метод дает твердые знания. Ведь они всегда подтверждаются реальными наблюдениями, доступными для всех людей, обладающих достаточной научной квалификацией. Язык науки казался тогда совершенно объективным, выверенным, в противовес субъективным и расплывчатым заявлениям религии.

В XX веке, с рассветом философии языка, это впечатление усилилось. Неопозитивисты Венского кружка, взяв на вооружение «Трактат» Л. Витгенштейна, настаивали, что осмысленными могут считаться только высказывания, содержащие в себе опытные данные, или ссылку на эти данные. Значением истинности или ложности обладают только математические и физические высказывания, так как они могут быть верифицированы с помощью эксперимента (отсюда, название движения — «верификационизм»). Все осмысленные высказывания могут быть записаны четким языком математики.

С другой стороны, есть дисциплины, которые с точки зрения неопозитивизма «замкнуты в себе», они никак не связаны с реальностью, опытом. Синтетический язык, которым они пользуются, на самом деле ничего не означает. Таким образом, выражения вроде «Бог существует», или «красть нехорошо», или «пейзажи Левитана прекрасны» — бессмысленны, так как не ссылаются на эмпирические данные.

Этот пример показывает, что создатели теории верификации пользовались неким специальным, узким определением смысла, которое не совпадает с тем значением, которое мы интуитивно придаем этому понятию. Ведь мы не можем согласиться с тем, что, например, этические правила — бессмысленны по своей сути. Такое узкое определение смысла автоматически исключает те сферы человеческой мысли, которые не могут быть так же строго формализованы, как некоторые научные теории. Так с какой стати мы должны принимать это неопозитивистское определение и все рассуждения о бессмысленности богословия?

Можно добавить, что наука сама не всегда соответствует этим жестким критериям. Непосредственно наблюдать некоторые явления, постулируемые наукой, просто невозможно (например, кварки, или черные дыры). Поэтому теорию верификации пришлось расширить, чтобы включить в нее научные теории, которые не соответствовали слишком строгим правилам неопозитивистов (были введены т.н. «соединительные принципы»).

---

<sup>6</sup>Эта глава написана на основе работ Х. Кюнга, С. Эванса и В. Алстона.

Это означало ослабление теории верификации. В расширенном толковании необязательно непосредственное подтверждение высказывания, ссылка может быть косвенной. Верификация даже не обязательно должна быть окончательной, вполне достаточно, чтобы она была возможной в принципе. *Однако, теория, ослабленная таким образом, допускает, что религиозные высказывания обладают познавательной силой, смыслом.*

Никому из философов-неопозитивистов так и не удалось выработать непротиворечивые критерии, которые бы признавали осмысленными научные теории, отсекая при этом метафизические и богословские.

Еще одна проблема верификационной теории: многие научные гипотезы были придуманы до того, как появилась возможность проверить их экспериментально (например, атомарная гипотеза структуры материи). Но если верификация в какой-то момент была невозможна, то, согласно неопозитивистам, и сама гипотеза в то время была бессмысленна. Как же она была понята теми, кто придумал эмпирический способ ее проверки?

Есть еще ряд вопросов к теории верификации<sup>7</sup>:

- Как можно исключать некоторые вопросы как «бессмысленные» из круга рассматриваемых, если нельзя эмпирически, или математически определить, что такое на самом деле «смысл» или «значение»?
- По какому праву нормы искусственного языка (ориентированного на логику и математику) применяются к обычному языку? Причем, в результате такого волюнтаризма объявляются бессмысленными плоды трудов целых поколений мыслителей, фактически вся предшествующая культурная история человечества.
- Разве возможно недвусмысленно определить базовые концепции исследования даже в естественных науках<sup>8</sup>?
- С какой стати эмпирический, чувственный опыт ставится в качестве критерия смысла?
- Уверены ли мы, подобно идеалистам XVIII века, в «исключительно благотворном действии науки»<sup>9</sup>, или деятельность ученых все же должна подчиняться критериям этики и морали?

### 1.3.2 Карл Поппер и теория фальсификации.

В настоящее время теория верификации не пользуется авторитетом в научных кругах<sup>10</sup>. «Могильщиком» этих построений стал Карл Поппер. В своей автобиографии, под заголовком «Кто убил логический позитивизм?» он отвечает на этот вопрос: «Боюсь, что я должен признать ответственность. Однако, я сделал это ненарочно»<sup>11</sup>. Поппер показал, что неопозитивизм, стараясь разрушить метафизику, одновременно разрушает и науку. Как уже говорилось, многие естественнонаучные высказывания невозможно подтвердить опытно и, следовательно, они должны быть отвергнуты как «метафизические». Даже индуктивное обобщение данных оказывается бессмысленным.

Пример: Такое утверждение как «вся медь проводит электричество» может считаться осмысленным только в том случае, если оно будет подтверждено опытно. Это означает, что вся медь во всей все-

<sup>7</sup>See: Küng Hans, Does God exist? An Answer for Today. NY: The Crossroad Publishing Company, 1991, P. 100.

<sup>8</sup>Например, атома, который в своем названии (α-τομος, греч., — неделимый) содержит противоречие современным представлениям о структуре материи.

<sup>9</sup>Достаточно вспомнить изобретение газа «Циклон» для уничтожения заключенных в нацистских лагерях смерти и ядерные бомбардировки Хиросимы и Нагасаки.

<sup>10</sup>Возможно, это не совсем так в отношении ученых на постсоветском пространстве.

<sup>11</sup>Cf.: Ibid, P. 106.

ленной должна быть протестирована в отношении электропроводности, что, очевидно, невозможно. «Природные законы также (как и метафизика, — И.П.) не могут быть логически редуцированы к элементарным утверждениям опыта»<sup>12</sup>.

С самого начала Поппер принял за отправную точку то, что все научные теории имеют гипотетический характер (что следует из общей теории относительности Эйнштейна). Теория — не объективная истина, а лишь одно из возможных приближений к истине, одна из возможных перспектив.

В отличие от членов Венского кружка, Поппер считал, что теории не выводятся просто из опыта. Это свободные, творческие проекты, которые имеют только гипотетическую ценность и должны быть проверены. Для этого должен использоваться метод «проб и ошибок».

Вместо теории, требовавшей опытного *подтверждения* всех осмысленных высказываний, Поппер ввел в научный оборот теорию *фальсификации*. Научной считается лишь та теория, которую можно фальсифицировать (опровергнуть). Например, высказывание «все лебеди — белые» фальсифицируется демонстрацией одного черного лебедя. Таким образом, этот критерий не требует проверки цвета всех лебедей во вселенной.

Теория считается подтвержденной в том случае, если она остается устойчивой, несмотря на продолжающиеся попытки фальсификации.

«Старый научный идеал *episteme*<sup>13</sup> — абсолютно уверенного, демонстрируемого знания — оказался идолом... каждое научное утверждение должно всегда оставаться относительным. Оно, разумеется, может быть подтверждено, но любое подтверждение — относительно»<sup>14</sup>.

Однако есть высказывания, которые нельзя фальсифицировать. К ним относятся утверждения этики, философии и религии. Нельзя опровергнуть фразу «Бог существует», так как никто не в состоянии продемонстрировать отсутствие Бога. Впрочем, «ненаучность» таких высказываний не означает их бессмысленности. Они имеют свой конкретный смысл, хотя и не могут использоваться в области точных наук. Критерий фальсифицируемости это всего лишь линия разграничения физики и метафизики, точных наук — с одной стороны, и психологии, философии, богословия — с другой. Таким образом, оказывается возможной рациональная разработка метафизических вопросов<sup>15</sup>.

### 1.3.3 Томас Кун и научные революции.

На смену теории фальсификации пришла теория научных революций. Согласно идее Куна новые теории возникают не с помощью верификации, или фальсификации, но благодаря замещению одних научных моделей (парадигм) другими.

Двигатель науки — не фальсификация или верификация концепций, а *решение научных задач*. Ученым обычно движет вызов задачи: чем сложнее задача, тем интереснее ее решение.

В «нормальной науке» имеет место постепенный процесс накопления знаний. Он основывается на одном или нескольких научных достижениях, которые в течение какого-то времени признаются научным

<sup>12</sup>Cf.: Ibid, P. 102.

<sup>13</sup>ἐπιστήμη, греч. — (научное) знание.

<sup>14</sup>Cf.: Ibid, P. 104.

<sup>15</sup>Мы не обязаны принимать точку зрения Витгенштейна по поводу изолированности «языковых игр», например, науки и теологии.

сообществом как фундамент для дальнейших исследований.

Однако, со временем в науке накапливаются иррегулярности, исключения, не вписывающиеся в существующие теории. Первое время их стараются объяснить в рамках старой теории с помощью дополнений и исправлений. Однако эти усилия по уточнению, исправлению теории только ведут к ее подрыву. Теории Птолемея, Ньютона, Коперника уступили место новым гипотезам, так как уже не могли объяснить совокупность полученных данных.

Переход к новой парадигме не совершается постепенно, как предполагал Поппер. Когда количество накопившихся иррегулярностей становится критическим, происходит научная революция, которая меняет мировоззрение всего научного сообщества. Главную роль в этих революциях играет вдохновение, неожиданный ход мысли, инсайт, а не кропотливое экспериментирование. Это рождение совершенно нового взгляда, переворачивающего все представления. При этом ученые как будто переносятся на другую планету, где все привычные вещи видятся в новом свете, в сочетании с вещами совершенно непривычными и незнакомыми.

#### **Выводы:**

Наука о познании за последние пол-века прошла большой путь. От сверхкритичной рациональности позитивизма и лингвистического анализа в результате долгого процесса внутренних исправлений она вновь вернулась «к необходимости истории, психологии и даже «метафизики»»<sup>16</sup>.

Согласно современным представлениям истинность, или ложность гипотезы уже не может являться критерием ее принятия в качестве рабочей, это устаревшее представление. Вместо этого используется критерий полезности (насколько гипотеза помогает дальнейшему развитию науки, позволяет решать новые задачи).

*Что все это означает для богословия?*

К вопросам религии возможен рациональный подход (хотя он и не исчерпывает всех возможностей познания). Это значит, что оценка религиозных высказываний с точки зрения их смысла — оправдана. Мы можем обоснованно судить об истинности тех, или иных суждений в религиозном языке.

Отношение к рациональному познанию в религии может быть разным и даже доходить до крайностей.

Одну из них обычно называют схоластицизмом. Попытка полностью концептуализировать Бога (описать Неописуемого) обречена на неудачу изначально.

Мы также не можем вместе с учеными заявить, что «все относительно» и заняться свободным теоретическим поиском в области догматики. В христианстве огромное значение имеет богословская традиция, оплаченная потом и кровью подвижников веры, исповедников и мучеников. Догмат в Церкви мыслится не как «рабочая гипотеза», а как выражение истины.

С другой стороны, нельзя сказать, что рассуждение, дискурс — бесполезны в делах веры. Такой фидеизм доводит до полного отвержения всякого осмысленного суждения о Боге. Вера не может зависеть исключительно от субъективных духовных ощущений.

Вероятно, как и во многих других вопросах, в отношении религиозного познания нужно придерживаться золотой середины. Разум, руководствующийся верой, и вера, поддерживаемая разумом, приближают нас к познанию Истины.


---


<sup>16</sup>Cf.: Ibid, p. 109.


Собственно, здесь начинается самое интересное. Может ли человеческий язык выразить Истину (тем более, — с абсолютной точностью)?


---

Диалог:

 «Истинность» в науке и в религии означают совершенно разные вещи. Наука устроена так, что всякое утверждение проверяется опытом, в то время как религия не предусматривает верификации. Отсюда следует, что человек с научным мировоззрением, ученый, никогда не скажет, что в религиозные высказывания истинны, или ложны. Они просто бессмысленны.


 Такой ученый крайне ограниченно понимает «истинность». Почему узкое определение истинности в науке должно быть признано основным, главным, во всех остальных областях?


 Потому, что язык науки — самый точный. Все его высказывания проверяемы опытом. Следовательно, только они могут быть объявлены истинными, или ложными.


 Не все научные теории можно проверить экспериментально. Способны ли ученые заглянуть в черные дыры? Наблюдать большой взрыв? Выйти за пределы нашего мира, чтобы проверить, верна ли гипотеза мультивселенной?


Еще больше проблем возникает при использовании методов науки в области философии, теологии. Жестко рациональная оценка заранее определяет как «случайности» факты, которые могут быть связаны со свободным хотением божественной Личности, или вообще отрицает возможность их объяснения. Наука в таких случаях предпочитает говорить о «голом факте», противореча основному научному принципу достаточного основания. Итак, научный метод применим не во всех вопросах, интересующих человечество. Мы ведь не станем ремонтировать компьютер с помощью лома?

Что касается опыта, то в религии — своя система подтверждения. Духовный опыт предшествует любой теории, любому догмату. Таким образом, мы можем утверждать истинность или ложность религиозных высказываний, сравнивая их с опытом Церкви. Просто, поскольку это иная языковая игра, традиция в ней важнее новизны и свободного поиска решений (это в свою очередь определяется крайне серьезными последствиями неправильной интерпретации: смерть души, вечная мука).

 Ничего не поделаешь. Мы должны быть абсолютно честными. Некоторые вещи нельзя проверить экспериментально, но главное — научные модели, которые позволяют двигать науку вперед, а значит увеличивать область известного. Это лучше, чем придумывать мифы и делать вид, что они подтверждаются опытом.

 Это зависит от точки зрения на религиозный опыт. Почему верующие должны согласиться с Вами? Вы с легкостью выбрасываете за борт тысячелетнюю историю духовного поиска, предлагая взамен чисто рациональные методы.

 Более того, так называемый религиозный опыт приводит, как показывает история, к ужасным последствиям: преследованию инакомыслящих, убийству невинных, даже к геноциду.

 История также говорит, что именно ученые поставили человечество на грань ядерной катастрофы, изобрели другие виды оружия массового поражения, которое неоднократно применялось, в том

числе, против мирного населения. Итак, накопление научного знания не может быть главной задачей человечества, иначе оно просто погибнет. На первом месте должно стоять нравственное, религиозное развитие человечества.



Церковники показали, на что они способны. Религиозные войны — самые жестокие. В самой Библии описывается геноцид хананеев.



Человечество растет не только в интеллектуальном, но и в религиозном отношении. То, что способствовало воспитанию религиозного сознания человечества на определенном этапе, сегодня уже не работает. Ваша ошибка в том, что Вы пользуетесь этикой нового времени (христианской в своей основе), оценивая события далекого прошлого. Неудивительно, что они вызывают отторжение.

Осознание недостатков, ошибок в религиозной жизни, как и в науке, позволяют избежать их в будущем. У богословов есть свои трудности, но многие из них — преодолимы.

Подведем итоги:

- Вероятно, критик сам признает, что не все научные теории можно подтвердить экспериментом.
- Белый халат ученого — не безупречно чист. Приоритет научного знания над остальными областями человеческого знания и культуры можно оспорить.
- Чисто лингвистические соображения: научные методы не позволяют определить базовые понятия «значение» и «смысл». Отсюда — общее значение базовых понятий наука берет из обычного человеческого языка. Чисто научный подход невозможен.
- Религиозное понятие истинности имеет не меньше прав, чем научное.
- Современная наука не отрицает возможности осмысленных религиозных высказываний.



## 1.4 Проблемы богословского языка<sup>1718</sup>.

Следует сразу оговориться, что отдельного богословского языка не существует. Это иллюстрирует известная шутка:

«Вы говорите на французском?»

«Нет, только на богословском».

Очевидно, богословская речь использует слова обычного языка, придавая некоторым из них особенный смысл.

Пример: говоря о том, что Бог Сын рождается от Бога Отца, мы не имеем в виду процесс человеческого рождения, но некоторое отношение, которое условно, посредством аналогии, передается словом «рождаться».

Можно сравнить использование человеческих понятий в богословии с речью, которой пользуются профессиональные дегустаторы вин. Например, во время дегустации мы можем услышать как сомелье заявляет, что вкус данного вина — «округлый». Специалист не имеет в виду, что в вине каким-то образом присутствует круг, а лишь использует это выражение, обозначая совершенно конкретное, но с трудом поддающееся описанию вкусовое ощущение. Речь идет о гибкости человеческого языка, способного передавать очень отвлеченные, абстрактные понятия, даже такие труднодоступные для описания как свойства Божества. Ясно, что принципиально непреодолимых препятствий в этом отношении нет.

Однако, ясно и то, что адекватное восприятие конкретных символов связано с непосредственным опытом. Каким образом опыт «округлого» вкуса вина может быть передан непосвященному? Очевидно, кроме теоретических объяснений, которые придется выслушать новичку в дегустации, он должен также получить непосредственный опыт сопоставления концепции с ощущением.

Если продолжить аналогию, богослов может сколько угодно теоретизировать о тайнах божественной Природы, однако сведения, полученные из книг, не помогут ему правильно понять какая реальность стоит за богословскими терминами. Соответствующий терминам опыт может быть получен только в лоне церковной традиции, посредством молитвы и богомыслия, желательно под руководством опытного наставника.

Здесь я должен посыпать голову пеплом и посетовать о том, что мой собственный труд представляет собой набор скверно понятых формулировок и искусственных рассуждений, не подкреплённых молитвенным опытом...

Однако, надежда написать что-то не совсем бесполезное все-таки есть. Несмотря на то, что глубокое и всеобъемлющее знание реалий духовного мира большинству из нас недоступно, все же остается пространство для частичного понимания языка богословия не только обычными христианами, но даже неверующими. Критерии оценки смысла богословских высказываний действенны и внутри, и вне религиозной традиции, хотя степень понимания терминов может сильно варьироваться<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Эта часть главы написана на основе статьи William P. Alston, *Religious Language* // *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* / Wainwright, William J. New York: Oxford University Press, 2005

<sup>18</sup> Заранее прошу прощения у профессиональных филологов за поверхностное и неточное объяснение мной некоторых концепций языкознания и путаницу с терминологией.

<sup>19</sup> Поэтому, прежде чем богослов начнет исступленно спорить с атеистом о существовании Бога, ему стоит выяснить, как оппонент понимает эту ссылку, чтобы не вышло разговора слепого с глухим.

#### 1.4.0.1 Языковые игры.

Использование нами речи похоже на игру. В одной языковой игре приняты одни связки (сомелье называет вкус «округлым»), в другой — другие (начальник говорит подчиненному: «это — ваш круг обязанностей»). Л. Витгенштейн, родоначальник лингвистической философии, считал, что языковые игры изолированы друг от друга, универсального смысла слова не существует. Значение термина можно определить только по тому, как он используется в конкретной языковой игре.


Из этого следует, например то, что «истинность» в науке и в религии означают совершенно разные вещи. Эта теория подразумевает, что языковая игра науки устроена так, что всякое утверждение проверяется опытом, в то время как религиозная языковая игра не предусматривает верификации.


Однако, мы не обязаны принимать постулат об изолированности языковых игр. В этом случае, например, понятие «истинность» — универсально, но проявляется в разных языковых играх специфически, в соответствии с конкретными правилами. Одним словом, если термины (хотя, видимо, не все) в разных языковых играх объединены общей идеей, — нет совершенно изолированных игр, они связаны между собой. В том числе, понятие научной истины связано с понятием о истине в психологии, философии, богословии, хотя в науке оно применяется в более узком смысле. Научное понятие истинности не изолировано, оно является частью более обширной и сложной структуры смыслов.

Если понаблюдать за «рождением» новых значений, мы увидим, как новый опыт, новая идея постепенно обрывает новыми терминами. Например, не так давно в наш лексикон вошло слово «сеть», которое обозначает систему связей между вычислительными машинами. Старое слово было использовано для обозначения нового факта. Можем ли мы сказать, что компьютерная сеть — то же, что рыбацкая? Конечно, нет. Но мы не можем и утверждать, что эти два понятия ничего не связывает. Общая идея, объединяющая их — сложное переплетение связей, наличие узлов, даже размер всей сети относительно ее элементов<sup>20</sup>.

Конечно, есть случаи, когда связь не просматривается частично, или полностью. Мы можем приспособить уже известное слово для передачи изолированного смысла, который предельно удален от всего, что нам известно в окружающей действительности.

Так в физике используется термин «желтые кварки», но это употребление слова «желтый» полностью оторвано от первоначального смысла. Это просто символ, обозначающий определенное свойство частицы. С тем же успехом эти кварки можно было бы назвать «махровыми» или «жидкими».

 Не является ли описание Троицы: «Отец, Сын и Святой Дух» (равно как и термины «рождение» и «происхождение»), — метафорой столь же изолированная от первоначального смысла использованных слов, как и «желтые кварки»?

 Метафора не обязательно полностью изолирована от объекта. Конечно, мы не можем полностью концептуализировать тайну Святой Троицы и довольствуемся тем, что можем понять из откровения. Но это не означает, что высказывания вроде «Сын предвечно рождается от Отца» совершенно оторваны от обычного употребления в языке. Оно, посредством известной нам концепции биологического рождения, метафорически изображает *иное* рождение. Одним из связующих моментов является то, что от человека рождаются не посторонние существа, а именно те, что соответствует человеческой природе.

<sup>20</sup>Здесь мы могли бы сесть на любимого конька православных богословов и начать рассуждать об автономных платоновских эйдосах, но это явно уведет нас в сторону. Достаточно утверждать, что языковые игры связаны между собой. В этом случае мы избежим нежелательных последствий для богословия.

Соответственно, Сын, предвечно рождающийся от Отца, имеет ту же божественную Природу, что и Отец. По крайней мере, этот аспект метафоры подчеркивал св. Григорий Богослов. Можно привести подобные связи с человеческими понятиями и для других богословских терминов.

Еще один эксперимент. Поставим рядом высказывания «молитва возвышает душу к небу и делает человека небесным» и известное «глокая куздра штеко будланула бокра и кудрячит бокрѣнка»<sup>21</sup>. Почему первая фраза кажется осмысленной, а вторая — почти не передает никакого смысла? Дело в том, что несмотря на общие формы окончаний русского языка, эти примеры расходятся в главном: в первой фразе нам известны значения слов «молитва», «душа», «возвышать», а во второй мы понятия не имеем, что такое «куздра», «бокр», и так далее.

Но что если мы придумаем описания для «псевдослов» из второго примера? Например, такое: ««куздра» — агрессивное животное, обитающее на одном из спутников Юпитера». Станет ли вторая фраза равнозначной первой? С точки зрения неопозитивиста, — да (для неверующего религиозные термины столь же оторваны от реальности, как и придуманные слова). С точки зрения верующего, — нет. Почему? Потому что за словами первой фразы стоит реальный духовный опыт.

Многие термины используются в богословии точно так же, как и в других контекстах. Например Символ веры содержит такие фразы как «распятого... при Понтии Пилате; и страдавшего, и погребенного».

Такие термины и фразы не используются в особом религиозном смысле, но понимаются буквально, как в обычной речи, хотя повествуют об исключительно важных событиях.

Одним словом, религиозная речь не автономна, не замкнута в себе. К ней применимы критерии истинности, которые применяются к обычной речи. Например, высказывание «Христос воскрес» истинно потому, что Иисус Христос действительно встал из мертвых, а не из-за «особого эпистемологического статуса» религиозных высказываний.

#### 1.4.1 Что мы имеем в виду, когда говорим «Бог»?

По-видимому есть два способа, которыми мы пользуемся для того, чтобы связать символ и реальность.

##### 1. Описательная ссылка.

Что мы имеем в виду, когда произносим, например, слово «Кремль»? Скорее всего, мы опираемся на ряд ассоциаций: старинная крепость в центре Москвы, резиденция главы государства, место проведения торжественных мероприятий... По крайней мере, если нам придется объяснять иностранцу, что такое «Кремль», мы будем использовать похожие описания.

Для описательной ссылки важен процесс передачи. Что происходит в момент, когда мы знакомимся с новым термином? Мы оказываемся к концу «цепи передачи» и принимаем от «донора» объяснение термина, которое тот воспринял из другого источника, и так далее.

Так, мы можем узнать о значении слова «Бог» в детстве от родителей, или других людей. Часто это упрощенное, или даже неверное описание, например: «Бог это такой дедушка на облачке. Он наказывает детей, которые не слушаются». Такое описание — искаженная ссылка, аналогия,

<sup>21</sup> Эта фраза была придумана академиком Л.В. Щербой в 1930е годы для того, чтобы показать, что мы улавливаем смысл фразы не только благодаря «именам», но и морфологии. Но нам она понадобилась для другой цели.

зашедшая слишком далеко. Из-за такого «образования» человек может всю жизнь ссылаться на «Бога», имея в виду совсем не то, что большинство верующих<sup>22</sup>.

Из сказанного ясно, что одной описательной ссылки явно недостаточно. К счастью, это не единственный способ связать слово и реальность. Мы можем уяснить смысл абстракции, исправить испорченную ссылку благодаря опыту.

## 2. Прямая ссылка.

Ее источник — непосредственный опыт, получаемый в процессе обучения. Вспомним пример с сомелье, объясняющим особенности винного вкуса новичкам. Кроме описания, теории (например, на какие именно области нёба следует обратить внимание) обучение предполагает прямой опыт дегустации. Без этого опыта описательная ссылка останется абстракцией, обучаемый не поймет, что именно в реальности соответствует описанию. Ссылка останется неполной.

Употребляя слово «Бог», мы используем описательную ссылку, подразумевая набор предикатов, связанных с этим понятием. Однако, если мы обладаем личным опытом духовного взаимодействия с Богом, молитвы, благодарения, покаяния, то картина становится более насыщенной, связанной с целым букетом духовных ощущений и смыслов. В этом случае слово «Бог» для нас является и описательной, и прямой ссылкой на реальный опыт Бога.

Изучая религиозные понятия, мы учимся сопоставлять их с доступным нам молитвенным опытом. В процессе знакомства с религиозной практикой верующий начинает различать духовные состояния, понимать смысл как элементарных, так и сложных символов религиозной речи. «Благодать», «духовный», «освященный», «божественная любовь» (агапэ), — эти понятия связываются с опытом церковной жизни. Чем полнее наша религиозная жизнь, тем глубже наше понимание религиозных терминов.

Итак, если наша ссылка на Бога — всего лишь описательная, она лишена конкретности и часто имеет искаженный характер. Можно даже сказать, что описание вроде «дедушка на облачке» похоже на описание «пятихвостый шестикрыл». Ни того, ни другого объекта не существует в реальности. Это пустые термины, сломанные ссылки, сочетание случайных свойств, ассоциаций.

Существование духовного опыта делает нашу ссылку на Бога живой и конкретной (и даже, в определенном смысле, соответствующей критериям верифицируемости). Слову соответствует потрясающая Реальность, которую нельзя полностью выразить. Впрочем, нельзя сказать, что эта Реальность совершенно невыразима. С точки зрения теологии мы находимся между двумя полюсами: полного неведения и совершенного познания, вполне выразимого, и неизреченного<sup>23</sup>.

### 1.4.2 Божественные свойства.

В Библии говорится, что Бог «делает», «прощает», «награждает». Мы и сами можем использовать такие фразы как «Бог дал здоровье», «наказал за грех», «знает о моей беде» и т.д.

Проблема здесь в том, что описывая Бога, мы используем человеческие слова. Можно сказать, что исконное, обыденное использование этих слов — первично, а религиозное применение — вторично<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Эта «цепочка передачи», очевидно, началась с иконописного сюжета, где Бог Отец изображается в виде старца на облаках. За эту попытку изобразить Божество мы расплачиваемся до сих пор.

<sup>23</sup> Впрочем, некоторые богословы придерживаются значительно более пессимистического взгляда на возможности человеческого познания, склоняясь к апофатике.

<sup>24</sup> Нет смысла здесь рассматривать вопрос о пра-языке. Какой бы ни была первоначальная история человеческого языка с точки

Можно считать, что *предикаты*, которые мы используем в высказываниях о Боге, это человеческие термины, смысл которых неким образом *расширяется* для того, чтобы они соответствовали контексту. Но как это можно сделать?

Во-первых, можно вообще ничего не расширять. Тогда слова человеческого языка будут иметь в отношении Бога точно такой же смысл, как в отношении человека. Такой подход можно назвать «*равнозначным*».

Однако есть ряд проблем:

- «Бог есть Дух» (Ин. 4:23). Божество не имеет телесности. Следовательно все телесные предикаты («встает», «идет», «берет», «говорит» и подоб.) не могут применяться к Божеству буквально, в человеческом смысле.
- Мы также не можем сказать, что слово «знать» имеет в отношении Бога точно тот же смысл, какой мы подразумеваем, говоря о человеке. Человеческое знание подразумевает мнение, некое полагание в отношении реального положения вещей. Это полагание может быть ошибочным, нуждается в проверке и уточнении.

Божественное знание — непосредственно, в нем отсутствует полагание, мнение. Оно также — абсолютно и безошибочно (разумеется, если мы не пытаемся рассматривать этот вопрос в какой-нибудь экзотической системе вроде теологии процесса).

- Мы также считаем, что Бог — атемпорален (пребывает вне времени). Следовательно, к Нему не вполне применимы человеческие концепции намерения, цели, выполнения плана, создание чего-либо, ведь мы планируем и совершаем действия как последовательность сменяющих друг друга состояний. Изменяя окружающие вещи, мы изменяемся сами. Но это не может быть истинным в отношении Бога, Который — вне времени.
- Библия говорит, что Бог гневается, скорбит, любит, ненавидит. Буквальное, человеческое понимание этих характеристик входит в противоречие с представлением о совершенном Божестве, чуждом страстей.

Мы можем попытаться исправить предикаты таким образом, чтобы устранить означенные проблемы.

#### **1.4.2.1 Частичная равнозначность.**

Эта концепция, предложенная У. Алстоном, представляет собой расширение равнозначности, о которой речь шла выше. Человеческие слова и идеи могут быть ограничены, или дополнены, чтобы они могли служить для описания божественных свойств.

В случае с телесностью, достаточно исключить *действие*, которое служит для человека связкой между желанием и целью. Бог не нуждается в телесных действиях для достижения цели. Одного божественного желания Всемогущего достаточно. Таким образом, мы сохраняем важную часть человеческой концепции (человек желает чего-то и достигает своей цели), при этом не входя в противоречие с представлением о божественных совершенствах (исключается телесное действие). Это и есть «частичная равнозначность» (partial univocity)<sup>25</sup>.

---

зрения Писания, теперь мы имеем дело не с языком Адама, подбиравшего имена животным, а с потрепанной, поизносившейся речью падшего человечества, где даже слова, обозначающие Бога, имеют разную этимологию в разных языках.

<sup>25</sup>William P. Alston, *Religious Language* // Ibid, P. 235.

Частичная равнозначность может использоваться и в отношении вневременности Бога. Когда мы говорим о том, что некто что-то замыслил и сделал, это высказывание, подразумевающее для человека некую временную последовательность (сперва — одно, потом — другое), не означает того же в отношении Бога, Который вне времени. Временные отношения могут быть заменены логическими: «Бог хочет, чтобы имел место некий процесс, потому что Он желает результата, который этот процесс приносит».

Примерно так же можно использовать высказывания о «психологических состояниях» человека в отношении Бога. Понятие ограничивается функциональным подобием, и не используется в смысле схожести структуры психики или сходства характера Бога и человека.

Когда мы говорим «Бог гневается», мы не имеем в виду, что Он, к примеру, теряет самообладание или становится способным на необдуманные действия. Вероятно, общая функция гнева, как божественного предиката — в отвержении недопустимого. Остальные «страстные» оттенки человеческого термина к Богу относиться не могут. Подобным образом можно понимать и остальные «психологические» предикаты.

Концепция частичной равнозначности имеет свои недостатки:

Согласно церковной традиции, берущей начало еще в античности, Божество мыслится *простым*. У Бога нет составных пространственных частей. Бог также не «распределен во времени», а находится всецело в божественном «сейчас» (над временем)<sup>26</sup>.

Однако, выделяя отдельные свойства, предикаты, мы фактически признаем различие между Самим Богом и Его свойствами. Например, говоря «Бог — благой», мы тем самым постулируем, что существует некая автономная благодать, которую мы усматриваем в Боге.

В человеческих понятиях и словах отражаются особенности человеческого мышления. Увы, анализ, подразумевающий разделение рассматриваемого предмета на части<sup>27</sup>, — единственный доступный для нас способ сказать о Боге что-то определенное. Мы не можем охватить умом Бога в Его целостности, и, тем более, не в состоянии выразить это целое вербально<sup>28</sup>. Одним словом, используя положительные высказывания о Боге, мы разделяем Неделимое.

К тому же ясно, что мы не всегда можем расширить человеческие понятия и слова таким образом, чтобы они хотя бы примерно соответствовали божественной Реальности. В этом случае уже нельзя говорить об равнозначности (обычной, или частичной).

Говоря о тайнах Божества, Библия далеко отходит от обыденной речи. Если же мы попытаемся понимать эти выражения в духе равнозначности (хотя бы и ограниченной), то впадем в антропоморфизм, наделим Бога телесностью и безнадежно расстроим синтез философских и библейских представлений, о котором говорилось в начале книги.

<sup>26</sup> Моррис довольно убедительно показывает, что простота Бога не обязательно означает Его вневременность. Например, часы зависят от своих частей в пространственном отношении (а части от часов — нет): если все детали сломаны, то и часы сломаны, но если часы сломаны, то не обязательно сломаны все части. Однако, этой ассиметрии нет во временном отношении. «Если бы никогда не существовали конкретные часы, никогда не существовали бы и его временные части... Таким образом вовсе не очевидно, что соображение божественного самосущия (aseity) может служить для подтверждения тезиса темпоральной простоты, или для атемпоральной интерпретации понятия божественной вечности» *Morris Thomas V., Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*., PP. 123-124.

<sup>27</sup> ἡ ἀνάλυσις, греч., — разложение, расчленение.

<sup>28</sup> «Единственный способ, каким форма речи могла бы соответствовать божественной простоте, было бы сказать о Боге все сразу, без разделения любого рода между аспектами этой речи, — нечто, находящееся за пределами человеческих возможностей. Неудивительно, что Аквинат говорит в Сумме против язычников «Что касается способа обозначения, — любое имя имеет дефект»», Cf.: William P. Alston, *Religious Language* // *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*..., PP. 236-237.

#### 1.4.2.2 Метафора (аналогия).

В высказываниях о Боге часто используются метафоры: «Сушу образовали руки Его» (Пс. 94:5), «Очи Господни обращены на праведников, и уши Его - к воплю их» (Пс. 33:16), «Господь - Пастырь мой» (Пс. 22:1).

Эти выражения не могут использоваться как буквальные описания Бога (Бог — не пастух, Божество не имеет телесных рук). Метафора берет какую-то характерную черту используемого образа, для того, чтобы обозначить присутствие этой черты в объекте метафоры. Например, из приведенных сравнений следует, что рука используется как символ могущества Бога, уши — как указание на внимание к словам и мыслям людей. Бог называется пастырем, так как заботится о своих подопечных и не дает их в обиду хищникам; отцом, — так как любит людей и воспитывает их...

Можно было бы посчитать, что никакое буквальное заявление в отношении Бога невозможно (допустимы только метафорические описания). Однако, такой подчеркнутый метафоризм был бы крайностью. Другая крайность — допущение, что все высказывания Священного Писания о Боге нужно понимать буквально, в их человеческом смысле. Ясно, что умеренность требует выбрать что-то среднее. Это может быть либо осторожный антропоморфизм (частичная равнозначность), либо столь же сдержанный метафоризм.

Очевидно, в разных случаях требуется разные подходы, но при этом появляется проблема произвольности понимания Писания. Почему в данном случае принимается буквальное чтение, а в другом оно отвергается?

Отчасти на этот вопрос можно ответить так: отступлению буквализма в понимании священных текстов способствует прогресс науки. Например, буквальное прочтение фразы «Господь... вознесся на небо и воссел одесную Бога» (Мк. 16:19) вызывает естественное возражение в стиле «Гагарин летал в космос...».

Однако, это не означает, что религия ослабевает под напором научных знаний. Просто наша религиозность взрослеет, читая Писание мы учимся различать главное и второстепенное, учитывать тот объем знаний, который открывается человечеству не без Промысла Божия<sup>29</sup>.

Разумеется, скептик истолкует все ровно наоборот. Но мы не обязаны с ним соглашаться. Для нас «стакан наполовину полон».

#### 1.4.3 Итоги.

- Несмотря на трудности, связанные с ограниченностью человеческих возможностей, мы все же способны на осмысленные высказывания о Боге, которые хотя бы отчасти отражают Реальность.
- Мы можем утверждать, что человеческий язык достаточно гибок. Он способен выражать довольно абстрактные концепции, даже такие сложные, как Бог и Его свойства.
- В религиозном языке важнейшую роль играет опыт. Более-менее полное понимание религиозных концепций вне религиозной жизни невозможно.

<sup>29</sup> Более того, многие отцы относились к языку Библии с достаточной осторожностью и чаще прибегали к аллегорическому толкованию, что дает нам возможность сохранить связь с традицией, не разрывая и диалога с современной наукой.

- Не все высказывания о Боге сводятся к метафоре. Некоторые используются в более-менее буквальном смысле.



## 1.5 Священное Писание как основание богословия.

Пока речь шла в основном о том, как человек говорит о Боге. Пора задуматься о том, как Бог обращается к человеку в откровении.

Зададимся вопросом: что первично — опыт богообщения, или Писание?

Кажется, ответить можно одним из двух способов:

- Бог напрямую сообщает Свои слова человеку, а человек эти слова записывает,
- Человек, переживший встречу с Богом, осмысливает ее в человеческих понятиях и записывает все это человеческим языком.

Первый взгляд обычно называют пропозиционным (основанным на высказывании), а второй — непропозиционным, или нео-ортодоксальным (подробнее об этом говорится ниже)<sup>30</sup>.

Если принять пропозиционную точку зрения, то Бог, обращаясь к человеку, использует человеческий язык, и эти слова, зафиксированные на бумаге, называются словом Божиим и трактуются как результат снисхождения Бога к человеку. Некоторые богословы даже проводят здесь параллель с Воплощением Сына Божия. И в том, и в другом случае имело место откровение. Сходство также можно видеть в том, что мы называем Писание словом Божиим. То же выражение используется, когда мы говорим о Втором Лице Святой Троицы, воплотившемся от Девы Марии.

У каждого подхода есть свои недостатки, поэтому наиболее перспективным решением представляется сочетание пропозиционного и непропозиционного взглядов. В частности, применение того, или иного подхода можно связать с жанром каждой священной книги, или ее фрагмента. Например, заповеди данные Моисею, большинство приверженцев традиционного христианства воспринимает как записанные слова Бога. С другой стороны, описание исторических событий и связанных с ними упоминаний о божественных санкциях уже могут носить следы человеческой интерпретации.

### 1.5.1 Боговдохновенность и истинность Священного Писания.

Христианская традиция постоянно обращается к СП как источнику любых суждений о Боге и мире. Это подразумевает истинность Писания и приоритет именно библейских оценок, а не каких-то иных. Этот подход обосновывается тем, что Писание вдохновлено Самим Богом.

Но в каком смысле мы понимаем боговдохновенность и истинность СП? Идет ли речь об истинности буквы, слова, фразы, текста? Или мы понимаем эту истинность более широко<sup>31</sup>?

<sup>30</sup> Можно предложить третий вариант: человек каким-то образом «запрограммирован» реагировать на божественные воздействия, которым соответствует определенный «словарь» человеческих понятий, образов. Возможно, такая программа «вшита» в человеческий мозг. В результате мы можем интерпретировать воздействие и буквально как слово Бога, и как некий опыт, который мы излагаем языком метафоры.

<sup>31</sup> Оставим в стороне эпистемологическую проблему истинности. Достаточно придерживаться более-менее ортодоксальных теорий. Речь идет о корреспондентской (классической) теории, рассматривающей истину как соответствие между мыслью, высказыванием и реальной вещью. Допустимо также идеалистическое, платоновское представление, согласно которой истина это воспоминание человека о мире идей (эйдосе истины). Можно рассматривать и когерентную теорию, говорящую о том, что истинность присуща системе высказываний. Отдельное высказывание истинно лишь тогда, когда оно не противоречит совокупности высказываний. Это представление может быть принято нами при условии, что рассматривается единая система высказываний.

#### 1.5.1.1 «Священна каждая буква».

Сокрушительный удар по этой позиции нанесла современная текстология. В XX веке было установлено, что библейские тексты существуют в разных версиях (существует по крайней мере 4 типа текстов Ветхого Завета и столько же — Нового), обнаружено большое количество разночтений в списках (главным образом, грамматических). Также выявлено несколько ранних интерполяций в текст Нового завета (например, знаменитая *comma Ioanneum*<sup>32</sup>).

Т.о. речь уже давно не идет о монолитном, каноническом тексте. Текст Священного Писания изменялся со временем. При этом даже самые упорные критики признают удивительную сохранность текстов Нового Завета (по сравнению с античными памятниками).

Огромное воздействие на отношение к текстам Священного Писания оказала также «высшая критика». Подходя к библейским текстам, как к обычной древней литературе, исследователи свободно судили об авторстве священных текстов.

Также, поскольку для натуралиста чудеса невозможны, критики также посчитали все библейские чудеса «поздними вставками», а пророчества — событиями, которые были записаны после того, как пророчества, якобы, «исполнились».

Христианин не обязан соглашаться со всеми выводами либеральной школы, однако нужно принимать во внимание серьезно обоснованные возражения буквалистскому пониманию истинности СП.

По крайней мере ясно, что подход «каждая буква или слово священно» сталкивается с серьезными проблемами. Как же обстоит дело, если оценивать истинность высказываний, предложений?

#### 1.5.1.2 Важно высказывание (пропозиционный подход).

На уровне высказываний сохранность текстов Нового Завета приближается к 100%. Вариативность в рукописях касается в основном грамматики и синтаксиса. Что касается ВЗ, то количество проблем возрастает. Сравнение Масоретского текста, кумранских рукописей, самаритянского Пятикнижия, Септуагинты иногда дает значительные расхождения, касающиеся смысла высказываний. Часто такие трудности касаются неясности использованного выражения, или утраты его части.

Несмотря на обнаруженные разночтения и вставки, мы по-прежнему можем защищать тезис о том, что библейские *высказывания* истинны<sup>33</sup>.

Откровение с пропозиционной точки зрения рассматривается как различные *действия* и высказывания Бога. При этом важно, что Бог говорит *через боговдохновенных авторов-людей* (отсюда — боговдохновенность Писания и Предания).

Сторонники традиционализма различаются в своем отношении к букве Священного Писания:

- Консервативные протестанты рассматривают Откровение как набор высказываний-инструкций (на все случаи жизни).
- Более умеренный подход выражается в понимании Откровения как особых действий Бога, в том числе действия Св. Духа *на авторов* книг Св. Писания. Имеет место сотрудничество, «синергия»

<sup>32</sup>См. «Иоаннова вставка» (1 Ин. 5:7-8).

<sup>33</sup>Можно уточнить: речь идет об оценочных высказываниях. Когда Библия просто упоминает какие-то концепции, или события, мы не обязаны делать выводы об истинности этих концепций.

Бога и человека. Этим объясняется, например, разница в стиле и характере текстов четырех Евангелий, различие в описываемых подробностях одних и тех же событий.

#### **1.5.1.3 Важно богообщение (непропозиционный подход).**

Можно ли сказать, что Библия — это набор божественных инструкций на все случаи жизни? Не все согласятся с этим мнением.

Согласно непропозиционному (нео-ортодоксальному) взгляду Бог не предлагает в Откровении высказываний, с которыми мы должны согласиться, а открывает Самого Себя. Библия это отражение человеческого опыта богообщения. Это встреча с Богом, осмысленная и описанная людьми. Согласно взглядам непропозиционалистов это касается даже Евангельских повествований о проповеди Иисуса Христа, которые также были записаны апостолами, или другими авторами, знакомыми с апостольской проповедью, но не Самим Господом.

Согласно таким взглядам определение «Слово Божие» в отношении Библии — условно.

Сторонники этого подхода (в отличие от либералов) признают Иисуса Христа истинным Сыном Божиим. Они придерживаются мнения, что Библия — свидетельство Божественного Откровения, но *сама Библия не является Откровением*, за исключением того, что через ее учение Бог продолжает наставлять людей. Бог остается Богом, встречающимся со Своим народом, следовательно, если Библия возвещается надлежащим образом, она может *стать* Словом Божиим.

Критика этой позиции: События не могут быть известны вне вербальной фиксации (устной, или письменной). Поэтому разделение достаточно искусственно. Например, говоря о Воскресении, мы имеем совершенно конкретные описания этого события очевидцами.

#### **1.5.2 Непогрешимость или безошибочность?**

Безошибочность Священного Писания (inerrantism) означает, что Библия истинна во всех своих оценках, к чему бы они не относились (наука, история, вопросы веры...).

С другой стороны, непогрешимость СП (infallibilism) подразумевает, что истинность Библии относится только к вопросам веры и религиозной практики (об астрономии же следует спрашивать астрономов, а не Моисея).

Ясно, что сторонники непропозиционного, нео-ортодоксального направления предпочитают непогрешимость СП, а защитники традиционного пропозиционного подхода соглашались с инеррантизмом. Последний подход свойствен протестантам-фундаменталистам и приводит к достаточно спорным взглядам, например, в отношении науки (креационизм).

Многие отцы Церкви также высказывались в духе безошибочности СП, что приводит к серьезным трудностям при попытках согласовать православную традицию и современные научные представления.

### 1.5.3 Трудности в тексте СП.

### 1.5.4 Проблема истолкования Священного Писания.

Требуется предложить некий метод решения проблем, описанных выше. Многие из них разрешаются с помощью герменевтики, толкования.

Можно выделить два основных подхода к толкованию Священного Писания: аллегорический и буквальный. Первый традиционно связывается с именем Оригена, второй — блаженного Августина<sup>34</sup>. Но какой из этих подходов — правильный?

Можно было бы думать, что простым решением является *последовательный буквализм*, но есть несколько проблем:

- Буквальное прочтение некоторых мест Писания плохо согласуется с научными представлениями<sup>35</sup>.
- Буквальное прочтение часто дает слишком антропоморфный образ Бога, который расходится с представлением о совершенном Божестве, Боге любви.
- Язык самого Священного Писания местами явно аллегоричен: см., например, сравнение Небесного Царства с сокровищем в поле (Мф 13:44), жемчужиной (Мф 13:45-46), зерном горчичного дерева (Лк 13:19).
- В Церковной традиции есть примеры, когда аллегорически трактуются целые книги Священного Писания (Песнь Песней).

Итак, полагаться только на буквальное толкование Писания — неправильно.

Может быть, решением будет *последовательный аллегоризм*?

- Но такой стиль толкования означает полный отрыв от буквального смысла Священного Писания. Аллегорическая интерпретация многих библейских текстов приводит к разрушению основ христианства (например, такое прочтение евангельских свидетельств о Крестной смерти и Воскресении Спасителя перечеркивает их историчность).
- Аллегоризм неубедителен для современного человека. Например, распространена убежденность в том, что аллегория может служить лишь иллюстрацией утверждения, а не его доказательством.

Итак, ясно, что единственный разумный путь — сочетание буквального прочтения и аллегоризма в толковании Священного Писания.

Но почему, читая и интерпретируя Священное Писание, мы в одном случае избираем метафору, в другом — буквальное понимание?

### 1.5.5 Критерии

Писание является лишь частью Откровения. Отсюда следует:

<sup>34</sup> На самом деле, ни Ориген, ни Августин не придерживаются излюбленных методов экзегетики слишком строго. Как для первого временами выходит на передний план буквальный смысл Писания, так и для второго — аллегорический.

<sup>35</sup> Речь идет о продолжительности дней Творения, о сотворении земли прежде Солнца и звезд и т.д.

- Толкование Библии, исходя из церковной традиции.
- Толкование Библии с помощью Библии (поскольку Священное Писание воспринимается как единое целое, его части не должны противоречить друг другу). Ветхий Завет рассматривается в свете Нового. Древние события — тени грядущих благ. Важнейшее значение имеют пророчества, сбывшиеся во Христе.
- Обычный здравый смысл. Что может следовать непосредственно из текста? В этом отношении могут помочь данные современной текстологии, истории, археологии. Необходима оценка: насколько результат возможных буквальных чтений совместим с христианской традицией?

### 1.5.6 Герменевтика в примерах

#### Примеры аллегоризма.

В случае с Песнью Песней буквальное прочтение на первый взгляд дает не больше, чем чтение любовной лирики Пушкина и в каком-то смысле может быть признано даже вредным. Возможно, именно поэтому древние христианские толкователи считали необходимым рассматривать Песнь Песней исключительно как аллереорию отношений Христа и Церкви, отвергая их буквальное значение<sup>36</sup>.

Проблему также представляет буквальное прочтение мест Библии, описывающие «жестокости». Особенно это касается практики «заклятия» завоеванных городов, применявшейся Иисусом Навином. Уничтожение всего населения хананейских поселений, включая детей, сложно совместить с представлениями о благе и любящем Боге.

Аллегорический метод, использованный в данном случае Оригеном, в свое время позволил снять остроту нравственной проблемы. Ориген считал, что эти эпизоды, да и весь ВЗ в целом имеют значение для Церкви только как прообразование будущих евангельских событий, как образы борьбы христианина со страстями (безжалостное истребление духовных «хананеев»).

Но, как уже говорилось, такое понимание текстов херема не является достаточно убедительным. Если буквальный смысл текстов не важен для Церкви, зачем она приняла их? К тому же, несмотря на то, что для толкователя-аллегориста данные эпизоды не актуальны в их буквальном смысле, эти события все же признаются как имевшие место в истории. Одобрение Богом этих действий в Писании по-прежнему представляет проблему даже при аллегорическом прочтении.

#### Пример буквального толкования.

Блаженный Августин, св. Иоанн Златоуст и многие другие отцы считали, что применение буквальной экзегезы желательно.

Для начала необходимо, хотя бы вкратце, разобраться с пониманием зла и блага. Согласно «теории божественной заповеди» благо не может быть автономным, отдельным от Бога. Следовательно, благо — то, чего хочет Бог, а не то, что кажется таковым человеку.

Бог не творил зла. Следовательно, зло по своей сути — лишь направление воли разумного существа. Если это так, то можно разделить «зло по существу» (грех, страсти) от того, что является «физическим

<sup>36</sup>Без сомнения возможно и буквальное прочтение этой книги, не отрицающее важности упомянутой аллегории. Господь создал мужчину и женщину способными к любви, продолжению рода (но, конечно, не для блуда). Самое прекрасное, что создано человечеством в области искусства, поэзии, музыки часто связано с романтическими чувствами возлюбленных. Странно было бы отмечать как несущественный этот дар Бога человеку. Думаю, наличие этой книги в каноне Священных книг важно не только потому, что она являет образ Христа и Церкви.

злом» (страдания и смерть людей).

Человеку свойственно принимать за зло то, что зачастую служит к спасению его души (страдания и даже физическая смерть). Подобным образом и благом он часто считает то, что на самом деле является злом (например, неумеренные наслаждения плоти).

Если в конкретной ситуации с «жестокостями» мы принимаем человеческое понимание «блага» (например, настаиваем на том, что безусловным благом является сохранение человеческой жизни), то получаем коллизию: библейский сюжет противоречит человеческому представлению о благе. Это не смертельно для теологии в целом, хотя и проблематично для апологета: сложно объяснить нерелигиозному собеседнику, что взгляд на добро и зло, отличный от «общечеловеческого» возможен и даже необходим. Вопрос же о том, какой пример для подражания дают эти тексты, остается открытым по сей день<sup>3738</sup>.

Пожалуй, удачной тактикой в данном случае была бы «теория развития и аккомодации».

Вкратце: человечество развивается не только в интеллектуальном смысле, но и в религиозном. То, что было актуальным в VIII в. до Р.Х. уже не работает в XXI в., после того как прозвучала Евангельская проповедь. Бог соотносится с религиозным «возрастом» человечества и отвечает на наши вопросы так, чтобы мы могли сохранить свою связь с Ним в разные периоды истории<sup>39</sup>.

Так, древние иудеи понимали религию в категориях справедливого мщения, заслуженного возмездия. Вершиной нравственных представлений был справедливый, беспристрастный суд: праведному даруется благополучие и долголетие, а грешному — несчастья и ранняя смерть. Но и Иов, и Екклесиаст замечают: религиозный «бартер» не работает. Отношения человека с Богом оказываются гораздо сложнее.

Когда же раздаётся евангельская проповедь, становится очевидно, что Бог поднимает человечество на совершенно новый религиозный и нравственный уровень. Но и на этом религиозное развитие не останавливается. Страдания и разочарования, выпавшие на долю человека в XX в. заставляют нас по-новому осмысливать свои отношения с Богом. Если отцов золотого века христианской письменности мало заботили вопросы теодицеи, то события нового времени поставили этот вопрос со всей остротой.

---

<sup>37</sup> Например, недавний геноцид тутси в Руанде по некоторым данным вдохновлялся проповедью священнослужителя, использовавшего отсылки к хёрему. То же можно сказать о завоевании Нового Света испанскими конкистадорами, видевшими в туземцах хананеев-язычников, достойных истребления. Вопрос о крестоносцах — дискуссионный. Например, Хофрейтер в своей недавней работе отрицает, что тексты хёрема оказали влияние на их действия во время иерусалимской резни.

<sup>38</sup> Следует отметить, что некоторые богословы готовы отступить под давлением этих аргументов и заявляют о том, что «жестокости» библейские тексты (или даже тексты всего ВЗ) — небоговдохновенны. Это явный разрыв с церковной традицией и напоминает маркионитство.

<sup>39</sup> Среди других доводов защитники буквального прочтения Библии также использовали то обстоятельство, что выживание народа Божия было связано с государством, а следовательно потребовались определенные издержки для того, чтобы царство Израиля стало возможным. Также широко используется аргумент, подчеркивающий ужасающий характер преступлений хананеев (жертвоприношение детей, безудержный блуд, включая кровосмешение и идолопоклонство). Хананеи, по выражению Священного Писания «исполнили меру своих грехов».

## 1.6 Чудо.

Опыт соприкосновения человечества со священным касается не только духовной сферы человека. Откровение не сводится только к внутреннему переживанию, озарению, инсайту. Священные тексты и предания многих народов свидетельствуют и о видимых событиях, происходящих в материальном мире, которые выходят за границы обыденного и связываются с духовным миром. Такое событие называют сверхъестественным.

Попробуем уточнить терминологию. Что мы имеем в виду, когда употребляем такие выражения как «естественная поза», «неестественный цвет», «сверхъестественная скорость»?

Свое суждение о конкретном событии мы чаще всего выносим на основании накопленного опыта повторяющихся событий, или на нашем представлении о причинно-следственных связях (которые также основываются на опыте). То, что соответствует этому критерию, мы называем естественным, а то что противоречит, или превосходит его — неестественным, и сверхъестественным.

Когда мы говорим о чуде, мы говорим об уникальном или редком событии (но не обязательно справедливо обратное). Если чудеса происходят на регулярной основе, сразу возникает вопрос об их сверхъестественном статусе.

Чудо, сверхъестественное событие, также обычно связывают с нарушением «законов природы». Но что мы называем законами природы? От этого определения зависит, как будет выглядеть наше определение чуда.

Если речь идет о нарушении самих природных процессов, то мы получаем сильное определение:

Чудо — сверхъестественное исключение из естественного порядка мира, которое происходит по воле Бога.

Если же мы задумаемся о том, что известные нам законы природы это всего лишь человеческие обобщения реальных процессов, то получим слабое определение:

Чудо — событие, происходящее по воле Бога, которое нарушает человеческие представления о природных процессах.

Или, словами блаженного Августина:

«Чудо не противоречит природе, но противоречит нашему знанию природы»<sup>40</sup>.

Достоинством слабого определения является устойчивость такого понимания чуда перед критикой. Например, снимается обвинение в антинаучности религиозного мировоззрения, так как наука не может претендовать на исчерпывающее знание всех *возможных* природных процессов, а религия не настаивает на том, что чудеса это нарушение естественного порядка в природе.

В пользу слабого определения чуда обычно выдвигается такое соображение: для чего Богу нарушать тот порядок, который Он Сам и установил? Очевидно, что у Бога всегда достаточно средств совершить чудо, не прибегая к нарушению естественного порядка в мире.

Недостаток слабого определения, собственно, — в его слабости. Например, очевидно, что такое чудо обладает меньшей убедительностью, если речь идет, например, о доказательстве бытия Божия.

<sup>40</sup> «Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura». S. Aurelius Augustinus, De Civitate Dei, 21.8.

Сильное определение чуда является традиционным. Его достоинство в том, что оно подчеркивает суверенность, могущество Бога, Который не ограничен никакими природными законами и процессами. Если существует Бог теистов, Он способен приостановить, или отменить обычный порядок вещей. Недостаток сильного определения — в том, что оно представляет критикам больше возможностей для атаки.

Главными претензиями критиков к чудесам является то, что невозможно их опытное подтверждение/опровержение, концепция чудес методологически несостоятельна, сложно определить критерии отличия чуда от уникальных/редких событий.

### 1.6.1 Существование Бога и чудес.

Можно заметить, что в теистическом понимании Бога уже присутствует вывод о возможности чуда. Всемогущий Бог в состоянии как нарушить законы природы, так и использовать уже существующие необычные явления и особенности природы в Своих целях. И наоборот, очевидное чудо указывает на Всемогущего Бога, как Причину этого события.


Если есть Бог, то чудеса возможны. Если есть чудеса, то, скорее всего, существует Бог.

Соответственно, отрицание существования Бога подразумевает отрицание чудес (в мире, где нет личного Бога, нет причин для нарушения естественного порядка вещей), и наоборот, отрицание возможности чудес означает по сути невозможность теистического Бога (если чудес «не бывает», тогда нет и Бога, заботящегося о спасении человечества).

Нужно подчеркнуть: феномен чуда связан именно с теистическим пониманием Бога и мира. В пантеизме не находится места для Бога-Личности, способного нарушить естественный ход событий. В натуралистической, расселовской вселенной для чуда тоже не найдется места<sup>41</sup>.

Суждение о существовании, или несуществовании Бога, содержит в себе априорный вывод о возможности, или невозможности чудес. Признание чудес, или их отрицание сводится к мировоззренческой позиции мыслителя. Все аргументы от логики являются дополнением этой позиции (как бы мыслителю не хотелось показать обратное) и не играют решающей роли.

В конце концов, аргументы и теистов, и натуралистов не являются безупречными с точки зрения логики: человек вынужден либо постулировать существование Бога и принять возможность чудес, либо избрать противоположную позицию. При этом человек не может исключить вопрос о Боге из своей картины мира<sup>42</sup>.

 Утверждая, или отрицая существование Бога, мы принимаем определенное объяснение того, как устроен мир (в том числе, наличие, или отсутствие в нем чудес).

К этому следует добавить, что для христианства особенно важна реальность чудес, в том числе, их историчность. Центральное место занимает чудо Воскресения: «если Христос не воскрес, тщетна вера

<sup>41</sup> Можно заметить, что пантеизм в этом смысле является родственником атеизма. Неслучайно, А. Энштейн и некоторые другие ученые высказывали симпатии именно к пантеизму в духе Спинозы.

<sup>42</sup> Теисты могут попытаться не просто постулировать бытие Бога, но привести некоторые доводы в пользу вероятности Его существования, используя, например, Космологический и Телеологический аргументы. Некоторые натуралисты, напротив, пытаются доказать маловероятность существования Бога теизма, ссылаясь, например, на количество зла в мире. Ни те, ни другие аргументы не являются в этом споре исчерпывающими. Мы не можем *знать*, есть ли Бог (по крайней мере, пока мы находимся в этом мире). Это не рациональный, а нравственный вопрос, вопрос веры.




ваша» (1Кор 15:17). В связи с этим необходимо рассмотреть основные претензии, выдвигаемые критиками в отношении чудес, и предложить ответ, который будет достаточно убедительным для наших современников.

### 1.6.2 Критика чудес.

### 1.6.3 Современные аргументы против чуда.

Энтони Флю (Antony Flew)<sup>43</sup>:

 Мы гораздо чаще имеем дело с подтверждениями регулярных, повторяемых событий, чем с подтверждениями уникальных событий, таких как чудеса. Следовательно свидетельство в пользу обычного объяснения всегда больше, чем в пользу чудесного. *Достаточного свидетельства* в пользу чудес просто не может быть. Поэтому разумные люди не говорят, что чудеса *вовсе не могут произойти*, они просто не верят, что чудеса происходят *на самом деле*.

- (1) Чудеса по природе — частные и неповторяемые.
- (2) Естественные события по природе — общие и повторяемые.
- (3) На практике свидетельство в пользу общего и повторяемого всегда больше, чем в пользу частного и неповторяемого.
- (4) Следовательно, на практике всегда будет большим то свидетельство, которое против чуда, а не в его пользу.
- (5) Разумные люди всегда основывают веру на большем свидетельстве.
- (6) Следовательно, разумные люди не должны верить в чудеса.

 Ответ:

- Вторая посылка этого рассуждения утверждает, что естественные события по природе — общие и повторяемые. Это определение природных событий никак не доказывается натуралистами. По сути это предопределение вывода в посылке. Откуда известно, что уникальные события в принципе не могут произойти в природе (никогда не происходили и не произойдут)? Такой вывод можно сделать только приняв натуралистический взгляд на мир, исключающий существование Бога.
- Согласно Юму и Флю мы всегда должны верить тому, что наиболее вероятно. Но на самом деле мы оцениваем сами факты, а не вероятности. Иногда шансы против события высоки, однако свидетельства в пользу события очень серьезны (например, основаны на текущем наблюдении).

*Иллюстрация: «Лотерейный сюрприз»<sup>44</sup>.*

Шанс выиграть главный приз в лотерею в США составляет приблизительно 1:100.000.000. Изначально вероятность, что некто Генри Плюшботтом из Канзаса выиграет, очень низка. Но включив телевизор, Генри вдруг слышит сообщение о том, что именно он выиграл главный приз. После этого вероятность выигрыша резко возрастает<sup>45</sup>.

<sup>43</sup>Этот философ развил критику, выдвинутую Дэвидом Юмом.

<sup>44</sup>See: George I. Mavrodes, *Miracles* // Ibid, p.315.

<sup>45</sup>Оба события (выигрыш и объявление в новостях) имеют одинаково низкую вероятность. Но взятые вместе они поддерживают друг друга таким образом, что производят серьезную позитивную вероятность. Если Генри действительно победитель, тогда

Конечно, если у нас есть причины считать, что на самом деле Генри не выиграл, это может перевесить силу свидетельства. Однако «Лотерейный сюрприз» говорит о другом: *единичное свидетельство способно изменить изначальную невероятность события*, и мы постоянно сталкиваемся с этим явлением.

Все это имеет прямое отношение к чуду. Наличие убедительных Евангельских свидетельств о Воскресении Христа многократно увеличивает вероятность события, которое даже самым близким его ученикам прежде казалось совершенно невероятным.

- Представление о природных явлениях как об исключительно повторяемых и предсказуемых процессах опровергается существованием уникальных явлений природы. Например, нашла подтверждение расширяющаяся модель вселенной, из чего следует то, что наш мир имеет начало, и его возникновение — уникальное событие. Это открытие стало неприятным сюрпризом для многих натуралистов<sup>46</sup>.

Уникальными, по всей видимости, являются также события возникновения жизни и человеческого разума. Хотя и это стараются оспорить некоторые натуралисты, предлагая гипотезы, не имеющие на сегодняшний день достаточных подтверждений (например, о самопроизвольном зарождении жизни, или о существовании инопланетного разума).

Таким образом узкое определение ЗП, не признающее существования исключений из повторяемых паттернов, вынуждает натуралистов принимать не подтвержденные (а в некоторых случаях и неподтверждаемые/нефальсифицируемые) гипотезы.

- Представляется проблематичным переход (3) → (4) — «всегда будет большим то свидетельство, которое против чуда».

На самом деле и Юм, и Флю просто суммируют свидетельства о единообразных событиях. Однако, такая сумма не может доказывать отсутствие исключений. Например, несмотря на то, что обычно игральные кубики показывают разные сочетания чисел, существует некоторая вероятность, что при броске трех кубиков выпадет три «шестерки». При достаточно серьезном свидетельстве исключение принимается как реальность, *несмотря на противоположный повседневный опыт*. Иначе невозможной была бы, например, историческая наука.

Критик, считающий, что следует принимать только те свидетельства, которые соответствуют регулярным паттернам, с тем же успехом мог бы заявить, что, к примеру, Наполеона Бонапарта никогда не существовало. Поскольку деяния Наполеона были столь фантастическими, столь необычными, ни одна разумная личность не должна верить, что эти события когда-либо происходили на самом деле. Одним словом, если правы Юм и Флю, мы не можем верить в историчность любого неповторимого события в прошлом.

«В конце концов, аргумент Юма «доказывает слишком многое»... Согласно этой логике, если чудо действительно случилось (каким бы редким оно не было), мы все же не должны в него верить. Есть что-то отчетливо абсурдное в заявлении, что событию нельзя верить, даже если мы знаем, что оно случилось!»<sup>47</sup>.

---


вероятно, что он будет назван в таком сообщении, а если он не является реальным победителем, тогда фантастически невероятно, что его по ошибке назовут в новостях. Таким образом, то, что Генри Плюшботтома назвали победителем, делает весьма вероятным то, что он действительно победил.

<sup>46</sup>Так, А. Эйнштейн пытался опровергнуть сингулярность в начале существования мира, хотя это прямо вытекает из его собственной теории и допустил при этом математическую ошибку, на которую указал Фридман.

<sup>47</sup>Geisler L. *Norman, Miracles and the Modern Mind: A Defense of Biblical Miracles*. Eugene, Oregon, 2004, p.30.

### 1.6.3.1 Ненаучность чудес.

#### 1.6.3.1.1 Чудо ничего не объясняет. Новелл-Смит.


 Законы природы — то, что случается всегда и повсюду. Если происходит исключение из ЗП, это доказывает только то, что предполагаемый закон природы не является настоящим законом, поскольку он не действует универсально.

- Научно *необъясненное* не обязательно эквивалентно научно *необъяснимому*.
- «Чудеса» — научно необъясненное.
- Следовательно «чудеса» не обязательно являются научно необъяснимыми.

Пример: полет шмеля долгое время считался необъяснимым с точки зрения естественных законов. Однако, принцип полета проявился с открытием энергетических резервов в митохондриях, которые дают возможность насекомому совершать быстрые движения крыльями.

 Ответ:

Натуралист обладает большим оптимизмом в отношении возможностей науки и возможностей человеческого познания вообще. Для него свидетельство о чуде — всего лишь следствие того, что человек пока не нашел подходящего естественного объяснения имеющимся фактам. Этот эпистемологический оптимизм на самом деле никак не подтверждается опытно и является предметом натуралистической веры.

 Научное объяснение — это гипотеза, из которой можно сделать предсказание, которое может быть впоследствии проверено. Отсюда:

- Только то, что имеет предсказательные свойства, может считаться объяснением события.
- Чудесное объяснение не может дать верифицируемое предсказание.
- Следовательно, чудесное объяснение не может считаться объяснением какого-либо события.

Только научное объяснение может считаться объяснением, так как только оно дает возможность предсказывать события. Отсюда либо чудеса становятся научными объяснениями, либо вовсе перестают быть объяснениями. Вкратце, чудо методологически ненаучно.

 Ответ:

- По сути критик настаивает, что все объяснения должны быть натуралистическими, иначе они не считаются объяснениями. Он предлагает намеренно суженное определение научного метода, исключая рассмотрение аномалий, уникальных событий. Таким образом, натуралистическое понимание «объяснения» заранее предопределяет вывод данного рассуждения.
- По мнению Новелла-Смита все объяснения должны иметь *предсказательную* ценность, чтобы считаться истинным объяснением. Однако, существует множество событий, которые никто не может предсказать. Такие события объясняются не естественными предпосылками, а *личностными решениями*.

Исторические объяснения, как и вообще объяснения человеческих действий, часто создаются без отсылки к каким-либо законам природы. Часто для объяснения бывает вполне достаточно знания

сути произошедшего события, а также характера и намерений рассматриваемой личности, ставшей его причиной<sup>48</sup>.

Таким образом, представление о божественной Личности, благодаря решению Которой возникла наша вселенная, жизнь и разум на Земле, произошли другие сверхъестественные события, можно считать полноценным объяснением произошедшего, несмотря на то, что объяснение этого (исторического) типа *не позволяет предсказывать события с достаточной уверенностью*.

- Работа двигателя внутреннего сгорания описывается законами термодинамики, однако возникновение ДВС связано со свободными решениями человека и его интеллектуальной деятельностью и не предопределяется ЗП<sup>49</sup>. Таким же образом и сверхъестественное событие имеет источник в воле Действующего, хотя само событие может хорошо описываться ЗП.

Итак, несмотря на то, что ЗП регулируют порядок в мире, они не отвечают за происхождение *всех* вещей. Соответственно, ЗП не всегда может служить окончательным объяснением события.

- У нас нет априорного знания ЗП. Поэтому неясно, откуда можно знать, что существуют ЗП, которые объясняют событие, принимаемое сейчас за чудесное. Если Бог в отдельных случаях совершает какие-то особые действия, возможно, законов, действующих в строгом смысле универсально, не существует вовсе.

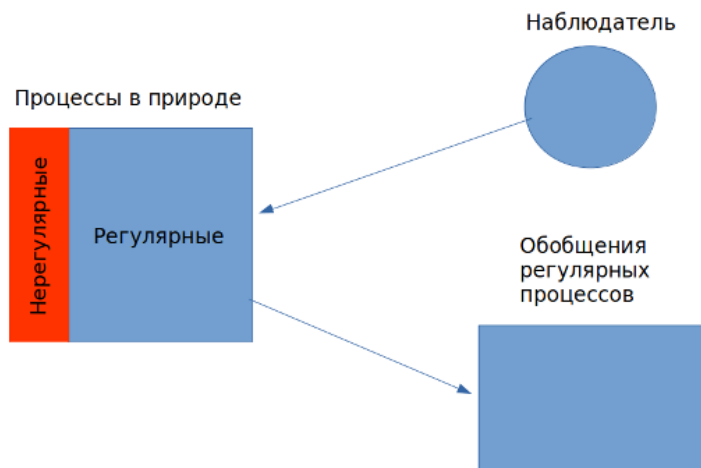
Как отметил Д. Мавродис<sup>50</sup>, обобщение не является составной частью *подлинного* закона природы и не следует из закона, а лишь ассоциируется с ним. Подлинный закон природы должен быть истинным. Но обобщения часто оказываются ложными. Например обобщение, утверждающее «все вороны — черные» опровергается демонстрацией белого ворона. Однако опровержение *обобщения* не опровергает *закона*, согласно которому окраска птицы определяется некоторыми генетическими фактами. Т.о. исключение из обобщения и закон природы могут сосуществовать в реальности.

Итак, то, что критик называет законом природы, на самом деле является человеческим обобщением некоего фундаментального, подлинного закона, действующего в природе. Исключение из обобщения потребует лишь пересмотра этого обобщения. Подлинный закон природы не гарантирует, что не существует ничего вне естественного порядка, а следовательно не гарантирует и того, что никогда не будет исключений. Следовательно, закон природы не подразумевает истинности соответствующего универсального обобщения.

<sup>48</sup>Интересно, что этой точки зрения, даже экономические науки не являются, строго говоря, науками. Ведь выведенные экономистами законы могут быть перечеркнуты посторонними факторами. Например, закон экономической выгоды часто нивелируется геополитическими интересами государств и их объединений, как в случае с экономическими санкциями, которые во многом обусловлены идеологическими и личностными антипатиями их инициаторов.

<sup>49</sup>Точка зрения детерминистов рассматривается ниже.

<sup>50</sup>George I. Mavrodes, Miracles // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion..., p.308.



Это изображение иллюстрирует то обстоятельство, что ученый делает свои выводы, основываясь на регулярных событиях в природе. Уникальные же события (к числу которых относятся и важнейшие для христианства чудеса) можно назвать в некотором смысле ненаучными просто потому, что методология науки основана на другом классе явлений.

#### 1.6.3.2 Можно ли идентифицировать чудо?

У теиста есть соблазн объявить все необъясненные наукой процессы чудесами<sup>51</sup>. В результате, когда наука наконец находит рациональное объяснение очередному редкому феномену, религия терпит ущерб. Нам следует признать, что не все уникальные, или редкие процессы являются чудесами. Многие из них, вероятно, имеют естественное происхождение. Но встает вопрос: можно ли отделить чудеса от редких событий в природе?

 Аргументы Флю:

- (1) Чудо должно быть идентифицируемо (отлично), прежде чем может быть известно что оно произошло.
- (2) Чудо идентифицируемо либо как необычное событие в природе, либо как исключение из природных явлений.
- (3) Но необычное событие в природе это просто естественное событие, а не чудо.
- (4) Исключение из природы не может быть известно (т.е. идентифицировано) из самой природы.
- (5) Следовательно, чудеса не идентифицируемы.

Вкратце: нет способа определить чудеса в терминах естественных событий, ведь тогда чудеса будут сведены к естественным событиям. Однако определение их в терминах сверхъестественной причины (Бога), заранее предполагает, что Бог существует. Следовательно чудеса не могут быть использованы как свидетельство существования Бога (аргументация защитников чудес движется по кругу).

<sup>51</sup>Критики такого подхода говорят о «Богe белых пятен», имея в виду аналогию с морскими картами XVI-XVII вв., постепенно заполнявшимися точными сведениями, в конце концов не оставившими места для надписей «Here be Dragons».



Ответ на аргумент Флю:

- Нужно признать, что естественно-научный инструментарий годится только для того, чтобы определить, является ли данное событие регулярным, или, напротив, — уникальным. Определение того, относится ли событие к чудесам, или нет, — область богословия.

При этом обвинение в цикличности аргументации защитников чуда справедливо, но тот же недостаток обнаруживается и в аргументах скептиков. Так (3)-й пункт приведенного рассуждения провозглашает, что любое необычное природное явление — просто естественное событие. Но данное положение никак не доказывается. Это аксиома натуралистов, особенность их мировоззрения. Из этой аксиомы, естественно, следует вывод об отсутствии критериев определения несуществующего класса событий (чудес). В расселовской модели вселенной, где сверхъестественное невозможно и все процессы априори имеют естественное происхождение, богословские критерии просто не могут существовать, не то что работать.

Но поскольку выбор модели натуралистами — дело их личных предпочтений и в данном рассуждении никак не аргументируется, теисту ничто не мешает выбрать модель, в которой мир сотворен Богом, чудеса возможны, а богословские критерии идентификации чудес действенны.

- Некоторые вещи просто не могут быть описаны исключительно в терминах естественных наук. Так, возникновение вселенной — событие, которое не удается полностью охватить научным объяснением, так как это превосходит возможности науки. Попытка объяснить этот феномен выводит ученых за пределы собственно физики, и они, сами того не замечая, вступают в область метафизики. Опираясь на натуралистическое *мировоззрение*, они создают гипотезы, которые нельзя подтвердить/фальсифицировать экспериментально<sup>52</sup>.

Так, гипотезы мультивселенной, или осциллирующей вселенной находятся в том же классе метафизических объяснений, что и учение о Творении. Чем же натуралистическое объяснение лучше теистического (кроме того, что оно комфортно для атеиста)? В некоторых отношениях оно даже проигрывает, не предлагая окончательного, исчерпывающего ответа на главные вопросы человечества. К примеру, можно задаться вопросом: допустим, «большой взрыв», послуживший началом нашей вселенной, — не уникален, но откуда взялась мультивселенная, как возникли принципы, которым она подчиняется? Натуралисты в таких случаях либо приводят объяснение, сводящееся к бесконечной регрессии, либо вовсе отказываются от объяснения, заявляя о «голом факте»<sup>53</sup>.

- Как же различить редкое/уникальное событие, санкционированное Богом, от редкого/уникального события, которое не связано с отдельным божественным волеизъявлением? Речь идет о действии Бога, *Личности*, которое совершается с определенной *целью*. Соответственно, критерий идентификации чуда должен учитывать личностный характер Бога и сопоставлять событие с целями Бога в отношении мира и человека. В этой связи чудо не может быть фундаментально

<sup>52</sup> Например, гипотезу мультивселенной невозможно опровергнуть в силу фундаментальных ограничений наших возможностей: мы не можем выйти за пределы вселенной, чтобы убедиться в том, что других вселенных не существует (или наоборот, подтвердить их существование). Даже обнаружение т.н. «пуповины родительской вселенной» с помощью «гравитационного телескопа» вряд ли стало бы однозначным подтверждением этой гипотезы, так как у такого феномена могут быть совершенно другие объяснения. А, как известно, даже самое убедительное объяснение не является доказательством, это разные логические категории.

<sup>53</sup> На возражение в духе «откуда взялся Бог?», можно ответить, что теизм понимает Бога как беспричинную Причину мира, принципиально отличную от него. Натурализм не признает ничего, отличного от мира, поэтому вынужден объяснять мир из него самого, кружась в попытке отыскать необходимое в случайном, беспричинное в обусловленном, источник — в потоке.

безнравственным событием<sup>54</sup>, противоречить логике, или отрицать самого Бога.

Пункт (1) приведенного выше рассуждения говорит о необходимости идентификации события. Но почему имеется в виду именно естественно-научная оценка происходящего? Может ли достоверность исторического события быть определена по содержанию древних документов, или мы обязаны пользоваться только пробирками и спектрометрами? Ограничивая возможности идентификации исключительно средствами естественных наук, мы уничтожаем историческую науку, богословие, философию.

Что является причиной исторического события (например, нападения Наполеона на Россию) — случайное стечение обстоятельств, или характер и желания действующего лица? Если, имея некоторое представление о личности и амбициях Наполеона, мы можем строить обоснованные предположения о том, что его решение имело осознанный характер и повлияло на исторические события, то мы имеем приблизительную аналогию воздействия Бога на человеческую историю.

Здесь показателен детерминизм Л.Н. Толстого, для которого роль личности в истории существует только как иллюзия. Такая позиция была связана, прежде всего, с пантеизмом, которого придерживался автор. И это общая закономерность: несуществование личного Бога означает, что мир представляет собой некую версию аристотелевского «автоматона». В нем все предопределено вечными природными законами, а свободной воле и независимым решениям неоткуда взяться. Кажется, Толстой просто последователен в своих взглядах, в отличие от многих натуралистов, которые не знают никакого источника свободной воли, однако считают, что она существует.

При этом, детерминизм, фатализм не является продуктивной философской платформой. Он не мотивирует человека к совершенствованию собственной личности, к ответственности в принятии решений, наконец, к развитию общества, науки, культуры. Если все предопределено, нет никакого смысла в каких-либо человеческих усилиях, в том числе, в области науки. Кажется, ученые, являющиеся приверженцами натурализма, пилят сук, на котором сидят.

- Вопрос о целях Бога в отношении мира и человека разрешается из теистических предпосылок: Бог всеблаг, всеведущ и всемогущ. Соответственно, целью Бога является благо Его творений. В отношении людей это означает познание Бога, исцеление нравственной природы человека, спасение.

В связи с этим можно считать, что чудеса имеют воспитательное значение. Например, Священное Писание часто говорит о чудесах, связанных с благословением/избавлением от беды праведников и наказанием грешников. Однако сведение отношений с Богом к религиозному «бартеру» не соответствует подлинному смыслу библейского послания. Уже в ВЗ можно заметить, что бедствия сверхъестественного происхождения могут происходить не только с грешниками. Например, испытания, попущенные Богом в отношении праведного Иова показывают, что определить намерения и цели Бога в конкретном случае совсем не просто<sup>55</sup>. Другими словами, внешнее благополучие/злополучие (в т.ч. материальное) как результат необычных событий не всегда является надежным критерием определения чуда.

Скорее следует обратить внимание на то, каким образом происходящее влияет на внутреннее состояние человека. Покаяние, искреннее обращение к Богу, проявления любви и милосердия очевидцами необычного события является признаком божественного воздействия.

<sup>54</sup>Вопрос о т.н. «злых чудесах» в Ветхом Завете нуждается в отдельном рассмотрении.

<sup>55</sup>Не говоря о том, что бедствия праведников и процветание грешников часто служило поводом для неверующих заявлять о том, что Бога не существует.

Одновременно такие действия благодати, или их отсутствие является критерием различения истинных чудес от ложных. Развитие гордыни, высокое мнение о себе, отсутствие мирного духа у участников необычного события говорит о том, что произошедшее не является чудом Божиим, а чем-то совершенно отличным от него.

Итак, чудеса Бога имеют целью благо человеческой души, отличаются евангельской простотой. Для них характерна реальность, ощутимость, достоверность.

- Вопрос контекста. Необычное, редкое событие, связанное с молитвой, не может не привлечь к себе внимание богослова.

Представим такой случай: рабочий, выпавший из окна третьего этажа, падает в кузов проезжающего автомобиля, груженого ватой, и остается невредимым. Узнав, что именно в этот час мать прилежно молилась о нем, рабочий, вероятно, придет к выводу, что его спасло чудо.

С точки зрения натуралиста все произошедшее — естественно и случайно. Рабочий-натуралист посчитает достаточным чисто натуралистическое объяснение («повезло») и не свяжет молитву матери с произошедшим событием.

Налицо субъективный характер как религиозной оценки произошедшего, так и натуралистической позиции. Слишком многое здесь зависит от внутреннего состояния свидетеля чуда. Об этом говорит и СП: «если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк. 16:31).

Итак, ясно, что лучшим критерием идентификации чуда является сочетание многих признаков, каждый из которых по отдельности не является безошибочным, но вместе представляют более твердое основание для соответствующих выводов.

### **1.6.3.3 Каковы признаки чуда?**

Согласно соображениям, которые частично уже были озвучены выше, критериями чуда могут служить:

1. Необычный характер события, контрастирующий с обычным порядком событий в естественном мире. Несгорающий куст, огонь с неба, хождение по воде...
2. Религиозный контекст: например, естественное событие происходит точно в нужное время и в нужном месте, в ответ на молитвенную просьбу.
3. Совместимость с теистическим взглядом на Бога и вселенную. Чудо показывает нравственный характер Бога, Его праведность и благодать<sup>56</sup>.
4. В Библии чудеса прямо или непрямо связаны с утверждениями истины. Это средство отличить истинного пророка от ложного (Втор. 18:22). Они подтверждают истинность Бога через Его служителя (Евр. 2:3-4). Чудо — знак, подтверждающий проповедь. Проповедь истины и чудо идут рука об руку.
5. В отличие от магии, чудеса никогда не совершаются для развлечения (срав. Лк 23:8). У чудес есть четкая цель: приводить людей к вере в Бога (усилить эту веру) и через это — ко спасению.

<sup>56</sup> Этот пункт вызывает некоторые трудности. Суть их в том, что человеческие оценки событий довольно субъективны. Сложность представляют и представления, например, о благодати Бога в связи с некоторыми событиями, описанными в ВЗ. Мы не можем здесь отклоняться от темы и рассмотрим данный вопрос отдельно.



Сравним пророчества и видения апостолов с «ясновидением» служанки в Деян. 16:16-19, или с «чудесами» Симона Волхва (Деян. 8:9). У этих событий разный нравственный характер. Если главным мотивом для хозяев служанки было их личное обогащение за счет «пророчеств», а для Симона — тщеславие и желание, чтобы его принимали за «кого-то великого», то апостолы отрицали саму возможность такой связи. Например, попытка приобретения даров Св. Духа Симоном Волхвом была с гневом отвергнута ап. Петром (Деян. 8:20).

#### 1.6.3.4 Чудеса Апокрифов.

Как только мы принимаем возможность исторических свидетельств о чудесах, возникает вопрос: как разделить реальное чудо от мифологического? Приведем несколько примеров апокрифических чудес:

Когда мальчику Иисусу было пять лет, Он играл у брода через ручей, и собрал в лужицы протекавшую воду, и сделал ее чистой и управлял ею одним своим словом. И размягчил глину, и вылепил двенадцать воробьев. И была суббота, когда Он сделал это... И когда Иосиф пришел на то место и увидел, то он вскричал: для чего делаешь в субботу то, что не должно?! Но Иисус ударил в ладоши и закричал воробьям: Летите! и воробьи взлетели, щебеча<sup>57</sup>...

Но сын Анны книжника... взял лозу и разбрызгал ею воду, которую Иисус собрал. Когда увидел Иисус, что тот сделал, Он разгневался и сказал ему: Ты, негодный, безбожный глупец, какой вред причинили тебе лужицы и вода? Смотри, теперь ты высохнешь, как дерево, и не будет у тебя ни листьев, ни корней, ни плодов. И тотчас мальчик тот высох весь, а Иисус ушел и вошел в дом Иосифа<sup>58</sup>...

Когда Иисус был обвинен в смерти соседского мальчика, Иисус сказал Иосифу:

...Я знаю, ты говоришь не свои слова, но ради тебя Я буду молчать, но они должны понести наказание. И тотчас обвинявшие Его ослепли<sup>59</sup>.

Все это очень странно по сравнению с Евангельскими чудесами. В Новом Завете Господь Иисус всегда творил добро по отношению к людям. Единственное «негативное» чудо — проклятие смоковницы.

*Реальность средневековых чудес.*

В христианской агиографии можно заметить элементы, напоминающие о фольклоре: битва с драконом, святой с собачьей головой<sup>[5]</sup>, плавание на камне, путешествие верхом на бегемоте. Как разделить мифологические элементы, привнесенные в подлинные описания событий?

Решение этой проблемы не назовешь легким. Каждый случай нуждается в тщательном анализе с текстологической и исторической точки зрения. Если свидетельства Евангелий подтверждаются древностью и непрерывностью традиции, то в отношении поздних отчетов о чудесах такую непрерывность необходимо подтверждать. Иначе поздние литературные вставки получают статус отчета о реальных чудесах. Есть и противоположная крайность: объявление всех поздних чудес неподлинными, в духе протестантизма.

---

<sup>57</sup> «Евангелие детства» Фомы 2.1-4.

<sup>58</sup> Там же 3.1-3.

<sup>59</sup> Там же 5.1.

Возможным критерием здесь может послужить противоестественность, антиприродность многих мифологических чудес.

#### **1.6.3.5 Подлинные чудеса не противоестественны.**

С точки зрения теиста чудо — не *против* природы, но скорее — «сверх» природы. Подразумевается, что чудеса противоречат тому, как вещи *обычно* совершаются, а не тому, чем вещи являются *в действительности*.

Например глаза, исцеленные Иисусом видели естественным образом. Ноги, которые Он исцелил ходили естественным образом. Чудо вводит нечто новое в природу, чего *природа не произвела бы*, но как только это случается, оно вводится в естественный ритм физической вселенной. Т.о. чудеса НЗ не являются антиприродными, противоестественными.

Бог исцеляет посредством естественных процессов. Например, врач может сложить сломанную кость, но сращивает ее Бог. Помимо необычной скорости исцеления, в Евангельских чудесах нет ничего сущностно противоположного природе физического исцеления. Однако то, что эти чудеса не являются противоестественными, не делает их чисто естественными.

Воскресение из мертвых является величайшим чудом. Но и оно не противоестественно, не антиприродно. Обращение из смерти в жизнь не перечеркивает природу, наоборот дает ей новую силу, обновляет, восстанавливает. Противоестественна смерть, а не жизнь.

Н. Гейслер считает, что если событие происходит регулярно, то оно — естественного происхождения. Однако, православная традиция знает в некотором смысле «регулярные» чудеса: например, схождение Благодатного огня в Великую Субботу в иерусалимском Храме Гроба Господня. Впрочем, нужно согласиться с тем, что именно регулярность и, в некотором роде, предсказуемость этого события, как раз и позволяет критикам говорить о человеческом факторе, вовлеченном в такие чудеса.

Вероятно, следует выделить группу «великих чудес», которые уникальны, по всей видимости являются нарушением законов природы и имеют громадное значение для христианства. К этим чудесам, бесспорно, относятся события Боговоплощения и Воскресения.

Как уже говорилось, христианские Таинства также относятся к чудесам, хотя они и не являются «знамениями», так как имеют другое предназначение.

#### **1.6.4 Чудеса в других религиях.**

Как уже говорилось, подлинные чудеса служат подтверждением истинности учения Церкви, Ее религиозной практики. Следовательно, возможность подлинных чудес в других религиях связана с представлениями о присутствии в них истины.

Если категорически исключить возможность присутствия хотя бы частичной истины в других религиях, все чудеса, происходящие вне Православной ойкумены, автоматически приравниваются к ложным. Напротив, если допускается присутствие частичной, хотя и искаженной, истины в других мировых религиях, тем самым допускается и возможность чудес за границами Церкви. В этом случае критерием истинности чуда, вероятно, было бы то, приближает ли оно очевидцев происходящего к истинному видению Бога и мира, или напротив, — удаляет.

С другой стороны, Бог свободно творит то, что Ему угодно, а не то, что представляется правильным ученому (или не очень) богослову. «Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45).

Итак, возможно что с людьми, не верующими в Единого Бога, все же могут происходить истинные чудеса. Они направлены на исправление человека, на привлечение его к познанию истины. К таким чудесам можно отнести Египетские казни, указывавшие язычникам-египтянам на истинность религии евреев, на могущество Бога Израиля.

Чудеса, происходящие в иных христианских конфессиях (у монофизитов, католиков, протестантов) тоже вызывают сложности. По-видимому, нельзя исключить истинность некоторых из них. В то же время необходимо относиться к таким событиям с осторожностью. Уклонение этих христиан от учения Апостольской Церкви не проходит даром, оно отражается на аскетической традиции, молитвенной практике и может привести к прельщению подвижника, к принятию деятельности падших ангелов за истинное явление/действие Бога или святых. Впрочем, прельщение, ложные чудеса, к сожалению, возможны и среди православных.

Итак, важными критериями подлинности чуда являются контекст события и отношение произошедшего к истине о Боге и Церкви, его духовная польза. Важны также цели совершителя/свидетеля чуда, его духовная трезвость и смирение.

#### **Выводы:**

**Единообразие.** Для многих скептиков, начиная с античности, характерна вера в единообразие законов природы (ЗП), убежденность в том, что события всегда происходят регулярно. С этой точки зрения даже исключения из более общих ЗП должны быть повторимы хотя бы в принципе.

Но откуда может быть известно, что абсолютно все события (настоящие, прошедшие и будущие) подчиняются закону регулярности? Опытнo проверить данное утверждение не представляется возможным, из чего следует, что натуралистическая концепция основывается на вере, а не на рациональном суждении.

Этому постулату следуют сегодня многие ученые, направляя серьезные усилия на то, чтобы убедить себя и окружающих в повторяемости всех явлений в мире. Например, осознавая вызов такого уникального события как зарождение нашей вселенной для натуралистического мировоззрения, философы науки предлагают альтернативные модели (например, модель мульти-вселенной Хокинга), отвергающие неповторимость произошедшего.

Идеология натурализма может наносить серьезный ущерб научным исследованиям, предопределяя направление исследований и навязывая ожидание определенных результатов<sup>60</sup>.

**Функция и происхождение.** Естественные законы могут объяснять *каким образом* «работает» тот, или иной процесс, но не всегда могут объяснять его происхождение. Мотор, компьютер, самолет функционируют в соответствии с ЗП, но их появление связано с деятельностью *разумных личностей*<sup>61</sup>. Точно

<sup>60</sup>Однако нельзя сказать, что христианство мешает науке. Для христианства фундаментальным значением обладают уникальные события, которые выходят за пределы научных интересов. Наука же концентрируется на исследовании регулярных процессов и их предсказании, поэтому упрек во вреде научному прогрессу, который любят бросать натуралисты в адрес верующих — несправедлив.

<sup>61</sup>Впрочем, такая аналогия все же предполагает слабую формулировку чуда с присущими ей недостатками. Конструктор, технолог, изменяют естественный порядок в природе, не нарушая законов мироздания.

также ЗП не объясняют происхождение некоторых явлений, хотя могут хорошо описывать сами явления.

- Чудеса имеют большое значение для христианства. Особенно это касается чудес, связанных с Воплощением, Проповедью, Крестными Страданиями и Воскресением Спасителя.
- При этом чудеса сложно использовать в целях проповеди или апологетики, так как чудесные события требуют от человека личного отклика, готовности принять их как действия Бога. Есть люди, которые очень хотят, чтобы чудес не было. Они не признают чуда, даже если оно произойдет в их присутствии.
- Мы можем защищать реальность чудес, их историчность и различимость. Противники чуда сталкиваются с рядом трудностей, что дает нам возможность противостоять рациональной критике.
- Критика чудес как антинаучных также не находит почвы, так как наука строится на основе обобщения регулярных событий в природе, но не может охватить уникальные или достаточно редкие события. Чудеса относятся именно к таким событиям и потому не являются предметом научного исследования.
- Свидетельства Священного Писания о чудесах является истинным. Так, тексты Нового Завета соответствуют критериям оценки документов, действующим в юриспруденции. Авторы и свидетели Евангельских событий не были заинтересованными лицами и в начале выражали большое сомнение в истинности Воскресения<sup>62</sup>.

Литература:

Эванс Ч. Стивен, Мэнис Р. Захари. Философия религии. Размышление о вере. М.: «Издательство ПСТГУ», 2011.

Geisler L. N. Miracles and the Modern Mind: A Defense of Biblical Miracles. Eugene, Oregon, 2004.

Küng H. Does God exist? An Answer for Today. NY: The Crossroad Publishing Company, 1991.

Mavrodes G. I., Miracles // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. Wainwright, William J. New York: Oxford University Press, 2005.

---

<sup>62</sup>См. главу ... о надежности свидетельства НЗ документов.

## 1.7 Надежность свидетельства новозаветных документов<sup>63</sup>.

Свидетельств в пользу надежности документов НЗ больше, чем для любой другой книги древнего мира. Некоторые из великих античных классиков сохранились только в нескольких рукописных копиях. Так, имеется около 9 или 10 хороших копий Галльской войны Цезаря, 20 копий Римской истории Ливия, 2 копии Анналов Тацита и 8 рукописей Истории Фукидида<sup>64</sup>.

Наиболее документированная светская работа древнего мира – Илиада Гомера, которая сохранилась примерно в 643 рукописных копиях. Для сравнения сейчас имеется свыше 5366 греческих манускриптов НЗ.

Ни одна книга древнего мира не обладает таким небольшим временным зазором между составлением документа и его самой ранней рукописной копией, как НЗ.

Можно также точно сказать, что НЗ — наиболее точно копируемая книга древнего мира. Распространено заблуждение по поводу т.н. ошибок в библейских манускриптах. Некоторые оценивают их количество в районе 200.000.

1. Речь, однако, идет не о серьезных ошибках, а лишь о вариантах чтений, огромное большинство которых — строго грамматические.
2. Эти чтения рассеяны по более чем 5300 рукописям, так что вариативное написание одной буквы в одном слове в одном стихе в 3000 рукописей принимается критиками за 3000 «ошибок».
3. Эти 200.000 вариантов представляют только около 10.000 мест в НЗ.
4. Реальное беспокойство, по словам А.Т. Робертсона, связано только с «тысячной частью всего текста». Это делает НЗ на 99.9% свободным от серьезных разночтений.

Представим себе, что мы принимаем одну телеграмму с ошибкой в тексте, а на следующий день приходит другая, несколько отличающаяся.

V# выиграли бесплатную путевку в Сочи.

#ы выиграли бесплатную путевку в Сочи.

Даже если мы приняли только первую телеграмму, мы знаем, что заключается в сообщении, несмотря на ошибку. И если мы примем 20 телеграмм, каждая из которых имеет подобную ошибку в другом месте, мы скажем, что сообщение вполне читаемо, и его содержание очевидно. Важно отметить, что НЗ рукописи имеют меньший процент серьезных ошибок, чем эта телеграмма.

Итак, НЗ дошел до нас с сохранностью текста около 99% и целостностью сообщения около 100%.

### 1.7.1 Непротиворечивость свидетельств.

В НЗ говорится, что он составлен «самовидцами», то есть, непосредственными свидетелями событий.

Есть серьезные причины верить этим свидетельствам:

1. Есть общее правило исторического исследования, сформулированное Кантом. Согласно исторической «презумпции невиновности» документальный отчет — вне подозрения, пока не доказано

<sup>63</sup>Основой этой главы является книга Нормана Гейслера: *Geisler L. Norman, Miracles and the Modern Mind: A Defense of Biblical Miracles.*

<sup>64</sup>Н. Гейслер ссылается на F.F. Bruce'a: see Ibid, pp. 130-131.

обратное. Т.е. то, что утверждается как подлинное, будет принято как подлинное, пока не показана его неподлинность.

2. «Правило древнего документа»: текст достаточно аутентифицирован, если группа, которая предлагает его, докажет, что тексту 30 лет, что он неподозрителен по внешнему виду и что текст происходит из места, естественного для такого документа.

Согласно этому правилу, НЗ должен быть признан аутентичным. Это древний документ, передача которого может быть прослежена и сохранность которого достаточна. Многие великие юристы (напр. Simon Greenleaf) убедились в истинности христианства на основе правил свидетельства, используемых в судах.

3. Раннее датирование рукописей НЗ. Большинство знающих ученых датируют НЗ книги в пределах жизни «самовидцев» и составителей документов.
4. Археология подтвердила историческую точность Евангельских записей.

### **Противоречат ли свидетельства (о Воскресении) друг другу?**

Каждый писатель НЗ сообщает ключевую и «перекрывающуюся» часть Евангельской истории. Христос был распят около 33 года по РХ при Понтии Пилате в Иерусалиме. Он утверждал, что является Сыном Божиим и совершил великие чудеса в поддержку этого утверждения. Он был распят (подтверждена Его смерть) и погребен. Однако через три дня гроб оказался пустым. После этого многим группам людей в течении примерно месяца Иисус физически являлся в том же теле, которое умерло на Кресте. Он доказал им Свою физическую реальность так убедительно, что эти скептически настроенные люди вскоре смело проповедовали Воскресение Христово в том же городе, после чего тысячи евреев были обращены в христианство.

Конечно, есть маловажные разногласия в отчетах об этих событиях. Так один Евангелист говорит, что на гробе был один ангел (Мф 28:5), другой, — что два (Ин 20:12).

Но в отношении таких разночтений следует заметить:

1. Разночтения не являются непримиримыми. В данном случае Евангелист Матфей не говорит, что там был *только* один ангел. Простое правило гармонии: «Там где двое, там и один».
2. Реальный конфликт свидетельств — именно то, что мы ожидали бы от аутентичных независимых свидетелей. Любой судья, который услышал бы как несколько свидетелей дают идентичные показания, отбросил бы их свидетельство, решив, что они в сговоре.

### **1.7.2 Достаточно ли число свидетельств?**

Новый Завет состоит из 27 книг. Эти книги были написаны девятью разными лицами, все они были свидетелями или современниками событий, которые они записали. Из этих книг шесть — критически важны в отношении НЗ чудес (Мф., Мк., Лк., Ин., Деян., 1 Кор.). Все эти книги свидетельствуют о чуде Воскресения.

Даже критически настроенные ученые теперь признают, что эти книги — документы I века, большинство из которых было написано до 70-го года по РХ, когда современники Христа были еще живы.

Буквально все ученые признают, что 1 Кор. было написано ап. Павлом около 55 или 56 года по РХ, всего через 20 лет после смерти Христа. Это мощное свидетельство реальности чуда Воскресения по

нескольким причинам:

1. Это очень ранний документ, написанный примерно через 22 года после описываемых событий.
2. Он написан «самовидцем» воскресшего Христа (1 Кор. 15:8; см. Деян 9).
3. В нем дается ссылка на более чем 500 «самовидцев» Воскресения (1 Кор. 15:6).
4. Он содержит ссылку на факт, что почти все эти свидетели в то время были еще живы (стих 6-й).

### 1.7.3 Говорят ли свидетели правду?

НЗ дает один из величайших стандартов нравственности, известных человечеству в проповеди о любви (Мф 22:36-37) и в Нагорной проповеди (Мф 5-7). Апостолы повторили это учение в своих писаниях (см. Рим. 13; 1 Кор. 13; Гал. 5). Их жизни были примером их нравственного учения. Большинство апостолов умерли за то, во что верили (2 Тим. 4:6-8; 2 Пет. 1:14). Это безошибочный признак их искренности.

Вдобавок к подтверждению заповеди говорить правду (Рим. 12:9), НЗ писатели были внимательны к следованию истине в своих писаниях. Так, ап. Петр свидетельствует, что говорит о том, что видел сам, а «не хитросплетенным басням следуя» (2 Пет. 1:16). Апостол Павел настаивает: «не говорите лжи друг другу» (Кол. 3:9).

Там, где утверждения НЗ писателей пересекаются с находками историков и археологов, они оказываются точными.

«Можно категорически утверждать, что ни одно археологическое открытие никогда не опровергало Библейских ссылок. Было сделано множество археологических находок, ясно очерчивающих или в точных деталях подтверждающих исторические утверждения Библии»<sup>65</sup>.

Нет ни одного доказательства, что писатели НЗ когда-либо солгали в своих писаниях, или намеренно фальсифицировали факты. Их свидетельство было бы принято как истинное любым беспристрастным судом.

### 1.7.4 Были ли свидетели беспристрастны?

Есть все основания считать, что свидетели чудес Христа, в особенности Воскресения, не были предрасположены к вере в эти события, о чем они сами свидетельствуют.

1. Когда мироносицы рассказали о Воскресении апостолам, «показались им слова их пустыми и не поверили им» (Лк. 24:11).

Даже когда ученики увидели Христа сами, они обличаются как «медлительные сердцем, чтобы веровать» (Лк 24:25). Когда Иисус показал им раны Распятия, «они от радости еще не веровали и дивились» (Лк 24:41).

Даже после того, как они были убеждены тем, что Иисус ел пищу, отсутствовавший Фома говорил, что не поверит, если только не вложит перста в раны на теле Иисуса (Ин 20:25).

2. Воскресший Иисус явился не только верующим, но и неверующим, в том числе, величайшему неверу того времени — фарисею Савлу из Тарса (Деян 9).

<sup>65</sup>N. Glueck, *Rivers in the Desert*, p. 31, cf. *Ibid*, p. 137.

3. Свидетели Воскресения не имели никакой личной выгоды в связи со свидетельством о Воскресении. Их преследовали и угрожали смертью за их проповедь (см. Деян. 4,5,8). Большинство апостолов стали мучениками за веру.

Отбросить свидетельства апостолов из-за того, что они верили в воскресшего Христа, — то же самое, что проигнорировать свидетеля убийства из-за того, что он действительно видел как оно случилось! Предубеждение в этом случае — не у свидетелей, а у тех, кто отрицает истинность их свидетельства.

Выводы:

- Свидетельства Священного Писания являются истинными.
- Тексты Нового Завета соответствуют критериям оценки документов, действующим в юриспруденции.
- Авторы и свидетели Евангельских событий не были заинтересованными лицами и в начале выражали большое сомнение в истинности Воскресения.



## 1.8 Богословие Всесовершенного Существа (Существа, достойного поклонения)<sup>66</sup>.

В аккадском эпосе сохранился рассказ о потопе, который во многом отличается от известного библейского повествования. Главный герой этого эпоса, Утнапиштим, после своего спасения от смерти приносит жертву богам. При этом интересно описание поведения последних: «боги неба проголодались и собрались вокруг алтаря»<sup>67</sup>. В представлениях аккадских язычников божества *нуждаются* в жертвоприношениях, как в пище.

Наши представление о Божестве сильно расходятся с этим описанием. Во-первых, в аккадском мифе мы сталкиваемся с целой толпой богов, которые не только ограничивают возможности друг друга, но даже иногда прямо конфликтуют (например, Иштар и Энлил). Очевидно, что ни одно из этих существ не обладает всемогуществом. Ясно также, что ни одно не является совершенно благим. То, что аккадские боги нуждаются в пище (жертвах) ограничивает их суверенность, они не являются самосущими<sup>68</sup> существами, имеющими источник и причину бытия в самих себе.

Теисты видят Божество иным, считая, что наиболее возвышенным человеческим представлением о Божестве соответствует концепция Всесовершенного Существа, т.е. существа, обладающего всеми возможными достоинствами в максимальной степени.

Бог - Существо с величайшим возможным набором взаимно-неисключающих (совместимых) свойств, сообщающих величие (делающих величайшим).

1. Всесовершенное Существо обладает сознанием (оно совершеннее существа, сознанием не обладающего).
2. ВС способно действовать, приводить в исполнение свои намерения в мире (быть действующим лицом).
3. ВС — доброе (т.к. доброе существо совершеннее злого).
4. ВС имеет существенное знание и силу (обладать ими — лучше, чем не обладать).
5. ВС — самосущее. Оно не ограничено ни в каком отношении, ни от чего не зависит. Существо, которое выше любого другого существа, является источником для всего существующего.
6. ВС существует с необходимостью. Существующее выше, величественнее несуществующего (напр. воображаемого). Величайший возможный статус (на пределе возможностей человеческих представлений) — Существо, чье положение в реальности настолько твердо, что Его не-существование является невозможным<sup>69</sup>.

В итоге мы получаем следующую формулировку: *Всесовершенным следует называть Существо, обладающее сознанием, свободно действующее в мире, благое, обладающее всеведением и всеильное, творческий источник всего остального, существующее с необходимостью.*

Подчеркнем некоторые важные моменты:

- С точки зрения теиста Бог — всесовершенное Существо.

<sup>66</sup>В этой главе мы следуем подходу Т. Морриса, взявшего за основу богословие Ансельма Кентерберийского. See *Morris Thomas V., Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology.*, pp. 39-40.

<sup>67</sup>В другом варианте перевода: «Боги почували добрый запах, боги, как мухи, собрались к приносящему жертву», Эпос о Гильгамеше. Таблица XI, Доступно: <http://www.lib.ru/POEEAST/gilgamesh.txt>

<sup>68</sup>самосущие, *aseity* (англ.) от лат. «a se».

<sup>69</sup>Существование с необходимостью — характеристика особой важности в современной религиозной философии. С этим представлением связаны, например, современные формулировки аргументов в пользу бытия Божия.

- Всесовершенный Бог — одновременно и единственный. Любая «конкуренция» со стороны, например, равносильного божества-антипода (дуализм), или «младших богов» (политеизм) ограничивала бы всемогущество, всеведение Бога.
- Всесовершенное Божество обладает личностью, способной осознавать Себя и действовать в соответствии со Своими желаниями. Безличное божество политеизма не способно ни на то, ни на другое.
- Всесовершенный Бог — Творец мира. Иначе нетварный, безначальный мир «конкурировал» бы с Богом в онтологическом статусе.
- Все прочие существа могут существовать, или не существовать. Но Всесовершенный не может не существовать (т.е. существует с необходимостью).

### 1.8.1 О благодати Бога.

Всесовершенный Бог — благ. Для теистов это очевидная истина, но из уст скептика можно услышать вопрос: «Почему вы уверены, что Бог добр, может быть, Он злой?». Некоторые скептики даже пытаются перевернуть онтологический аргумент: «я могу помыслить бесконечно злое существо, следовательно оно существует».

Опровержение утверждения о том, что Всесовершенное Существо может быть злым, строится на противоречии между злобой (как отсутствием благодати) и другими свойствами Всесовершенного.

#### 1.8.1.1 Фома Аквинский.



Ответ Аквината<sup>70</sup> опирается на идею Платона о том, что зло — следствие невежества:

1. Действующий может делать только то, что ему представляется благом<sup>71</sup>.
2. Видеть зло как добро — значит ошибаться.
3. Бог не может ошибаться.
4. Бог не может видеть зло как добро (2,3).
5. Бог не может творить зло (1,4).



Критика:

В рассуждении Аквината смешиваются два понимания блага: если кто-то решил, что в данный момент событие X является благом лично для него, это не означает, что X — благо в *нравственном смысле*.

Более того, вполне возможно совершение чего-либо под действием *импульса*, а не в результате рациональной оценки.

<sup>70</sup>Summa Contra Gentiles 1.95.3

<sup>71</sup>Даже вор стремится к увеличению личного состояния, как к благу. Остальные считают воровство злом, поскольку маленькое эгоистичное благо вора достигается за счет гораздо большего зла: горя, которое вор приносит своей жертве, недоверия, которое за этим следует, нарушения общественного закона, которое вредит социальной гармонии). Убийца тоже стремится к «эгоистичному благу» — удовлетворению страсти (чувства мести, вражды, гнева и т.п.).

### 1.8.1.2 Ричард Суинберн.



Дополненный аргумент Аквината:

1. Бог — всеведущ и полностью свободен.
2. Он неподвластен иррациональным силам (импульсам, страстям).
3. Будучи свободным (от страстей) и всеведущим (точно зная, что является благом, а что — нет), Бог всегда избирает благо.
4. Бог не может быть злым<sup>72</sup>.



Критика:

Личность, свободная в радикальном смысле не просто свободна от невежества, или импульсов, она свободна действовать так, как желает, имеет она на то причину, или нет. Например, свободно осуществлять произвольный выбор и свободно совершать даже извращенные решения. Раз эта опция доступна нам, не совершенно свободным людям, следовательно, она должна быть доступна полностью свободному существу.



Возражение на критику:

Вопрос — в том, как понимать свободу. Произвольность поведения — не то же, что свобода. Бог не подвластен произвольности, всегда совершает разумные решения, поскольку Он — Сама Премудрость. Делать что-то против разума — хуже, чем делать согласно разуму.

Если свободу Божию понимать как свободу делать все, что угодно, можно сделать вывод, что работает, например, апория с «неподъемным камнем»<sup>73</sup>. Отсюда ясно, что свободу Бога можно понимать только как не противоречащую разуму, иначе она бы противоречила и Его всемогуществу и благодати.

Свобода Бога отличается от человеческой в том, что Бог не оценивает, не взвешивает добро и зло, чтобы выбрать что-то из двух (это свойственно падшей, человеческой воле, которую св. Максим Исповедник называл «гномической»). Человеческая способность выбирать между добром и злом не является необходимым условием свободы воли<sup>74</sup>. Отсюда мы переходим к мысли о критерии добра, который не может быть автономным от Бога.

### 1.8.1.3 Подход Оккама.



Добро это то, чего хочет Бог.

Зададимся вопросом: может ли благо быть независимым от Бога? По-видимому — нет. Это означало бы «независимый стандарт благодати, с которым Богу необходимо сравнивать свои действия, или с помощью которого можно было бы судить Бога»<sup>75</sup>. Такой стандарт кажется превосходящим самого Бога, более абсолютным, чем божество, что неприемлемо для теиста.

Отсюда: Добро — не что-то самостоятельное, а то, — чего Бог хочет.

Так, высказывания:

<sup>72</sup>R.G. Swinburne, *The Coherence of Theism*, p. 146,202; *The Existence of God*, pp. 97-102, Cf: *Ibid*, p. 53.

<sup>73</sup>Способен ли Бог создать настолько тяжелый камень, что Он Сам не сможет его поднять?

<sup>74</sup>Этот вопрос будет рассмотрен нами ниже.

<sup>75</sup>*Ibid*, p. 55.

А. Бог творит добро

и

Б. Бог творит то, чего Бог хочет

выражают одно и то же утверждение.

Но Б. выражает необходимую истину (действиям всемогущего, всемогущего существа нельзя воспрепятствовать).

Следовательно и А - справедливо с необходимостью. Значит Бог не может творить зло.



В Оккамовском определении добра уже заложен вывод, а это значит, что аргумент не действует.

Впрочем, для поддержания высочайшего представления о Боге не обязательно придерживаться взглядов Оккама (добро — то, чего хочет Бог).

Так, общепринятый моральный смысл добра:

человек держит слово, говорит правду.

Оккамовский смысл:

человек делает то, чего хочет Бог.

Во втором определении — меньше ясности, из него сложнее понять, что именно происходит. (Например, кто-то может сказать, что Богу угодно уничтожать евреев). Заявление «Бог благ» в оккамовском смысле оказывается пустым.

---

Т. Моррис считает<sup>76</sup>, что все три попытки (Аквината, Суинберна и Оккама) отразить критику благодати Бога проваливаются. Почему же большинство христианских богословов уверены именно в сущностной, необходимой благодати Бога? Потому что это не плод размышлений, а результат интуитивного суждения: было бы лучше, чтобы Бог был совершенно неуязвим для зла, чем если бы Он был способен на зло.

Другими словами, высшая степень совершенства требует невозможности совершения зла совершенным существом.

*«Таким образом, необходимость благодати Бога — следствие богословия Всесовершенного Существа, и очевидно не нуждается ни в каком независимом доказательстве»<sup>77</sup>*

Следует добавить, что рациональное суждение о благодати Бога находит опору в духовном опыте общения с Богом, в котором Он познается именно таким — превосходящим всякое человеческое представление о доброте. Однако, поскольку мы стараемся очертить именно рациональное подкрепление христианскому богословию, мы искусственно ограничиваемся только этой стороной религиозного дискурса.

---

<sup>76</sup>Ibid, pp. 55-56.

<sup>77</sup>Ibid, p. 56.

**Итоги:** Богословие Всесовершенного Существа позволяет видеть преимущества теистического взгляда на Божество, его принципиальное отличие от политеизма и пантеизма. Как мы увидим в дальнейшем, оно дает основание для защиты теизма от критики со стороны атеистов (главы о Макароном Монстре и Чайнике Рассела).

## 1.9 Проблема вечных мучений.

В этой главе предпринята попытка обобщить некоторые идеи христианских мыслителей, возникавшие в процессе осмысления проблемы вечных мучений, а особенно те из них, которые пригодны к использованию в современной полемике.

Чтобы обозначить суть противоречия, попытаюсь остро поставить вопрос о вечности мучений:

1. Каким образом могут сочетаться представления о *бессмысленном* мучении грешников в *вечности* и о благом, всемогущем и всеведущем Боге?
2. Если Бог не может (не хочет) избавить от вечных мучений всех грешников, то почему Он не уничтожает их души<sup>78</sup>?

В начале рассмотрим вторую часть вопроса.

### 1.9.1 Аннигиляция?

В своем телесном состоянии мы не вполне осознаем, что именно значит «перестать существовать», онтологически. Некоторые люди еще при жизни проходят через некий опыт осознания равнодушной пропасти небытия (и я не говорю сейчас о самоубийстве, о прекращении *материального* существования). Никого этот опыт не оставляет равнодушным, а некоторых людей может привести и к экзистенциальному кризису. Скорее всего, ни одно разумное существо просто не может выбрать абсолютное небытие, если новая, посмертная реальность позволяет действительно осознать, что это такое.

Итак, один из возможных ответов на поставленный вопрос будет таким: Бог не уничтожает падшие души, вероятно потому, что они сами не желают быть уничтоженными. Любое бытие, даже полное страданий — лучше небытия.

В этом контексте высказывания вроде: «я не просил, чтобы меня произвели на свет» выглядит особенно странно. Бытие как великий дар, ценность в себе, не предполагает отрицательного осмысления. Отрицание бытия — оксюморон.

Аннигиляция разумных существ является неприемлемым вариантом не только для самих творений, но и для теистического, благого Бога, приведшего их в мир. Уничтожение душ грешников не является «лучшим решением», чем их вечное мучение. Постепенное «истление» душ в вечности также не кажется совместимым с божественной Любовью к творению<sup>79</sup>.

В любом случае, учение об уничтожении душ грешников не является частью традиционного христианского учения<sup>80</sup>. Таким образом, актуальной остается только первая часть вопроса:

<sup>78</sup>Я не буду углубляться в исследование положений христианского учения о Боге, которые здесь затронуты. Достаточно сказать, что попытки ревизии доктрины о всемогуществе и всеведении, предпринятые в рамках открытого теизма и теологии процесса уходят далеко за границы общепринятых христианских взглядов и не представляют основы для теодицеи в рамках традиционного богословия.

<sup>79</sup>Также встает следующий вопрос: может ли онтологически ничтожное, меонное зло уничтожать созданные Богом души (хотя и добровольно соединившиеся со злом)? Невозможно положительно ответить на этот вопрос, не нанося ущерб представлениям о всесовершенном, всемогущем Боге.

<sup>80</sup>Мортализм распространен, главным образом, среди протестантов (например, Адвентистов седьмого дня). В поддержку этого учения выдвигаются следующие тексты: Мф. 10:28; Мф. 13:40; Ин. 3:16 («не погиб», «μὴ ἀπόληται» от ἀπόλλυμι (губить, уничтожать); Рим. 6:23; Авд. 1:15-16 и др.

Каким образом могут сочетаться представления о *бессмысленном* мучении грешников в *вечности* и о благом, всемогущем и всеведущем Боге?

Отвергнув возможность аннигиляции душ грешников, мы встаем перед вопросом о бессмысленности их мучений. Поскольку муки не имеют конца и цели, они не имеют и оправдания (бессмысленная жестокость — вдвойне безнравственна).

По-видимому, в отношении смысла мучений христианин может дать два варианта ответа:

1. Страдания не бессмысленны и не вечны. Смысл страданий — в очищении от греха, они должны завершиться восстановлением / исцелением / прощением страдающих.
2. Страдания не бессмысленны, но вечны. Смысл вечных страданий существует, но мы его не знаем (не можем знать в нашем нынешнем состоянии).

Первый вариант ответа по сути сводится к оригенизму, второй совместим с ортодоксией.

Оптимистическое решение проблемы сталкивается с очевидными препятствиями в тексте Священного Писания. Одним из ярких примеров является высказывание Господа: «И пойдут сии в муку вечную» (Мф 25:46). Попытки альтернативного толкования этого текста<sup>81</sup> не были приняты православной традицией<sup>82</sup>. То же самое касается попыток истолковать такие высказывания как дидактические приемы, направленные на возбуждение ревности последователей Христа, а не как описание страшной загробной реальности.

В свою очередь второй, ортодоксальный вариант ответа на вопрос о вечности мучений представляет серьезный вызов для главной христианской идеи о любящем Боге. К тому же он, в отличие от первого ответа, представляет всего лишь защиту, а не полную теодицею, так как не отвечает на вопрос, в чем именно заключается смысл страданий. Впрочем, ортодоксальный ответ имеет свою ценность, показывая, что одновременное существование Бога и вечной муки не обязательно составляет противоречие.

### 1.9.2 Попытки смягчения противоречия.

Суть этих попыток в рамках ортодоксии — представить мучения не результатом активных карательных действий Бога, а следствием состояния грешника. Например, используется ссылка на свободную волю: человек по смерти не может изменить свой выбор, и потому вечно мучается из-за последствий тех решений, которые были приняты им при жизни. Эти вечные последствия описываются в традиции как духовная слепота (неспособность наслаждаться божественным светом), мучение совести, опаление огнем божественной любви, удаленность от Источника божественной благодати...

К.С. Льюис в «Расторжении брака» (The Great Divorce) предложил несколько другой взгляд, допустив

<sup>81</sup>В этом выражении есть слова, которые могут быть истолкованы в поддержку оригенизма. Мука, ἡ κόλασις, может быть понята как исправительное, а не карательное наказание (See: Expositor's Greek Testament, Available at: <https://biblehub.com/commentaries/matthew/25-46.htm>, (2019, 12 февраля). Во-вторых, «вечный» в оригинальном тексте представлено словом αἰώνιος (производное от ἡ αἰών, век), а не αἰδιος (бесконечный, бессрочный). Это дало Оригену возможность интерпретировать «вечность» как очень продолжительную, но конечную длительность. На самом деле, учение Оригена об эоне сложнее. Современные исследователи видят оригеновский эон скорее не во временном смысле, а в качественном. См: (Tzamalikos 2007: 232).

<sup>82</sup>На этот аргумент последовал ответ св. Василия Кесарийского: оригеновское понимание слова «вечный» означает, что окончится и блаженство праведников, ведь в продолжении евангельской фразы «а праведники в жизнь вечную» используется то же самое слово. См.: (Василий Великий. Св. 1901: 290-291)

возможность изменения человеческого выбора после смерти<sup>83</sup>. У обитателей Ада есть возможность «уехать» в Рай, и остаться там навсегда<sup>84</sup>. Согласно аналогии, предложенной Льюисом, души продолжают находиться в Аде по собственному желанию<sup>85</sup>.

В другой своей работе, «Боль» (Problem of Pain), он говорит о том, что «двери Ада закрыты изнутри»<sup>86</sup>. Впрочем, здесь Льюис более скептичен, упоминая, что проклятые имеют лишь «туманное желание» выйти из Ада, но на самом деле не хотят сделать даже шаг в этом направлении.

Отвергая универсализм, и осознавая логическую неполноту традиционной теодицеи, автор пытается минимизировать проблему существования Ада как онтологического факта. По Льюису Ад предстает всего лишь незаметной для ангелов и святых «трещиной в земле»<sup>87</sup>. Но этот «минимизированный Ад» остается проблемой, ведь Бог любви знает о вечном мучении грешников.

Обратим внимание и на то, что описания вечных мук, данные в Новом Завете, не выглядят такими «бесплотными» и «безобидными», как в работах Льюиса<sup>88</sup>. Попытку преодолеть эту трудность в духе универсализма сделал Джон Хик в своей влиятельной работе «Зло и Бог любви» (Evil and the God of Love)<sup>89</sup>. Однако такие опыты, восходящие к Оригену, противопоставляют текстологические и логические соображения традиции Церкви.

Хик расширяет римо-католическое понимание Чистилища так, чтобы оно вмещало все человечество. Процесс «прогрессивного освящения после смерти»<sup>90</sup> видится автору более абстрактно, чем в католической доктрине (например в нем отсутствует традиционный элемент «очистительного огня»). Такое «Супер-чистилище» становится универсалистским объяснением Евангельских слов о вечной муке, как о страдании, ограниченном во времени.

Итак, попытка смягчения проблемы зла вполне может привести богослова к оригенизму. Хик по сути развил идеи Льюиса, доведя их до логического завершения.

\*\*\*

Отдельно следует рассмотреть такую попытку смягчения проблемы, как представление об Аде-темнице (а не «пыточной»), из которой души могут быть выведены по молитвам Церкви, благодаря раздаваемой милостыне и подоб. Молитва Церкви «о держимых в Аде» возможна только в период времени, оставшийся до Страшного Суда. Если же допустить, что по молитвам Церкви все грешники будут освобождены от мучений, то кого Бог будет судить на Страшном Суде? В любом случае понятно,

<sup>83</sup> Джон Хик придерживался похожего мнения: "Реальность это не совершенное творение, которое трагически расстроилось, но все еще продолжающийся творческий процесс, завершение которого лежит в эсхатоне" Cf.: (, Pathways in Theodicy. An Introduction to the Problem of Evil / Scott S.M. Mark. Minneapolis: Fortress Press, 2015. 2015: 103)

<sup>84</sup> Cf.: (Lewis Clive Staples, The Complete C.S. Lewis Signature Classics. NY: Harper One, 2002 2002: 498)

<sup>85</sup> Некоторые НЗ тексты заставляют усомниться в правильности этого взгляда (срав. Лк. 16:26 и др.).

<sup>86</sup> (, Ibid. 2002: 626).

<sup>87</sup> (, Ibid. 2002: 537).

<sup>88</sup> См. Мк 9:43-44; Мф 8:12 и др.

<sup>89</sup> «Между нами и изначальным значением, вложенным Иисусом стоит двойственность Новозаветного слова αἰώνιος; неуверенность в отношении того как (если это вообще возможно) понятие бесконечной длительности могло быть выражено на Арамейском языке, на котором, вероятно, говорил Иисус; и свидетельство о проникновении еврейских апокалиптических тем в развивающуюся евангельскую традицию. Свидетельство текста должно быть соответственно интерпретировано в свете более широких соображений, извлеченных из учения Иисуса как целого. Если мы видим в сердце этого учения послание о действенной и суверенной божественной любви, мы найдем невероятной и даже богохульной идею о том, что Бог планирует постоянно пытаться какое-либо из Своих чад» (Hick 2010: 346).

<sup>90</sup> (Hick John, Evil and the God of Love. Palgrave Macmillan, 2010 2010: 347)



что мысль о молитве Церкви в таком ограниченном виде не является решением проблемы вечных мучений, как и другие ортодоксальные попытки ее смягчения<sup>91</sup>.

Нужно отметить, что в контексте значения молитвы о усопших периодически возникает тема прощения Богом некоторых прегрешений *уже умершим людям*.

«Всем таковым, мы утверждаем, помогают совершаемые за них молитвы и литургии, при содействии сему Божественной благодати и человеколюбия, которое одни согрешения, сделанные по человеческой немощи, сразу же презрит и отпустит, как говорит Дионисий Великий в «Размышлениях о тайне священноусопших»; а другие грехи после известного времени праведными судами или также *разрешает и прощает*, и то — совершенно, или облегчает ответственность за них до конечного того Суда»<sup>92</sup>.

Остается вопрос: почему Бог как Царь мира не может простить все грехи всем грешникам? Здесь на передний план выходит соотношение божественной справедливости и божественной любви.

### 1.9.3 Божественная любовь.

Что если вопрос не разрешим только в рамках юридической аналогии? Возьмем следующий известный пример из богословия прп. Исаака Сирина: грешники в Аде опаляются огнем Божией любви<sup>93</sup>. На этой основе можно попытаться перенести проблему из контекста божественной Воли в контекст божественной Природы, из личностной плоскости в онтологическую. Этим снимался бы вопрос о нравственной ответственности Бога, потому что все решения принимает человек.

Рассуждение может выглядеть таким образом:

Бог не хочет мучения грешников, но Его Природа (описываемая как огненная любовь) такова, что грешники неизбежно страдают в вечности, будучи несовместимы с этой Природой. Поскольку «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28), эта онтологическая данность для личностей, связавших себя с тлением греха, является вечным огненным мучением. В своем положении виноват сам грешник, так как его состояние является следствием его же свободного выбора.

Однако можно выдвинуть возражение, что в этом случае Бог кажется как бы «заложником» Собственной Природы и ее действие противоречит Его же разумной воле. Поэтому более подходящим будет дополненное объяснение: Бог предельно удаляет от грешника действие Своей огненной Природы, уменьшая его страдания. Можно сказать, что грешник отталкивает Бога, Который, со скорбью и не желая этого, удаляет от него Свою благодать. Это означает, что грешник вечно пребывает во мраке, лишенный божественного света.

Кажется, такой подход достигает своей цели. Метафора огня и мрачного тартара находит неюридическое объяснение. В этом случае Бог не может быть обвинен в том, что сознательно подвергает грешников мучению. Остается, однако, следующая проблема: Бог *знает* об этом страдании (какими бы фак-

<sup>91</sup>Св. Марк Эфесский в качестве альтернативы Чистилищу также выдвигал учение о различии наказаний (на основании указания Писания о «многих обителях» (срав. Ин. 14:2)), см. напр.: (Амвросий (Погодин). Архим. 1963: 71). Однако это также не является полноценным разрешением проблемы вечных мучений. Различие в наказаниях не упраздняет существования вечной муки.

<sup>92</sup>(Амвросий (Погодин). Архим. 1963: 60).

<sup>93</sup>«Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией». (Исаак Сирин прп. 2008: 106)

торами оно не было обусловлено) и будет знать о нем всегда. Всеведущий Бог любви не может просто «забыть» об этом.

Как это знание Бога о вечном мучении грешников совместимо с любовью к ним?

#### **1.9.4 Ограниченная благодать?**

Всеблагий Бог, знающий о вечной муке своих разумных творений, должен эти страдания прекратить (по крайней мере, такой вывод следует из обычных, человеческих представлений о доброте и любви). Если же мы допустим, что существует некоторое серьезное ограничение, не позволяющее Богу прекратить эти страдания (например, уважение к свободной воле падших существ, утвердившихся в зле), то наше представление о Боге становится противоречивым: получится, что Его уважение к свободной воле противостоит Его желанию прекратить страдания. Ввиду вечности мучений это противостояние представляет серьезную проблему.

##### **1.9.4.1 Проблема «раздвоенной» благодати.**

- (1) Бог благ, поэтому создал разумные существа, обладающие свободной волей.
- (2) Бог никогда не препятствует действию свободной воли разумных существ.
- (3) Бог благ, поэтому Он не хочет вечных страданий разумных существ.
- (4) Те существа, воля которых склонилась к злу, будут пребывать в вечной муке
- (5) Благодать Бога одновременно не желает вечных страданий разумных существ — (3) и допускает их — (2) и (4). При этом именно Бог создал существа со свободной волей — (1).

Означает ли это, что внутри Божества существует конфликт?

Возможные решения:

- Мука имеет конец. (4) — неверно.
- Благодать Бога (2) может каким-то образом примириться с вечным страданием грешников. Например, свободная воля сама по себе обладает такой ценностью, что оправдывает (4). Это не соответствует идеалистическому представлению об абсолютной благодати, но вполне совместимо со многими строками Библии.

Итак, при том, что мы уже отказались от мысли об аннигиляции душ, первый вариант ответа — некая форма оригенизма. Ничем не ограниченная божественная любовь означает всеобщее спасение.

Напротив, принятие традиционного учения о вечных муках по-видимому неизбежно означает некое ограниченное понимание божественной любви (будь то уважение к свободной воле, правосудие, или что-либо другое). Такая любовь не вполне коррелирует с человеческими представлениями, и, вероятно, следует понимать ее в терминах «частичной равнозначности»<sup>94</sup>.

Например, часто встречается утверждение о том, что любовь Божия соединена с правосудием. Само по себе такое соединение — парадокс. Совершенная любовь подразумевает прощение и оправдание. Правосудие подразумевает неотвратимость наказания за преступление. Итак, любовь Божия ограничена правосудием?

---

<sup>94</sup> Например, любовь Бога не может означать одобрения греха, согласия со злом ради любви и подоб., как это порой случается с человеческой любовью.

Кажется, сочетание любви и правосудия не означает еще, что наказание преступников должно быть вечным. Однако традиционное христианство не идет на компромисс: наказание бесконечно, так как преступление совершается против всемогущего Бога. При этом считается мало важным то, что само преступление совершается в ограниченный период времени<sup>95</sup> существом, которое изначально ограничено в познании и нравственных способностях.

Пытаясь сохранить последовательность в этом вопросе, мы могли бы прочитать утверждение «Бог есть любовь» с дополнением «к верующим в Него» (см. Ин 3:16), ведь «неверующий уже осужден» (3:18).

Бог не любит зло, грех. Любит ли Он тех, кто *полностью и окончательно* соединил свою волю со злом? Ряд мест в Священном Писании, кажется, говорит о противоположном: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25:41), «говорю вам: не знаю вас, откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды.» (Лк. 13:27) и др. Может быть, любовь Божия обусловлена взаимностью: «Любящих меня я люблю» (Притч 8:17)?

При таком взгляде, который ближе ветхозаветным представлениям, соотношение количества «возлюбленных» и «отверженных» имеет значение. Если наследниками блаженства и объектом любви оказывается только горстка праведников, любовь Божия выглядит весьма ограниченной, а выражение «Бог есть любовь» — натянутым<sup>96</sup>.

Итак, отвержение «оптимистического сценария» в судьбах мира дается ценой разрушения идеалистического представления о Боге любви. Любовь Бога предстает не превосходящей человеческое представление, а наоборот — более узкой, ограниченной, антропоморфной. Чем более страшной представляется судьба нераскаянных грешников, чем масштабнее эта категория на веки отверженных, тем большим ограничениям и уточнениям подвергаются слова евангелиста Иоанна «Бог есть любовь» (1 Ин 4:8). Я думаю, примерно так это «уравнение» выглядит с точки зрения логики.

Однако, мы можем взглянуть на эту проблему иначе. Опираясь на человеческий опыт в области сильных эмоций, мы можем прийти к выводу о том, что одна любовь, не сдерживаемая ничем, становится страстью, неуправляемым влечением и приводит к разрушительным последствиям. Мы не можем сказать этого о Боге. Следовательно, можно думать, что божественная любовь гармонизируется другими свойствами: премудростью и правосудием. Итак, речь здесь идет не об ограничении, а о дополнении. Совершенство любви Бога, таким образом, — не только в ее силе, но и в гармоничном характере, уравновешенности другими свойствами Божества.

Все это, кажется, представляет подходящее, хотя и более сложное объяснение любви Божией. Трудность, однако, остается в понимании того, каким образом данная по любви к человеку свободная воля может являться препятствием для той же божественной любви, когда речь идет об освобождении человека от мук. Разве любящий отец не отберет подаренный нож у порезавшегося ребенка и не намажет рану зеленкой (несмотря на то, что дитя брыкается и кричит, что ненавидит родителя)?

Вероятно, это ложная аналогия: возможность изменения в самоопределении человеческой воли заканчивается со смертью. Неисцеленные при жизни раны греха навсегда остаются с человеком.

<sup>95</sup>На все это можно возразить: если уж мы рассуждаем в рамках юриспруденции, серьезность наказания определяется количеством ущерба, нанесенного жертве, а не продолжительностью преступления, или статусом потерпевшего. Всемогущее существо по определению не может потерпеть ущерб. Следовательно, осуждая души на вечное мучение, Бог наказывает их за действия, которые не имели для Него никаких последствий.

<sup>96</sup>И это мягко сказано. Вечное мучение миллионов сотворенных Богом душ ставило бы вопрос о действенности Жертвы Христа, о плодах Искушения и о смысле христианства вообще.

### 1.9.5 Свободная воля.

Направление к злу свободной воли разумных творений (людей и ангелов) в христианстве понимается как основная причина существования вечных мучений.

Встает вопрос: зачем Всемогущий Бог Любви создал разумные творения со свободной волей, если Он знал, что часть из них (возможно, большая) окажется в нескончаемой муке?

Существует следующая аналогия, позволяющая лучше понять остроту вопроса: представим себе отца, знающего о склонности сына к самоубийству. Несмотря на это знание, отец дарит сыну пистолет. Результат плачевен. Виноват ли в случившемся только сын, или часть вины ложится и на отца? В рамках данной аналогии пистолет — свободная воля, отец — Бог, а сын — разумное тварное существо<sup>97</sup>. Христианская ортодоксальная традиция, кажется, не дает однозначной реакции на такую постановку вопроса<sup>98</sup>.

Можно предположить, что существовало три возможных варианта сотворения разумных существ:

1. Существа, лишённого свободной воли (но такое существо «хуже» обладающего свободной волей).
2. Обладающего свободной волей и способного на ряд фатальных ошибок, приводящих к вечным мучениям.
3. Обладающего свободной волей, но не совершающего таких ошибок<sup>99</sup>.

Первый вариант можно рассматривать просто как отказ от творения свободных разумных существ.

Реализация Творцом второго сценария при действительной возможности третьего конфликтует с представлением о благом Боге. Поэтому с точки зрения теизма третий вариант нужно просто считать логически невозможным, а всемогущество Бога понимать как способность совершить все логически возможное (Бог не иррационален).

Это, однако, не снимает проблемы: зачем Бог создает свободные существа, часть из которых окажутся в вечной муке, при том, что можно было вовсе отказаться от творения таких существ?<sup>100</sup> Ответ, видимо, сводится к уже прозвучавшему «бытие — лучше небытия».

\*\*\*

<sup>97</sup> Одним из недостатков этой аналогии является то, что пистолет не является функциональным подобием свободной воли. Свободная воля является неотъемлемой чертой человека. Таким образом, дарование свободной воли не сводится к некоему «дополнительному подарку». Это, однако, не опровергает основного содержания аналогии: дарование свободной воли (например, в самом акте творения человека), кажется, связано с «нравственной ответственностью» Бога за вечные муки, которым подвергнутся некоторые люди.

<sup>98</sup> Позволю себе предположить, что если бы такой ответ нашёлся, его давно уже пустили в ход апологеты.

<sup>99</sup> Лучше рассматривать эти варианты в рамках модели множественных миров. В этом случае третий вариант означает такой возможный мир, в котором чисто статистически все свободные творения на протяжении всего существования выбирают добро. Однако, даже если создание такого мира логически возможно (это отрицает, например, А. Плантинга), оно фактически означает уничтожение альтернативных возможностей. В этом случае имеет место предопределение всех разумных существ к спасению. Такая модель подразумевает компатибилистский взгляд на свободу воли, что противоречит обычной интуиции: свобода воли означает возможность альтернативных решений.

<sup>100</sup> Многие богословы высказывались в том смысле, что сотворение мира (и разумных существ) произошло от изобильной любви Божией. Однако, можем ли мы принять то, что та же самая божественная Любовь, ставшая причиной творению существ со свободной волей, будет безучастно взирать на вечные мучения сотворенных? Можем ли мы принять то, что любовь Божия как-либо конфликтует с Его премудростью и всеведением (Бог знал, что дар свободной воли будет использован во зло)?

В связи со всеми перечисленными трудностями, одним из решений в рамках ортодоксии будет снятие вопроса о нравственной ответственности Творца. Бог (в отличие от «отца» из вышеприведенной аналогии) не может подлежать нравственным оценкам (тем более, оценкам несовершенного в нравственном отношении человека). Нет никакого универсального критерия, стоящего над Богом, критерия, с которым Бог должен сверяться, совершая те, или иные действия. Бог сам является источником нравственного закона. Он также абсолютно благ и премудр, из чего следует, что действия и решение Бога не могут быть неразумными, или злыми. Другими словами, благо не есть что-то внешнее, отдельное от Бога. Благом является то, что делает Бог.

Несмотря на то, что этот подход («теория божественной заповеди») имеет поддержку в традиции, он вызывает серьезные вопросы (особенно в связи со злоупотреблениями религиозной мотивацией в войнах и подоб.).

Все же можно согласиться, что мы впадаем в ошибку, оценивая Бога, потому что не можем охватить своим умом ни Его Самого, ни причин Его действий. У нас нет критериев, делающих такую оценку возможной.

Можно поставить вопрос еще жестче: какое право имеет человек судить Бога? Вспоминаются слова ап. Павла о том, что глина не может спорить с горшечником, а грешный человек, — пререкаться с Богом о том, каким он сотворен (Рим 9:18-21). Но в случае буквального прочтения этой аналогии все разговоры о любви Бога к «глине» и о уважении Им человеческой свободной воли следует закончить. И это явно не тот ответ, который подойдет православному апологету.

Скорее, в этом вопросе следует придерживаться умеренных позиций: человеку, сотворенному по образу и подобию Бога, дано некоторое понимание божественных свойств через рассмотрения собственных. Надо лишь быть осторожными и не ставить знак равенства между божественной благодатью, праведностью и человеческой добротой и справедливостью.

Можно также попробовать снять вопрос следующим образом: если рассматривать любые нравственные обязанности и правила как продукт отношений двух сторон, тогда попытка оценки действий Бога, совершенных еще до того, как возникли некие отношения Бога и человека, — логическая ошибка. Из этого следует, что Бог не является нарушителем нравственных обязанностей по отношению к человеку в момент его сотворения, Бога нельзя обвинить в том, что Он поступил безнравственно, сотворив существа, способные выбрать зло<sup>101</sup>. В момент творения свободных разумных существ их отношения с Богом еще не существовали<sup>102</sup>.

Лично мне это рассуждение кажется натянутым. В нем не учитывается предведение Бога о судьбах творимых разумных существ. Отношения Бога с человеком существовали до сотворения людей (по крайней мере, со стороны Бога). Некой аналогией этих отношений является ответственность выпускника медицинского университета в отношении будущих пациентов. Выражением этой нравственной обязанности является известная «клятва Гиппократ».

<sup>101</sup> Важно как мы определяем всеведение Бога. Например, согласно представлениям сторонников открытого теизма, о событиях, которые еще не произошли, просто *нечего* знать. События разворачиваются во времени и Бог движется в нем вместе с «передней границей» реальности. Поэтому незнание Бога о том, какие конкретно решения примут свободные творения, созданные им, не является ограничением всеведения. Если же Бог не знал о предстоящем грехопадении, Он не несет и нравственной ответственности за произошедшее. Однако этот взгляд на всеведение и вообще отношение Бога к миру сильно расходится с православной традицией.

<sup>102</sup> Объявление первой заповеди (Быт. 2:17) не является эквивалентом дарования свободной воли. Адам и Ева уже имели способность выбирать, когда их отношение к Богу подверглось испытанию.

### 1.9.6 Вне логики.

Кажется, попытка отстаивать ортодоксальный взгляд на вечную муку обходится достаточно дорого: мы не можем просто сказать «Бог есть любовь», а вынуждены добавлять уточнения. С другой стороны, «оптимистическое богословие» в духе одной из форм оригенизма вроде бы дает логичный и простой ответ: Бог любви в конце концов спасет всех грешников. Но именно эта простота и логичность и вызывает подозрения<sup>103</sup>.

Кажется, правильнее всего будет отвергнуть и оригенизм, и попытки истолковать любовь Божию в ограниченном виде. Скорее всего, решение этого вопроса вообще находится вне возможностей человеческого ума. В конце концов, то, как мы относимся к проблеме вечных мук сводится к тому, доверяем ли мы Священному Писанию. По мысли св. Феофана Затворника существование вечных мук не противоречит благодати Божией потому, что и то, и другое утверждается словом Божиим.

Противоречие могло бы иметь место «если бы вечность мук определили люди — безжалостные и неумолимые ригористы. Тогда резонно было бы возразить им: «Ваше положение не может быть принято, потому что оно противно благодати Божией». Но когда такое определение постановил сам Господь, — всеблагий и всемилостивый, то уместно ли как бы в лице говорить Ему: «Быть не может, это противно Твоей благодати?» Как будто бы Он говорил не зная что? Разве Он переставал быть благим, когда изрек сие? Конечно, нет. А если не переставал быть благим, то нет сомнения, что такое определение совершенно согласно с Его благодатью. Ибо Бог никогда ничего не делает и не говорит, что было бы противно Его свойствам»<sup>104</sup>.

Таким может быть разрешение проблемы вечных мук для верующего. Что же касается рационального ответа неверующему собеседнику, следует признать: в рамках традиционной христианской мысли, исключающей универсализм, мы не можем выдвинуть законченную теодицею. Однако, одновременное существование благого и всемогущего Бога и существование вечных мук не обязательно означает противоречие. У Бога могут быть неизвестные нам причины, по которым Он допускает вечные мучения грешников.

*Geisler L. Norman.* Miracles and the Modern Mind: A Defense of Biblical Miracles. Eugene, Oregon, 2004.

*Hick John.* Evil and the God of Love. Palgrave Macmillan, 2010.

*Küng Hans.* Does God exist? An Answer for Today. NY: The Crossroad Publishing Company, 1991.

*Lewis Clive Staples.* The Complete C.S. Lewis Signature Classics. NY: Harper One, 2002.

*Morris Thomas V.* Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991.

Pathways in Theodicy. An Introduction to the Problem of Evil / Scott S.M. Mark. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Wainwright, William J. New York: Oxford University Press, 2005.

<sup>103</sup> Не говоря о том, что оригенизм последовательно осуждался Церковью как на соборах, так и в творениях многих святых.

<sup>104</sup> (Феофан Затворник, Святитель 1892: 10)