

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ОБЩЕСТВО ХРИСТИАНСКИХ ФИЛОСОФОВ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
SOCIETY OF CHRISTIAN PHILOSOPHERS



EDITORIAL BOARD

Vladimir K. SCHOKHIN	INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Alexey R. FOKIN	INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Rev. Vladimir SHMALIY	THEOLOGICAL COMMISSION OF RUSSIAN ORTHODOX CHURCH
Richard SWINBURNE	OXFORD UNIVERSITY
Michael J. MURRAY	UNIVERSITY OF NOTRE DAME
David BRADSHAW	UNIVERSITY OF KENTUCKY



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

В. К. ШОХИН	ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
А. Р. ФОКИН	ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
Свящ. Владимир ШМАЛИЙ	БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКАЯ КОМИССИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
Р. СУИНБЕРН	ОКСФОРДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
М. МЮРРЕЙ	УНИВЕРСИТЕТ НОТР ДАМ
Д. БРЭДШОУ	УНИВЕРСИТЕТ КЕНТУККИ

PHILOSOPHICAL THEOLOGY

THE OXFORD
HANDBOOK OF
PHILOSOPHICAL
THEOLOGY

Edited by
Thomas P. Flint and Michael Rea

Ph
Th



LANGUAGES OF SLAVIC CULTURE
MOSCOW 2013

ОКСФОРДСКОЕ
РУКОВОДСТВО
ПО ФИЛОСОФСКОЙ
ТЕОЛОГИИ

Составители

Томас П. Флинт и Майкл К. Рей

Перевод с английского

В. В. Васильева

Редактор

М. О. Кедрова



УДК 21
ББК 86.2
О 52

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Фонда Дж. Темплтона

The volume is published with financial support
of the John Templeton Foundation

О 52 **Оксфордское руководство по философской теологии** / Сост.
Томас П. Флинт и Майкл К. Рея; ред. М. О. Кедрова / Ин-т философии
РАН. — М.: Языки славянской культуры, 2013. — 872 с.

ISBN 978-5-9551-0623-6

В последние десятилетия в аналитической философии появилось немало оригинальных и глубоких исследований на теологические темы. Данная книга подводит определенный итог новейших изысканий, в которых можно видеть синтез предметов рациональной «общетеистической теологии» и специально «христианской философии». В издании Флинта и Рея читатели найдут современные интерпретации таких базовых вопросов, как вера и наука, авторитет и богодухновенность Писания, простота, всезнание, темпоральность, всемогущество и моральное совершенство Бога, а также различные аспекты отношения Бога и мира. Провокативность издания определяется включением исламских, иудейских и конфуцианских тем, которые отдельно в такого рода антологиях не рассматриваются.

ББК 86.2

Русский перевод сделан с издания:

The Oxford Handbook of Philosophical Theology / Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds.).
Oxford University Press, 2009

ISBN 978-5-9551-0623-6

© Издательство «Языки славянской культуры»,
оформление, макет, 2013
© Васильев В. В., перевод на русский язык, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. К. Шохин. Теология как служанка философии, или современная версия традиционной метафизики</i>	9
Введение (<i>Томас П. Флинт, Майкл К. Рей</i>)	29
Часть I. Теологические пролегомены	38
Глава 1. Авторитет Писания, традиция и Церковь (<i>Р. Суинберн</i>)	38
Глава 2. Откровение и богодухновенность (<i>С. Т. Дэвис</i>)	66
Глава 3. Наука и религия (<i>Д. Рэти</i>)	99
Глава 4. Теология и тайна (<i>У. Дж. Уэйнрайт</i>)	134
Часть II. Божественные атрибуты	170
Глава 5. Простота и самодостаточность (<i>Дж. Э. Брауэр</i>)	170
Глава 6. Всезнание (<i>Э. Виренга</i>)	205
Глава 7. Божественная вечность (<i>У. Л. Крейг</i>)	227
Глава 8. Всемогущество (<i>Б. Лефтоу</i>)	259
Глава 9. Всеприсутствие (<i>Х. Хадсон</i>)	307
Глава 10. Моральное совершенство (<i>Л. Гарсиа</i>)	332
Часть III. Бог и творение	364
Глава 11. Божественное действие и эволюция (<i>Р. Коллинз</i>)	364
Глава 12. Божественное провидение (<i>Т. П. Флинт</i>)	393
Глава 13. Просительная молитва (<i>С. Э. Дэвисон</i>)	428
Глава 14. Мораль и божественный авторитет (<i>М. К. Мерфи</i>)	456
Глава 15. Проблема зла (<i>П. Дрепер</i>)	495
Глава 16. Теодицея (<i>М. Дж. Мюррей</i>)	525
Глава 17. Скептический теизм и проблема зла (<i>М. Бергман</i>)	557

Часть IV. Проблемы христианской философской теологии	594
Глава 18. Троица (<i>М. К. Рей</i>)	594
Глава 19. Первородный грех и искупление (<i>О. Д. Крисп</i>)	632
Глава 20. Боговоплощение (<i>Р. Кросс</i>)	663
Глава 21. Воскрешение тела (<i>Т. Меррикс</i>)	698
Глава 22. Рай и ад (<i>Дж. Л. Уоллс</i>)	718
Глава 23. Евхаристия: реальное присутствие и реальное отсутствие (<i>А. Р. Прусс</i>)	748
Часть V. Нехристианская философская теология	787
Глава 24. Иудейская философская теология (<i>Д. Х. Франк</i>)	787
Глава 25. Исламская философская теология (<i>О. Лиман</i>)	807
Глава 26. Китайская (конфуцианская) философская теология (<i>Дж. Х. Бертронг</i>)	830
Именной указатель	861
Авторы	870

В. К. Шохин

ТЕОЛОГИЯ КАК СЛУЖАНКА ФИЛОСОФИИ, ИЛИ СОВРЕМЕННАЯ ВЕРСИЯ ТРАДИЦИОННОЙ МЕТАФИЗИКИ

1. Хотя за последние пять лет русскоязычный читатель получил большие возможности для ознакомления с англо-американской философской теологией, чем за все предыдущие десятилетия¹, представляемое здесь монументальное издание Томаса Флинта и Майкла Рея (университет Нотр-Дам) не сможет не ошеломить его богатством и разнообразием своего материала. Поэтому читатель нуждается прежде всего в том, чтобы его сориентировали в том, с чем он, собственно говоря, имеет дело, и уже только после есть смысл обсудить, чем он может, обратившись к этому изобилию, обогатиться.

Вопрос об идентификации этого материала имеет два аспекта — формальный (жанровый) и «материальный» (содержательный). «Формальная идентификация» издания долгого исследования не требует: составители вводят читателя в заблуждение, называя свой труд *handbook*, т. е. руководством или справочником, по-другому — практическим пособием. Хотя автор одной из статей, Брайан Лейфтоу, сомневается в том, насколько обсуждаемое им определение Божественного атрибута всемогущества может быть прозрачно для первокурсников, можно заверить, что оно не является таковым даже

¹ См. монографии: *Мюррей М., Рей М.* Введение в философию религии. М., 2010; *Эванс С., Мэнис З.* Философия религии: размышление о вере. М., 2011. Переводы статей аналитических «философских теологов» регулярно и в большом количестве печатаются в новом международном периодическом издании, основанном Институтом философии РАН и Society of Christian Philosophers. См.: Философия религии: Альманах 2006–2007. Отв. ред. В. К. Шохин. М., 2007; Философия религии: Альманах 2008–2009. Отв. ред. В. К. Шохин. М., 2010; Философия религии: Альманах 2010–2011. Отв. ред. В. К. Шохин. М., 2011.

для аспирантов, а статья Джеффри Брауэра, посвященная атрибуту простоты, до такой степени эту простоту усложняет, что само ее название представляется слегка ироническим. Поэтому речь идет не о руководстве и не о справочнике, — информация о соответствующих топиках является в каждой статье не стандартной, а авторской, притом, как правило, полемической по отношению к другим авторским позициям, — а о специализированной антологии, материал которой адресован одними профессиональными авторами другим, их ближайшим коллегам и оппонентам. И потому в дальнейшем я буду называть обсуждаемое издание для краткости антологией Флинта и Рея или просто Антологией.

А вот «материальная идентификация» издания требует специального исследования, которому и будет посвящена большая часть нижеследующего текста. Дело в том, что словосочетание *философская теология* является природно амбивалентным. Первый случай его употребления в литературе зафиксирован у Фомы Аквинского в комментарии к трактату «О Троице» Боэция (1257–1258) — в качестве *theologia philosophica* и в понятийном противопоставлении *theologia sacrae scripturae*, в значении дисциплины, в которой Бог познается средствами естественного разума. Первая же монография под соответствующим названием была издана только в 1928 г. в Лондоне Фридериком Робертом Теннантом. Но ни контекст указанного латинского словосочетания, ни содержание английской монографии не позволяют ясно ответить на вопрос, идет ли речь о философской дисциплине, предметом которой следует считать существование, атрибуты и действия Бога, или о теологической, в которой богопознание осуществляется посредством философского инструментария. А это отнюдь не одно и то же, так как *философия с особым предметом* и *теология с особым методом* не утрачивают своих родовых признаков, а считать философию и теологию одним и тем же при всех их «пересечениях» могут только люди грубого ума. Поскольку же контекст обсуждаемого термина у Фомы хотя и не дает однозначной его идентификации, но все же хотя бы чисто грамматически (*theologia* — определяемое, *philosophica* — определяющее) позволяет видеть в нем теологию, работающую с философскими методами (ведь мог же он в противном случае употребить и словосочетание *philosophia theologica* — ср. *doctrina theologica*), а Фома имеет исторический приоритет, ничто не ме-

шает нам посмотреть, насколько антология Флинта и Рея соответствует данному значению философской теологии.

2. То, что составители Антологии не начинают свое издание с доказательств существования Бога, свидетельствует об их разумном новаторстве в сравнении со многими изданиями по их тематике, а то, что они их опускают вовсе, отчасти уже помогает приблизиться к решению только что поставленной идентификационной задачи. Как пронизательно заметил в свое время замечательный афорист и критик просветительского рационализма Иоганн Гаман (1730–1788), те, кто доказывают существование Бога, еще глупее тех, кто отрицают его². В каком смысле он был прав?

В том, что неразумно поступают те, кто доказывают его первыми, предваряя оппонента. Ведь бремя доказательств должно лежать в гораздо большей мере на плечах тех, кто это существование опровергает. В самом деле, если в настоящее время 12.00 и я вместе с подавляющим большинством моих сограждан ощущаю, что сейчас светлая, а не темная половина дня, то доказательства требуются скорее от того, кто попытается убедить меня в том, что сейчас ночь, чем от меня. Если же атеист, знакомый с лексикой аналитической философии, возразит, что данная аналогия никак не работает, поскольку наличие светового дня очевидно для всех, тогда как существование Бога — отнюдь не для всех, а потому и степень убедительности этих «базовых верований» несопоставима, то он ошибется.

Прежде всего потому, что помимо зрячих есть еще и слепые, которых убедить в наличии светового дня можно только опосредованным образом — не через восприятие, а через умозаключение, и если они зададутся вопросом, все ли звенья цепочки такого умозаключения одинаково хорошо прилажены друг к другу (а это не так трудно), то смогут опровергнуть и исходный тезис. Но разве человек, сознательно отрицающий тончайший разумный дизайн как в целесообразности внешнего мира, так и в собственной конституции со всеми ее перцептивно-когнитивными способностями или объясняющий и то и другое действием сцеплений случайностей и напоминающий того, кто, по сравнению Ж.-Ж. Руссо, счел бы печатный текст «Энеиды»

² См.: Чернов С. А., Шевченко И. В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 40.

Вергилия результатом совершенно случайного выпадения нужных литер, серьезно отличается от слепого? Наверно только тем, что он сознательно предпочитает быть лишенным зрения по определенным причинам.

А тому, кому приведенная аналогия покажется недостаточно убедительной вследствие того, что общественный консенсус тех, для кого «базовыми верованиями» являются только данные чувств, неизмеримо больше консенсуса тех, у кого эти верования распространяются и на нечувственные объекты, можно возразить, что этот консенсус может быть и больше³, но все же отнюдь не «неизмеримо больше». Ведь то, что в истории человечества внерелигиозных эпох не было, давно признают и атеисты. Но, может быть, все человечество обманывается начиная с истоков своего существования? Вряд ли — исходя из другой уже аналогии. А именно: Абрахам Линкольн, победитель гражданской войны в Америке, как-то заметил своим оппонентам, что можно все время обманывать некоторых, некоторое время — всех, но обманывать всех все время никак нельзя. Так и предположение о том, что все человечество всегда обманывалось в своей вере в существование сверхъестественного мира, представляется весьма маловероятным. Или, может быть, оно изначально страдало некоей болезнью? Тоже не совсем убедительно, потому что болезнь безначальная и нераздельно связанная с функционированием организма ничем не отличается от здоровья. Или, может быть, чисто естественное происхождение религии убедительно объяснили Маркс, Дюркгейм и Фрейд? Но они в своих объяснениях продвинулись не намного дальше, чем Евгемер и Демокрит, которых убедительно опроверг еще Секст Эмпирик⁴. Или немалое в истории человечества «представительство» богоборцев, многие из которых были облечены и большой властью, является аргументом против всеобщности религиозных верований? Тоже вряд ли, поскольку большинство из них, начиная с Робеспьера, который попытался заменить существующую религию «религией богини разума», продолжая Контом, который предложил

³ Поскольку внутренние чувства вообще работают не столь «принудительно», как внешние, и зависят от поведения индивида, как, например, одно из известнейших среди них — совесть.

⁴ Adv. Math. IX. 30–43.

её заменить «культом человечества» и завершая подробной имитацией экклезиологии и эсхатологии в нацистской и коммунистической идеологии или догматики в сегодняшних разновидностях «игровой теологии», вполне укладываются в тиллиховское понятие квазирелигиозности (которое у нас предвосхитили еще авторы «Вех»), а она является субститутумом заложенной в архетип человека реальной религиозности (которая опять-таки соответствует той самой «изначальной болезни», что не отличается от здоровья). Однако носителей и квазирелигиозного и чисто антирелигиозного сознания объединяет то, что я бы назвал основным парадоксом атеизма: отрицаемый в качестве компонента реальности объект религиозных верований воспринимается ими в противоречии с рациональностью отнюдь не как ничто, но как объект обиды, ненависти и мести, т. е. как нечто реальное в превосходнейшей степени, и так было со многими богоборцами, начиная с Диагора Мелосского и завершая Ричардом Доукинзом.

Происхождение атеизма в человеческих душах — отдельная тема, гораздо больше заслуживающая исследования, чем происхождение религии, и гораздо более актуальная — настолько, насколько та же слепота заслуживает большего изучения, чем зрение. Но сказанного вполне достаточно для того, чтобы убедиться в частичной правильности приведенного афоризма Гамана и в том, что составители Антологии правильно делают, не начиная доказывать существование Бога первыми.

Антология, однако, заставляет задуматься над тем, что, практически совсем не приводя изложенных только что доводов против атеизма, а-теизма или антитезма (а они соответствуют двум самым сильным, на мой взгляд, и, по сути, взаимодополняющим традиционным аргументам в пользу теизма — телеологическому и историческому⁵), она несет титул философско-теологической. Правда, составители хорошо делают, не определяя ее содержание как философию религии. Пусть и не по правильным основаниям: они ведь не признают того, что философия религии по определению должна заниматься философским исследованием феномена религии, а не совершенствова-

⁵ Историческим называется аргумент от всеобщности богопочитания к объективности его референта. Впервые был представлен у Платона в «Законах», затем у Эпикура, Цицерона, Плутарха.

нием самих религиозных доктрин⁶, а только считают, что руководство по философской теологии должно более подробно освещать те темы, которые в руководствах по теологически понимаемой философии религии рассматриваются более схематично (см. Предисловие). Но соответствуют ли способы подачи материала в Антологии этосу именно пусть и философской, но все же теологии?

3. Согласно точному определению Альберта Великого (1200 (1193?) – 1280), предмет теологии — Бог, обладающий теми характеристиками, которые приписываются Ему верой, а философии — Он же, но как Первое Сущее (*ens primum*). Но это не единственное различие: другое состоит в том, что сама цель теологии практическая — спасение человека, цель же философии теоретическая — познание ради познания (*Sum. theol.* I 12 a, ср. 6a, 14a).

Альберт, пожалуй, более четко, чем кто-либо другой, сформулировал то, что составляло патристическое понимание задач теологии, общее и для Востока, и для Запада. Так, Иоанн Златоуст разделял ее на догматическую и нравственную, называемую им христианским «любомудрием» или «любомудрием по Богу» (*In Gen.* 14. 1; *In Matth.* 62. 4; *In 1 Cor.* 29. 6), признавая и то, что эти составляющие теологии неотделимы друг от друга. Но также и Августин, с которым Альберта связывает еще большее, настаивал на том, что в стремлении познать конечную истину «прежде всех других вещей» следует руководствоваться не одной любознательностью, но и желанием достичь блаженства (*Aug. Contr. acad.* I 9).

Если духовно-практическое назначение теологии воспринималось в христианстве как ее родовая характеристика, в контексте которой могло осуществляться теологическое теоретизирование,

⁶ Это представляется настолько же очевидным, как и то, что философия науки должна заниматься исследованием феномена науки, а не разработкой конкретных научных теорий, философия образования — исследованием образовательного процесса, а не разработкой учебников, а философия политики — политикой как таковой, а не разработкой политехнологий. Разумеется, один и тот же индивид, занимающийся соответствующими философиями, может «по смежности» заниматься и разработками всего перечисленного, но уже в качестве не философа, но практика в соответствующих сферах. Точно так же и философ религии может разрабатывать и теологические аргументы, но уже не по профилю философа религии.

то в той же общей для Востока и Запада патристической традиции были обозначены и некоторые нормы для последнего, которые также имели демаркационный характер. Одна из них была связана с осознанием границ компетентности тварного разума при его «работе» с природой Того, Кто его же и создал. На этом основывается весь апофатический метод как таковой (в той или иной мере принятый всем христианством) и некоторые конкретные положения. Григорий Богослов, например, писал, что «непостижимым называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое», поскольку «весьма большая разность» быть уверенным в том, что что-то *есть* и знать, *что* оно есть (Ог. 28. 6)⁷. По мнению же Григория Нисского, если наш разум окажется недостаточным для разрешения той или иной теологической проблемы, мы должны «всегда твердо и неколебимо придерживаться Предания» и, узнав то, что «вместимо для нас, мы не нуждаемся в невместимом», считая достаточной для спасения «веру в переданное учение» (Ref. conf. Eun. 17). Верующий разум, однако, должен быть наделен не только осознанием своих возможностей, но и некоторыми, говоря языком феноменологии религии, «нуминозными чувствами», к каковым в первую очередь относится благоговение. Согласно тому же Григорию Богослову, нельзя богословствовать без этого чувства и недопустимо, чтобы догматы обсуждались с каким угодно слушателем — «чуждым и нашим, враждебным или дружественным, благонамеренным и злонамеренным». Теология есть в своем роде «мистерия-гаинство», которое профанируется, превращаясь в предмет публичных дебатов (Ог. 27. 5).

Измерим по предложенной шкале антологию Флинта и Рея, начав с того, насколько она соответствует духовно-практическим задачам христианской теологии, а затем оценив, в какой мере ее авторы признают обозначенные нормативные ограничения. Основными духовно-практическими задачами философской теологии, т. е. собственно теологическими, могут быть три: контровертивная апология фундаментальных христианских верований, философская актуали-

⁷ Ср.: «Ибо то, что Он превосходит всякое движение мысли и непостижим при помощи определений, служит для людей свидетельством неизреченного величия Его» — Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского, епископа. Ч. 6. М., 1864. С. 494.

зация Откровения и осмысление возможностей применения того и другого к экзистенциальным задачам верующего.

Однако апологетическая интенциональность, заложенная в материалы Антологии, весьма невелика. Ее составители придерживаются скорее чисто секуляристской позиции мировоззренческого плюрализма, о чем наиболее выразительно свидетельствует включение в раздел теодицеи агностической (по сути атеистической) статьи П. Дрепера, посвященной опровержению этих версий. В некоторых же случаях по умолчанию принимаются как самоочевидные те доктрины, которые никак таковыми для теистического сознания не являются (как учение об эволюции в статье Р. Коллинза). Правда, авторы следуют добротному схоластическому формату сопоставительного обсуждения тезисов в абеляровском формате «Да» и «Нет», но в отличие от великих схоластов прошлого, таких как тот же Фома Аквинский, отстаивая тезис *A* перед лицом тезиса не-*A* скорее ради апологии собственной авторской позиции, нежели ради отстаивания истинности тех доктрин Церкви, принятие которых в большей мере, чем противоположных, в ее понимании содействует утверждению истины и спасения. Так, составители Антологии совершенно правильно сделали, открыв ее эпистемологическим введением в виде статьи живого классика Ричарда Суинберна о теоретико-познавательном обосновании убедительности Откровения: перед тем как обратиться к «измерению» теологических предметов, целесообразно поставить вопрос о самих наших «измерительных приборах». Однако читатель статьи не избежит впечатления, что теоретики и интернализма, и экстернализма озабочены далеко не столько демонстрацией достоверности Писания для сомневающихся, сколько доказательством своих преимуществ перед оппонентом. И в самом деле, не могут же столь значительные философы всерьез не понимать, что те доводы, которые они приводят для укрепления валидности Откровения, столь незначительны в сравнении с его самодостоверностью, что скорее должны способствовать сомнению в нем⁸.

⁸ Так, идея Суинберна о том, что мы могли бы в принципе и *a priori*, без Евангелия, предположить, что Бог может захотеть воскресить Своего Единородного Сына, исходя из Божественных атрибутов и достаточных для этого оснований, а Евангелие только документирует наше верование, напоминает

Актуализации и философской транскрипции Откровения в антологии Флинта и Рея уделяется еще меньшее место. Подвергая Божественные атрибуты детальнейшему расчленению, авторы этого основного блока издания заняты по большей части также доказательством преимуществ своих формулировок перед формулировками философских конкурентов, практически не обращаясь к речениям Писания, а в тех немногих случаях, когда это обращение реально имеет место (преимущественно статьи Б. Лефтоу и Р. Коллинза), оно призвано либо обеспечивать статьи эпиграфами, либо подтверждать авторские построения, сами по себе на них никак не основывающиеся. Не вызывает удивления, что и статья С. Дэвиса, специально посвященная богодухновенности и богооткровению, игнорирует тексты и Писания, и его патристического истолкования, к которому все чаще последнее время обращаются и протестантские теологи и которое содержат гораздо больше герменевтической теории, чем приводимые им современные классификации. На деле же Писание содержит в себе, при наличии у читателя, разумеется, соответствующего духовного зрения, не только конечную инстанцию для верификации едва ли не любых теорий, которые могут быть актуальны в рамках того, что сейчас называется в англо-американской традиции «христианской философией», но и исходный пункт для реальной теологии, работающей с философской проблематикой⁹ — уже потому, что есть

предположение, что мы и без «Записок о Галльской войне» и прочих исторических свидетельств вполне могли бы а priori догадаться, что должен был делать Цезарь в Галлии, а источники только лишь подтверждает наши догадки. (Отмечу, что это доказательство от возможного значительно уступает в убедительности другому тезису Суинберна — о том, что мы верим в события, описываемые в Писании, потому, что Церковь в них верует). Однако и концепция А. Плантинги, в соответствии с которой мы способны к правильному богопознанию (в том числе к рецепции Откровения) вследствие того, что Богом правильно устроены наши когнитивные способности, а их богозданность выводится из их правильного функционирования, содержит в себе очевидный логический круг и заставляет, помимо этого, задуматься над тем, не следует ли в таком случае допустить, что атеиста создал не Бог, а кто-то другой (а так недалеко и до манихейства).

⁹ Так, великая притча о блудном сыне (Лк 15:11–32) изначально снимает альтернативу Божественного предопределения и свободы человеческой воли, по которой написана и пишется целая библиотека литературы, начиная

религии богооткровенные и небогооткровенные, и философствование на почве религии первого типа должно соответствовать своему, как сейчас говорят, этосу.

Что же касается выхода в религиозную жизнь, который могут дать теории, представленные в Антологии, то они, скорее, предназначены более для ее устранения, чем поддержки. В самом деле, если читатель серьезно отнесется к статье С. Дэвисона, посвященной просительной молитве, и воспримет ее нехитрую идею о том, что Бог вообще-то все и так знает о его нуждах и без его апелляции к Нему (обосновываемую и в данном случае через сопоставление обоснованности пропозиций A и $\text{не-}A$), то у него должна будет зародиться мысль о том, что молитва как таковая и не нужна (притом не только просительная, но и «прославительная» — поскольку Бог и так знает о Своих совершенствах и благодеяниях роду человеческому). Или, если ему молитва все-таки нравится, он сделает вывод о том, что более разумной будет молитва монистического мировоззренческого типа, при которой (как, например, в некоторых текстах адвайта-веданты) индивид может более целесообразно молиться... самому себе. Правда, в статье Лауры Гарсии «Моральное совершенство» содержится и призыв к богоподражанию, но это исключение из правила, которое к тому же немало «снижается» ее вполне серьезной полемикой с идеей наличия у Бога обязательств¹⁰.

Ограничение на иллюзию относительно безграничной компетенции человеческого рассудка в тех областях, которые превышают

с бл. Августина: сын пошел к отцу потому, что отец вышел к нему навстречу, а он вышел к нему навстречу потому, что сын уже к нему двинулся, и эти начальные движения человека и Бога друг к другу целесообразно видеть обуславливающими друг друга и сущностно одновременными. А это позволяет считать вопрос решенным в пользу компатибилизма и открывает дальнейшие горизонты проблемы, например в области того типа темпоральности, в которой осуществляется синергия, и в уточнении самой природы этой синергии. Разумеется, эта начальная точка компатибилизма обеспечивается здесь не умозаключениями, а «усмотрением сущностей», духовным видением.

¹⁰ Иногда в «христианской философии» ставится вопрос и о том, имеет ли Бог право допускать определенные «порции зла» — без уточнения, правда, того, какая инстанция могла бы Ему такого рода «права» делегировать и далее Его проконтролировать.

планку его компетенции, в той или иной мере нарушаются во всех статьях базового раздела, посвященного Божественным атрибутам, которые точно соответствуют характеристике, данной в свое время П. Тиллихом (она приводится как негативное препятствие для философского богопознания в предисловии к изданию) той теологии, для которой Бог является лишь одним из объектов познания наряду со всеми прочими, со своими, конечно, особенностями, но не более того¹¹. Этот неограниченный оптимизм в отношении возможности чисто рассудочного познания Того, Кто создал сам рассудок, без труда заставляющий вспомнить о библейском увещании «изделию» быть скромным в суждениях о «сделавшем его» (Ис 29:16; Рим 9:20), свидетельствует об отсутствии того чувства трансцендентного, которым занимается феноменология религии (см. выше) и которое является конститутивным для религиозного сознания, а потому должно быть таковым и для теологического. Наиболее откровенно неограниченный когнитивный оптимизм выражен в статье Уильяма Уэйнрайта, которая посвящена таинственности как одному из Божественных атрибутов, содержит даже ссылки на патристическую литературу в связи с непознаваемостью Божественной природы, но в конечном счете оставляет впечатление, что на деле у Бога есть тайны от кого угодно (пусть и от небесных сил бесплотных), но только не от автора. Более чем «ответственный» вопрос о том, в какой мере Бог является познаваемым или, соответственно, непознаваемым для Самого Себя, решается исходя из твердой убежденности в том, что Его когнитивные способности по сути ничем не отличаются от наших, а потому мы также можем предложить Ему различные альтернативы при выборе того, как Ему лучше организовать свое самопознание.

Что же касается патристического запрета на профанацию таинств веры, то он игнорируется в статьях, посвященных христианским догматам. При этом рассудочная реконструкция сверхразумных догматов трактуется в современной «христианской философии» как

¹¹ При этом немецкий теолог в 1924 г. уточнял, что «никакая превосходная степень не может оградить такого Бога, даже если он находится очень высоко над миром, от низведения на уровень мирского существа, поскольку в каждом “сверх” содержится “наряду”» — *Тиллих П.* Церковь и культура // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX в. Тексты с комментариями. М., 2009. С. 258.

едва ли не новейший ее брэнд, поскольку еще не прошло и трех десятков лет с того времени, как она начала ими заниматься (что также отмечается и в предисловии к тому). Это действительно новинка, поскольку последователям ни Фомы Аквинского, ни Франциско Суареса не приходило на ум смещать все границы между естественным богопознанием (*theologia naturalis*) и богооткровенным (*theologia revelata*) — границы, которые были прочерчены уже в начале христианской письменности и составляют специфику христианства как религии веры *par excellence*. Наиболее откровенные случаи этой десакрализации веры в настоящем издании — статья М. Рея, который без смущения разбирает вопрос о том, что в Св. Троице соответствует... материи, а что — форме, и А. Прусса, взвешивающего возможность и, соответственно, невозможность того, что в Евхаристии происходит пресуществление хлеба и вина, из чисто рассудочных соображений. Но помимо отсутствия нуминозных чувств, открытых Р. Отто в любой религиозности, и того, что вряд ли какой-либо мусульманский или индуистский религиозный философ позволил бы себе подобную «реконструкцию» основоположений своей традиции, здесь обнаруживается отказ от достижений даже древней философии. Ведь еще Плотин неоднократно ставил на вид, что аристотелевские категории неприменимы в области того, что выходит за границы эмпирического познания¹².

4. Значительно большее сходство антология Флинта и Рея обнаруживает с той традицией, для которой теологическое поле было преимущественно лишь полигоном для применения общеполитических доктрин и категориальных систем. Данная интенция, составляющая контрарную противоположность трактовке философии как служанки теологии у Климента Александрийского и Петра Дамиани, имеет весьма давнюю предысторию. Среди тех философов, которые работали преимущественно с теми же Божественными атрибутами, что и авторы Антологии, сразу же вспоминаются еще современники бл. Августина, решавшие спекулятивные задачки типа того, может ли Бог изменить правила арифметики или законы логики, сделать прошлое небывшим, поднять неподъемный камень и т. д. (атрибут всемогущества) или Луис де Молина (1535–1600), от которого, как

¹² Enn. VI 1, 1, 27–29.

и от Уэйррайта, у Бога не было тайн и который умел четко прочертить границу, где у Бога кончаются необходимые знания и начинаются контингентные, и желал помочь Ему соединить те и другие в знания о возможном. Отличие Антологии преимущественно в том, что она очень наглядно демонстрирует ту специализацию, которой в прежние времена еще не было. Одни философы специализируются по Божественной простоте, другие — по всемогуществу, третьи — по всеведению, четвертые — по вездесущности и т. д., и каждый ревниво оберегает «свой атрибут» от вторжений представителей «другого цеха» и даже собственного. Но нет недостатка и в больших историко-философских параллелях, которые демонстрируют не только то, что Альберт Великий вполне мог бы назвать богопознанием в качестве частного случая познания ради познания, но и использование территории «учения о божественном» как участка для общефилософского системостроительства.

В первую очередь придется вспомнить о том, как сразу после того пассажа в VI книге «Метафизики» Аристотеля, где осуществляется знаменитое трехчастное деление наук на творческие, практические и теоретические, из которых третьи, высшие, увенчиваются «первой философией», утверждается, что эта «первая философия» 1) занимается некоторой божественной сущностью, которая должна увенчивать онтологическую иерархию предметов умозрительных наук (она должна быть выше объектов математики, занимающейся недвижимым, но не-самосущим, и физики, занимающейся самосущим, но движимым, а также иметь высший статус как форма форм, не связанная с материей), и есть «учение о божественном» (*theologia*) и 2) исследует «сущее как сущее» — что такое сущее как таковое и каково все присущее ему как сущему (1026а 20–25, 30–32). Налицо очевидная амбивалентность, которая в любом случае не отменяет того, что теология идентифицируется как чисто умозрительная наука, полностью отделенная от чего-либо практического (это — область этики и политики). Чисто умозрительная предметность составляет содержание и систематически завершающих античную философию трактатов Прокла «Платоновская теология» и «Начала теологии». Последние были посвящены выступающим в формате понятийной оппозиции категориям неоплатонической философии (единое — многое, производящее — производимое, выступление — возвраще-

ние, самодовлеющее — несамодовлеющее, самодвижное — движимое иным и т. д.), рассматриваемым в контексте иерархии бытия, а также функционированию этих оппозиций при умозрительном конструировании сфер генад-богов, ума и души. И этот момент — конструирование «материального» из формального — составлял едва ли не важнейшее в прокловской теологии.

Второй значительный этап развития чисто умозрительной теологии был связан как раз с попыткой дифференцировать двуединство аристотелевской «первой философии» путем обособления в разные отсеки «науки о божественном» и «науки о сущем как сущем». Решающим событием явилось введение в немецкую школьную философию XVII в. понятия «онтология», которое было осуществлено в «Философском лексиконе» Р. Гоклениуса (1613): приняв на себя нагрузку второй из этих наук — в качестве «философии сущего» (*philosophia de ente*), оно позволило постепенно поделить сферу *метафизики* на «метафизику общую» (*metaphysica universalis*), как раз и соответствующую онтологии, и «метафизику специальную» (*metaphysica specialis*). Вторая идентифицировалась по-разному. И.-Г. Альстед (1588–1638) включал в нее учение и о Боге, и об ангелах, и о человеческой душе, называя эту дисциплину (весьма удачно ввиду ее «инклюзивного характера») пневматологией, т. е. «наукой о духах». И. Микраэлис (1597–1658) рассматривал в своем «Философском лексиконе» сущее в чисто спиритуальных субстанциях, каковыми являются Бог, ангелы и человеческие души. Несмотря на то что он пытался отделить метафизику от теологии, очевидно, что предметность теологии составляла основной регион «специальной метафизики». И. Б. дю Хамель (1624–1706) предложил в своей «Философии древней и новой» (1678) деление метафизики на три «трактата»: 1) онтологию, или «первую философию» как «общую науку» (*scientia generalis*), предмет которой — природа сущего, его начала, свойства (*affectiones*) и виды (*species*); 2) этиологию, или учение о причинах, составляющую «метафизику в собственном смысле» (*metaphysica proprie dicta*) — «надстраивающуюся» над физикой или наукой о материальных вещах и изучающую нематериальные основы вещей или «вещи абстрактные» (ср. начала «созерцательных наук» у Гоклениуса) и 3) естественную теологию (*theologia naturalis*) — учение о Боге и духах (об ангелах, по мнению Хамеля, нам известно

значительно меньше)¹³. Таким образом, несмотря на все попытки отделить теологию от метафизики, она занимает все более определенное место в последней — как часть целого.

Умозрительная теология составила завершающую часть (§§ 928–1089) и знаменитых «Разумных мыслей о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» (1725), которые больше известны как «Немецкая метафизика» Христиана Вольфа. Раздел начинается с космологического доказательства на основании лейбницевского закона достаточного основания и завершается рассуждением в чисто аристотелевском духе о том, как блаженство Бога должно состоять в созерцающем познании, притом с твердым авторским уведомлением о том, что Его желания удовлетворены целиком и полностью (чего не сказать ни об одном творении), а между этим начальным и конечным пунктом разворачиваются Божественные атрибуты¹⁴. Умозрительная теология составляла завершающую, четвертую, часть (после онтологии, космологии, психологии) и «Метафизики» известнейшего вольфианца Ф. Баумейстера (издание 1789 г.), по которой долгое время учились в русских духовных академиях. Таким образом, антология Флинта и Рея обнаруживает лишь видовые отличия от метафизики, работающей с «божественными предметами», — уже не раз отмеченную специализацию в разработке Божественных атрибутов и спекулятивное вторжение на территорию христианской догматики, которое прежде было невозможно.

5. Чем же может обогатиться из представляемых ему здесь материалов отечественный читатель, взыскующий и сегодня «разумных мыслей о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще»? Очень многим, что, ради краткости, можно распределить по нескольким основным рубрикам.

Прежде всего, самыми высокими образцами филигранной техники полемики, тщательнейшим взвешиванием аргументов *pro* и *contra* при сопоставлении альтернативных тезисов, иными словами — вы-

¹³ См.: *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1939. S. 5, 57–59, 80–83 etc.; *Шохин В. К.* «Онтология»: рождение философской дисциплины // Историко-философский ежегодник* 99. М., 2001. С. 117–126.

¹⁴ См.: *Христиан Вольф.* Метафизика. Пер. В. А. Жучкова // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 323–358.