

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ  
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

ОКСФОРДСКОЕ  
РУКОВОДСТВО  
ПО ФИЛОСОФСКОЙ  
ТЕОЛОГИИ





## 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

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**

Электронная версия данного издания является собственностью издательства,  
и ее распространение без согласия издательства запрещается.

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 десятилетия<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> 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 его<sup>2</sup>. 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»

---

<sup>2</sup> 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 больше<sup>3</sup>, 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 Эмпирик<sup>4</sup>. 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

---

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

<sup>4</sup> 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 историческому<sup>5</sup>), 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-

---

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

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 нем<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> 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 проблематикой<sup>9</sup> — 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).

<sup>9</sup> 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  $\neg A$ ), 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 обязательств<sup>10</sup>.

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.

<sup>10</sup> 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 того<sup>11</sup>. 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

---

<sup>11</sup> 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 познания<sup>12</sup>.

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

---

<sup>12</sup> 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)<sup>13</sup>. 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 развертываются Божественные атрибуты<sup>14</sup>. 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-

---

<sup>13</sup> 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.

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

сочайшей культурой контroversии. Можно, конечно, возразить, что речь идет скорее о форме, чем о содержании философствования. Но здесь как раз тот случай, когда форма и содержание в определенном смысле совпадают, поскольку философская рефлексия и осуществляется, как было отмечено и в неевропейском науковедении, в «исследовании посредством аргументации»<sup>15</sup>. Во всех трех регионах автохтонного генезиса философии — в Греции, Индии и Китае — она осуществилась в поле дискуссии, и если ставить вопрос о критериях ее прогресса (который требует больших уточнений, чем в случае с научными дисциплинами, — по той причине, что предметное ядро философии составляют «вечные вопросы», не могущие быть окончательно разрешенными в течении тысячелетий), то уровень критики метафизических пропозиций, достигнутый в современной аналитической традиции, несомненно, будет одним из аргументов в пользу ее поступательного развития. Для иллюстрации этого можно было бы привести не одну публикацию в настоящей Антологии, но некоторые из них выделяются. Одна из них — «Всезнание» Эдварда Виренги, где всесторонне выясняется, в чем метафизики могут, а в чем не могут прийти к согласию относительно обсуждаемой темы. Связывая всезнание с темпоральным статусом Высшего Существа, философ-аналитик тщательнейшим образом взвешивает аргументы за и против как его вневременности, так и вечности, убедительно показывая, что (как в случае с паралогизмами чистого разума в Первой Критике И. Канта) можно принимать любую из этих пропозиций, и демонстрируя, что коромысло весов больше опускается на вторую сторону с учетом Божественного действия и знания о контингентных («исторических») событиях, но что бозцианский этернализм можно отстаивать, расширив сам горизонт видения проблемы — путем проблематизации того, что есть само время.

Последний пример показывает, что сопоставление пропозиций имеет необходимый выход на исследование понятий. И этот второй из основных форматов философствования, прекрасно знакомый каждому, кто читал диалоги Платона, также очень успешно реализован не в одной из публикаций настоящей антологии. Здесь можно отме-

---

<sup>15</sup> Именно так определяется философия (*анвикишки*) в великом индийском трактате по науке управления «Артхашастре» (I.2).

тить «Всемогущество» Брайана Лэфтоу, который, несмотря на избыточную наукообразность своего текста, анахронистичный аристотелизм и трогательные по простоте примеры<sup>16</sup>, весьма рационально предлагает дифференцировать два истолкования соответствующего понятия — в качестве безграничной силы и безграничной сферы действия. Разумеется, всемогущество может складываться из обеих составляющих, но для того чтобы выяснить, как это возможно, целесообразно рассмотреть их по отдельности. Но уже однозначно следует выделить «Божественную вечность» Уильяма Крейга, который работает с тем же топиком, что и Виренга, но предлагает очень тонкий сопоставительный анализ самих исходных концептов. Он проблематизирует выводимость понятия вневременности из понятий неизменности и простоты (на которой настаивают многие «этерналисты»), убедительно показывая, что они отнюдь не являются тем, что Дж. Локк называл простыми идеями, и даже что они сами скорее могли бы фундироваться вневременностью, чем последняя могла бы выводиться из них. Однако в полемике с Р. Корберном, который в качестве аргумента против вневременности приводит противоречие, в которое она вступает с личностными характеристиками (как необходимо должными присутствовать у Бога теистических традиций), к каковым должны относиться способности предвидеть, размышлять, обдумывать какие-то действия, решать, стремиться к чему-то и совершать намеренные действия, Крейг правомерно ставит вопрос, должна ли и Личность трансцендентная этим характеристикам соответствовать. А это, мне кажется, делает актуальным и следующий шаг — переход от анализа метафизических понятий к их стратификации. Ведь подобно тому, как не одна и та же бестелесность у души, соединенной с телом, у духов, с материальным телом не соединенных, и у Существа Нетварного, так и Личность Абсолютная не обязана обладать теми характеристиками, в которых целесообразно описывать личности телесных разумных существ и духов (при том что и их персоналистичность также необходимо должна различаться). Но можно предположить немалые эвристические возможности стра-

---

<sup>16</sup> Читатель не сможет не обратить внимание на пронизательность автора, считающего, что если гигант Макухо даже бесконечно силен, но может только почесывать свое ухо... он еще не обладает всемогуществом...

тификации понятий и за пределами метафизики — в той же догматической теологии, которая должна, мне кажется, не только терпеть ущерб от философских вторжений (см. выше), но и обогащаться философским анализом при разумном его применении<sup>17</sup>.

Несомненной заслугой составителей антологии следует признать и то, что они расширяют объем наших знаний о философском богопознании, вводя его в интеркультурный контекст. Хотя прецеденты введения мусульманских и иудейских теологов в рубрики изданий по философии религии (которая в аналитической традиции, не забудем, тождественна философской теологии) известны<sup>18</sup>, на моей памяти это первый случай, когда неевропейским традициям уделяется отдельное и вполне заслуженное ими внимание. Флинту и Рею можно и здесь предъявить претензии, одна из которых связана с эскизным представлением мусульманской рациональной теологии (калам), другая — с явными соображениями политкорректности при включении китайского материала, который демонстрирует скорее то, что конфуцианство было религией, а конфуцианцы религиозными, чем то, что в Китае была философская теология в реальном смысле. Можно предъявить и третью претензию — более чем проблематичная китайская философская теология замещает здесь более чем реальную индийскую, которая соответствует целой философской традиции ишваравада («учение о Божестве»), разрабатывавшей, в лице

---

<sup>17</sup> Например, сложности, типа тех, которые А. Прусс испытывает при обсуждении того, как физическое тело Христово может присутствовать в хлебе, могли бы быть, по крайней мере отчасти, нейтрализованы при стратификации телесности: если бы мы, например, различали грубое тело современного человека, отличное от него по своим свойствам тело Адама до грехопадения, отличное и от первого, и от второго (но более схожее со вторым) тело Иисуса Христа после Воскресения (позволяющее Ему быть во многих местах одновременно и являться апостолам «дверем затворенным»). Во всех этих случаях речь идет о *телесности* действительной, а не призрачной, но уровни ее *материальности* различаются вследствие различий в ее обоженности.

<sup>18</sup> Можно, например, обратить внимание на очень уместное введение отрывков из аль-Газали и Саадии Гаона, посвященных объяснению допущения Богом зла в раздел по теодицее одной очень известной антологии: *Philosophy of Religion: Ten Big Questions*. Ed. by E. Stump and M. Murray. Blackwell Publishers Inc., 1999. P. 190–191, 193–194.

преимущественно ньяи, но также и классической йоги, и поздней вайшешики, в полемике с очень сильными оппонентами-антитеистами (прежде всего с буддистами и мимансаками)<sup>19</sup> и аргументы в пользу существования Божества, и его атрибуты, и различные версии теодицеи<sup>20</sup>. Однако важен сам прецедент, который, несомненно, после данного издания не останется без продолжения на Западе, а возможно, и у нас. Одним из желанных последствий работы в этом направлении может быть и документированный ответ тем постмодернистским разрушителям философии, которые настаивают на том, что метафизика — специфическая болезнь западной культуры, не заразившая остальное человечество.

Однако, и не выходя за наши культурные границы, не только составителей, но и всех прочих авторов оксфордской антологии можно поблагодарить за то, к чему они, как кажется, сознательно никак не стремились, но что у них получилось помимо желания. Они побуждают заново ставить первостепенный вопрос, который для них вопросом не является, — о границах возможностей разума в богопознании. Большинство из них, вследствие вышеотмеченного безграничного оптимизма в отношении наших когнитивных возможностей, исходят из того, что Божественная природа делится почти без остатков на наши философские понятия. Исходя из кантовского «коперниканского переворота» в философии (сознательно аналитическими философами игнорируемого) следует считать, что мы и в богопознании познаем лишь конституцию нашего познаватель-

---

<sup>19</sup> В этом и состоит основное типологическое отличие индийской философской теологии от той, которая представлена в антологии Флинта и Рея. Можно, правда, отметить, что в самом известном специально теологическом индийском трактате «Ньяякусуманджали» Удаяны (X в.) мы имеем дело с «познанием ради познания», при котором доказательства существования Ишвары нередко сливаются с интеллектуальной игрой. Этот игровой момент, характерный для всего индийского интеллектуализма, можно считать отличительным признаком индийской метафизики, если сопоставлять ее с тем упорным сциентизмом, который характерен как для немецкой школьной метафизики, так и для аналитической.

<sup>20</sup> В связи с последними см. специальную публикацию: *Shokhin V. K. Philosophical Theology and Indian Versions of Theodicy // European Journal for Philosophy of Religion (EJPR), 2010. Vol. 2. №. 2. P. 177–200.*

ного аппарата. Однако возможен и «средний путь», которому в познании должен следовать (вопреки Молине) не Бог, а теолог и в соответствии с которым мы можем селекционировать те понятия, которые в большей степени, чем другие, применимы к Богу как Всесовершенному Существо. Их можно было бы сравнить с дорожными указателями, которые онтологически объективны не в том смысле, что уже соответствуют объекту назначения, но в том, что ведут к нему, а не в противоположном направлении<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Так, мы вполне можем исходя из одного разума определить, что вне-временность больше подобает Творцу всего, в том числе и времени, чем «бесконечная темпоральность», или что Его всеведение не может ограничиваться ни контингентностью эмпирических событий (поскольку Ему нет нужды предзнавать, какое существо когда захочет почесать свое правое ухо), ни свободой человеческого выбора (поскольку у Него не обязательно должна быть потребность этот выбор предопределять, даже если Он точно знает, что из этого выбора может получиться). Однако попытки выйти за границы Божественной вне-временности или не-ограниченности в положительные представления о том, что располагается за этими характеристиками, мало-перспективны — исходя уже из Писания. А именно: если *не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (1 Кор. 2:9), из чего симметрично следует, по слову свт. Филарета Московского, что и адские мучения точно так же непостижимы для тех, кто еще в теле, то та реальность, которая составляет природу Создателя и рая, и ада, еще неизмеримо менее постижима для любого тварного ума.



*Томас П. Флинт, Майкл К. Рей*

## **ВВЕДЕНИЕ**

Первая половина XX в. была трудным временем для философской теологии. Философы предлагали самые разные трактовки целей и возможных результатов философских теорий, а также надлежащих методов рассмотрения философских проблем. Но многие из них, хотя и по разным причинам, были уверены, что философские методы не могут открывать нам теоретически интересные истины о Боге. Конечно, сомнения такого рода никогда не укоренились в католических университетах, которые, очевидно, не могли не уделять главное внимание теологии. Но, по самым разным причинам, схоластические штудии, практиковавшиеся в этих учреждениях, были полностью оторваны от философских течений, доминировавших в лучших светских университетах Европы и Америки. Там преобладали сомнения относительно возможности плодотворного взаимодействия философии и религии. Поскольку философская теология (в том виде, в каком мы понимаем ее) нацелена прежде всего на теоретическое осмысление природы и атрибутов Бога, а также отношения Бога к миру и к вещам, которые находятся в нем, повсеместный скепсис относительно нашей способности узнавать о Боге посредством философских рассуждений привел к упадку философской теологии.

Для понимания истоков этого скепсиса нужен небольшой экскурс в историю. В наши дни принято условно разделять академическую философию на два лагеря — «аналитический» и «континентальный» — и говорить, что раскол между ними начался где-то в первой половине двадцатого столетия. Эти направления ускользают от точных определений и, возможно, не выражают всего, что делается в философии. Кроме того, в лучшем случае неточным было бы говорить, что они полностью отделены друг от друга или внутренне унифицированы. Тем не менее, рискуя серьезно упростить картину,