

## Серия «Современное богословие»

---

В серию входят книги по современному богословию (основное, литургическое, нравственное богословие и другие его разделы), принадлежащие перу выдающихся современных авторов основных христианских конфессий

---

---

# Our Idea of God

---

An Introduction to  
Philosophical Theology

---

Thomas V. Morris

University of Notre Dame Press  
Notre Dame      London

---

С О В Р Е М Е Н Н О Е    Б О Г О С Л О В И Е

---

ТОМАС МОРРИС

# НАША ИДЕЯ БОГА

Введение в философское богословие

ИЗДАТЕЛЬСТВО



---

М О С К В А

---

УДК 215  
ББК 86.37  
М 80



Книга издана при поддержке организации  
**John Templeton Foundation (USA)**

Перевод книги Томаса Морриса  
*Наша идея Бога. Введение в философское богословие*  
публикуется с разрешения автора

The translation of the book  
*Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology* by Thomas V. Morris  
originally published in 1991 is published by permission of the author

**Моррис Томас**

**Наша идея Бога. Введение в философское богословие** / Пер. с англ.  
(Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2011. – viii +  
201 с.

Книга известного американского философа Томаса Морриса – одна из наиболее удачных попыток выработать философски адекватное и библейски приемлемое представление о Боге. Что собой представляет наша идея Бога? Каким образом ее можно сделать ясной и определенной? Каковы наилучшие пути к пониманию атрибутов или свойств Бога, над истолкованием которых люди бились в продолжение веков?

Автор показывает, что многие современные критики теизма в своих доводах исходят из ложных понятий о божественной природе, разделять которые не обязан ни один религиозный человек. Моррис убежден, что самые искренние из нынешних атеистов воюют в своих писаниях с убогими карикатурами на теизм – вместо того, чтобы иметь дело с плодами тончайшей умственной работы, выполненной за последнее время христианскими (и не только) философами и богословами.

ISBN 978-5-89647-259-9

*Перевод:* Алексей Васильев

*Верстка:* Татьяна Дурнова  
*Обложка:* Антон Бизяев

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

© Thomas V. Morris, 1991

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011  
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

## Содержание

Предисловие к русскому изданию .....	vi
Введение.....	1
Глава 1	
Проект философского богословия.....	4
Глава 2	
Понятие о Боге.....	19
Глава 3	
Божья благодать.....	41
Глава 4	
Могущество Бога.....	62
Глава 5	
Божественное знание.....	83
Глава 6	
Бытие Бога.....	108
Глава 7	
Вечность Бога.....	124
Глава 8	
Творение.....	147
Глава 9	
Бог Воплощенный и Троиединый.....	171
Список рекомендуемой литературы о природе Бога.....	200

## Предисловие к русскому изданию

Сердечно приветствую русских читателей этой книги. Пусть результатом знакомства с ней станет множество новых мыслей и творческих подходов к постижению величайшей из возможных идей, когда-либо открывавшейся человеческому уму.

Настоящая книга посвящена ряду наиболее удачных попыток, имевших место в истории и в наше время, описать на понятном всем языке то, что мы подразумеваем, когда ведем речь о Боге. Что собой представляет наша идея Бога? Каким образом ее можно сделать ясной и определенной? Каковы наилучшие пути к пониманию атрибутов или свойств Бога, над истолкованием которых люди бились в продолжение веков?

Многие из прежних и современных критиков теизма выдвигали возражения против таких представлений о Боге, которые сами они почему-то считали общепринятыми. Я же хотел бы показать, что в своих доводах они исходят из ложных понятий о божественной природе, разделять которые не обязан ни один религиозный человек. Я совершенно убежден, что самые искренние из нынешних атеистов воюют в своих писаниях с убогими карикатурами на теизм – вместо того, чтобы иметь дело с плодами тончайшей умственной работы, выполненной за последнее время христианскими (и не только) философами и богословами. Далее вы найдете мысли и аргументы, с помощью которых можно исправить неверные представления атеистов.

Настоящая книга есть попытка разобраться в парадоксах и загадках, неотделимых от вопроса: что представляет собой совершенное существо, Творец (величайший из возможных) всего сущего? На ее страницах изложены результаты моих усилий резюмировать и в чем-то развить наивысшие достижения авторов прошлых веков, трудившихся над решением этих проблем. В ней следует видеть введение в соответствующую тематику, а не претензию на последнее слово. Исследование, анализ и дискуссии продолжаются, и моя книга станет для вас первым шагом на этом пути – или поможет продвинуться по нему еще дальше.

*Томас В. Моррис*

# Введение

Многие люди, даже среди искренне верующих, имеют лишь самое туманное понятие о Боге. Когда же им на это указывают, значительное число подобных людей признает, что такая неопределенность в представлении о Боге глубоко их тревожит, однако – часто добавляют они, – им совершенно неведомо, как следовало бы здесь взяться за дело, чтобы эту чрезвычайно важную идею прояснить. Содействовать им в решении данной проблемы – одна из задач настоящей книги. Я попытаюсь показать на примере, каким образом ряд простых и прозрачных методов философского анализа способен пролить свет на богословские предметы, которые в противном случае могли бы по-прежнему оставаться темными. И я надеюсь, что эта небольшая книга поможет ее читателям глубже осмыслить вопросы, относящиеся к области религиозных убеждений.

Кроме того, данная книга должна послужить элементарным введением в философское богословие. Философские вопросы, возникающие в связи со столь величественной темой, как понятие о Боге, бывают порой чрезвычайно сложными, а трактовка этих проблем современными философами носит столь же узко профессиональный, «эзотерический» характер, как и всякая по-настоящему оригинальная, новаторская работа в любой другой сфере серьезных интеллектуальных исследований. Свой анализ этих проблем я пытался сделать настолько вразумительным, свободным от ненужных деталей и доступным для не-философов, насколько это вообще возможно, ведь сам предмет нашего разговора слишком важен, чтобы оставлять его в исключительном ведении специалистов. В каждой из глав я хотел сосредоточить внимание на важнейших спорных пунктах, сводя мудреные тонкости к минимуму. Те из читателей, которые пожелают двинуться дальше в изучении этих вопросов, легко найдут множество более обстоятельных научных трудов. Моя же цель – подготовить для них стартовую площадку.

На нижеследующих страницах я намерен поставить в фокус внимания ряд проблем чисто концептуального свойства. В первую очередь меня интересует то, как мы мыслим или представляем себе Бога – отсюда и название книги. В другой работе меня будут занимать главным образом вопросы, касающиеся рациональности религиозных убеждений, природы веры, а также логической состоятельности доводов в пользу бытия Бога. Перечисленные темы не попадут в центр моего внимания здесь, и все же между ними и предметами, разбираемыми в настоящей книге, обнаружатся многообразные и чрезвычайно любопытные связи. Прояснение нашей идеи Бога само по себе позволит нам сделать шаг вперед и в анализе, по крайней мере, некоторых из только что названных проблем, важных в философском отношении.

Хочу поблагодарить всех тех своих друзей и коллег, которые в продолжение нескольких лет советовали мне, и порой весьма настоятельно, написать подобную книгу. Надеюсь, что результат хотя бы отчасти их удовлетворил. Хотел бы также выразить признательность всем коллегам, убеждавшим меня, прежде чем браться за дело, поднять на новый технический уровень сам процесс работы с текстом. Все, что я писал прежде, излагалось на бумаге с помощью дешевой шариковой ручки. Я решил последовать этой мудрой рекомендации и теперь с радостью сообщаю, что создание этой рукописи оказалось куда более приятным занятием – и все благодаря новой авторучке «Пеликан 800», которой я неизменно и с великим удовольствием пользовался. Работу с настоящим текстовым процессором превосходно выполнили Шерри Рейчелд, Нэнси Кеглер и Черил Рид. Их усилия и достигнутые ими результаты я высоко ценю.

Хочу также сказать спасибо всем, кто прочел первоначальный вариант книги и сделал ряд полезных замечаний. Некоторые ее части стали предметом основательного обсуждения на еженедельных заседаниях дискуссионной группы, организованной Центром изучения философии религии при Университете Нотр-Дам. Я благодарю своих коллег, членов этой группы, за их многочисленные и весьма ценные советы. Важным стимулом для меня послужили также присланные Стивеном Эвансом, Чарльзом Тальяферро, Джонатаном Кванвигом, Джерри Уоллсом и Джеймсом Садовски письменные комментарии, за которые я выражаю им искреннюю признательность.

Ряд фрагментов девятой главы заимствован из статьи «Метафизика воплощенного Бога», опубликованной в сборнике *Trinity, Incarnation and Atonement (Троица, Воплощение и Искупление)* под редакцией Рональда



Дж. Финстра и Корнелиуса Плантинги-мл. (*Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989*). Я благодарен редакторам, а также издательству Университета Нотр-Дам за разрешение и в дальнейшем пользоваться некоторыми материалами названной книги. Столь многие аспекты нашей идеи Бога требуют постоянного переосмысления, ведь богатство содержания этого фундаментальнейшего из понятий воистину неисчерпаемо.

Наконец, я хотел бы поблагодарить Джорджа А. и Элизу Гарднер, Фонд Говарда, за щедрую награду в виде стипендии Фонда, предоставленную мне Университетом Брауна на 1989/1990 учебный год; за этот период я завершил данный проект и начал целый ряд других. Время, которое можно посвятить мыслям, – бесценное благо и чудесный дар.

# Глава 1

## ПРОЕКТ ФИЛОСОФСКОГО БОГОСЛОВИЯ

**Б**огословие, согласно этимологии данного термина, – это просто рациональное рассуждение о Боге. Есть, однако, немало способов постижения Бога с помощью разума, а потому и богословие, как сфера интеллектуальной деятельности и как академическая дисциплина, в наши дни часто подразделяется на особые области, отличные друг от друга по характерным для них целям, акцентам и методам. Существуют, например, такие специальные его отрасли, как *библейское богословие*, направляющее главные свои усилия на тщательный анализ тех идей и представлений, которые обнаруживаются в различных документах Библии; *историческое богословие*, изучающее ход развития религиозной мысли и доктрины на протяжении столетий; и *систематическое богословие*, задача которого – интегрировать в единое, логически связанное целое широкий спектр фундаментальных убеждений, касающихся того, что есть Бог и в каком отношении к Нему<sup>1</sup> должен стоять человек.

Основную сферу наших исследований в настоящей книге считают, и во многом справедливо, еще одной специализированной отраслью богословия, хотя, если учесть принятый здесь подход, ее можно с таким же правом назвать законной частью философии. Цель *философского богословия* состоит в том, чтобы, используя самые надежные философские методы и приемы, внести максимально возможную ясность в реальное

---

<sup>1</sup> В употреблении местоимений по отношению к Богу автор настоящей книги намерен всякий раз придерживаться традиции, отсюда не обязательно следует, будто он разделяет те или иные дискуссионные положения или установки, социальные, политические или богословские, которые можно было бы так или иначе увязать с подобным употреблением.

содержание ключевых понятий, исходных предпосылок и центральных принципов религиозной веры, а также существующих между ними многообразных связей. Занимаясь философским богословием, мы задаемся такими, например, вопросами: можно ли создать логически непротиворечивое представление о Боге? Каков первоисточник нашей идеи о Боге? Что можно сказать о пределах Божьего могущества? Как нам следует понимать природу Его знания? Что такое божественное творение? В каком отношении Бог стоит ко времени? Такого рода вопросы, как правило, и изучает философское богословие<sup>2</sup>.

Задача философского осмысления фундаментальных проблем, относящихся к понятию Бога, вообще говоря, может решаться в рамках любой теистической религиозной традиции, как впрочем, и всякой традиции, утверждающей бытие божественного существа. По многим вопросам, порождаемым рефлексией о Боге, обнаруживается значительная степень согласия между крупнейшими философами разных вероисповеданий – иудаизма, христианства и ислама. Есть также поразительные точки соприкосновения с некоторыми мыслителями-индуистами. Однако в фокусе нашего внимания в настоящей книге окажется богатая философская традиция христианского теизма, основанного на библейском откровении. И важнейшей нашей задачей станет поиск ответа на вопрос: можно ли выработать такое понятие о Боге, которое, будучи философски убедительным, оставалось бы в то же время приемлемым с точки зрения Библии.

## Возможность богословия

На протяжении столетий многих проницательных мыслителей тревожили сомнения насчет самой возможности по-настоящему рационального и достоверного рассуждения о таком фундаментальном предмете, как Бог. Тема эта, – опасались одни, – слишком возвышенна, чтобы человек мог достигнуть здесь сколько-нибудь надежного знания. В IV веке до н. э. Платон вложил в уста героя одного из самых известных своих диалогов слова: «творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать»<sup>3</sup>. Другие отказывались верить даже в нашу

<sup>2</sup> В рамках общего замысла философского богословия мы можем исследовать такие основополагающие религиозные представления, как идеи первородного греха, искупления и освящения (если ограничиться лишь несколькими примерами).

<sup>3</sup> Тимей 28 d: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать.»

способность правильно определить понятие «Бог». В IV веке н. э. крупный христианский богослов Григорий Назианзин писал: «Постичь Бога трудно, но дать Ему словесное определение и вовсе невозможно»<sup>4</sup>. А уже в наши дни один автор утверждал: «Бог есть последняя, глубочайшая из Тайн, и все наши попытки понять или охватить Его умом совершенно тщетны»<sup>5</sup>.

Если эти тревоги и отрицательные высказывания имеют под собой серьезные основания, то перспективы философского богословия и в самом деле кажутся мрачными. Если Бог настолько превышает нас, что посрамляет любые попытки уловить Его в понятии или в дефиниции, если Его действительно «нелегко отыскать», то все наши усилия постигнуть Его в разумном рассуждении заранее обречены на провал. Чтобы оценить, по крайней мере, предварительно, перспективы богословия вообще и философского богословия в частности, нам следует попытаться обнаружить первопричину этого общего *богословского пессимизма*. К счастью, найти и охарактеризовать основные источники подобных тревог и сомнений, на мой взгляд, довольно просто.

Традиционные теисты обычно описывают Бога как всемогущее, всеведущее, совершенно благое и трансцендентное существо, сотворившее вселенную и поддерживающее ее существование в каждый данный момент. Как творец мира, Бог по своей природе не является сам частью мира, вещью, которую мы могли бы воспринять через собственные физические чувства. Как носитель всех этих необыкновенных, возвышенных свойств, Он должен быть совершенно не похож на все те вещи, элементы сотворенного мира, с которыми знакомы мы, люди. Каждая из этих характеристик Бога в традиционном их понимании, то есть Его радикальное отличие от любой воспринимаемой в мире вещи и Его абсолютное несходство со всем, что есть в нашем мире, – служит доводом или основанием в пользу заключения о том, что Бога следует в конечном счете признать недостижимым для мыслительных способностей Его созданий.

Рассмотрим вначале первое из этих утверждений, а именно: сам Бог, как творец мира, не является одной из вещей в этом мире. Согласно традиционным воззрениям, Бог не есть вещь, находящаяся во времени и в пространстве. Бог не имеет формы, размеров, цвета или плотности. Он не обладает массой или кинетической энергией и по самой своей природе

<sup>4</sup> Gregory Nazianzus, "The Second Theological Oration – On God", in *Christology of the Later Fathers*, ed. Edward R. Hardy (Philadelphia: The Westminster Press, 1984), p. 138.

<sup>5</sup> Gordon Kaufman, *God the Problem* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), p. 95.

совершенно недоступен для непосредственного восприятия нашими физическими чувствами, через которые мы и получаем эмпирические знания о мире. Но ведь через посредство этих чувств мы создаем также и важнейшие из наших понятий. А потому некоторые отсюда заключают: никакие человеческие понятия не могут быть применимы к Богу. Ход их рассуждения, похоже, довольно прост, и в общем виде его можно изложить так:

- (1) Назначение возникающих в человеческом уме понятий – в том, чтобы применяться к вещам нашего мира.
- (2) Бог не есть одна из вещей нашего мира.

Следовательно:

- (3) Человеческие понятия неприменимы по отношению к Богу<sup>6</sup>.

Является ли подобное доказательство убедительным? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим сходную аргументацию:

- (1') Тефлон был создан для того, чтобы применяться при решении проблем, возникающих в ходе осуществления космических программ.
- (2') Задача приготовления вкусной яичницы не относится к проблемам, возникающим при осуществлении космических программ.

Следовательно:

- (3') Тефлон нельзя использовать для решения проблемы приготовления вкусной яичницы.

Второй аргумент, конечно, никуда не годится, поскольку от двух истинных посылок он переходит к явным образом ложному выводу. А значит, сама форма умозаключения, сам использованный здесь тип аргументации не заслуживает доверия. Но ведь по такой же в точности модели строился и первый наш аргумент – а, следовательно, и он является несостоятельным. Заключение от посылок к соответствующим выводам возможно в обоих доказательствах лишь при использовании чего-то вроде следующей скрытой посылки:

---

<sup>6</sup> Менее радикальная версия данного доказательства привела бы к более скромному выводу: «при прочих равных условиях у нас нет оснований думать, что человеческие понятия приложимы к Богу». Эта менее радикальная версия послужила бы ничуть не большей помехой для наших рассуждений, чем та, которую я здесь рассматриваю. Дальнейшее исследование данного вопроса я предоставляю читателям.

(СП) Для любого  $x$  и любого  $y$ , если  $x$  возникло не для того, чтобы применяться к  $y$ , то оно не может быть применимо к  $y$ ,

что очевидно неверно. Следовательно, у нас нет никаких веских оснований полагать, что человеческие понятия неприменимы к Богу, и что проект богословия по этой самой причине неосуществим.

Здесь следует сделать одно общее замечание о человеческих понятиях и о человеческом языке в целом. Доказательство, подобное только что рассмотренному, может проистекать из убеждения в том, что единственной функцией человеческого языка, по крайней мере, дескриптивных его форм, является кодирование прежнего опыта. Если человеческий язык развился ради фиксации нашего опытного восприятия физического мира, а Бог не есть часть этого мира, то из подобной позиции действительно можно сделать вывод, что человеческий язык неприложим к Богу, несмотря на только что отмеченную неубедительность общего утверждения СП.

Дело, однако, обстоит иначе, и язык не может заниматься одним лишь кодированием прошлого опыта. Если бы это являлось единственным его назначением, мы бы никогда не были в состоянии описать новый опыт, не придумывая нового слова. Любого рода и любой степени новизна в опыте потребовали бы создания неологизмов в языке. А если бы язык описательного типа служил лишь кодированию прошлого опыта, мы никогда не могли бы общаться с другими людьми, ведь два разных человека, надо полагать, никогда не могут иметь в строгом смысле одинаковый прежний опыт. Человеческий язык в самой своей основе есть, скорее, гибкое и подвижное орудие или даже целая совокупность подобных орудий.

Некоторые виды опыта могут быть столь радикально новыми и необычными, что существующий язык оказывается бессильным их передать или выразить. Нам следует признать подобную возможность. Именно таким – абсолютно неизреченным – является, по словам великих мистиков, опыт соприкосновения с божественным. Было бы неразумно думать, будто любой доступный сотворенным существам опыт соприкосновения с Богом легко поддается ясной концептуализации средствами наличного языка. Но ведь одно дело – говорить, что определенного рода опыт восприятия Бога невыразим или даже не может не быть таковым, и совсем другое – утверждать, будто человек никогда и ни в малейшей степени не способен описать Бога.

Некоторые скептики-богословы полагают, что человеческие понятия неприменимы к Богу, поскольку

(А) Бог не похож на что-либо существующее в мире

в силу своего абсолютно уникального онтологического статуса или совершенно особого положения в царстве бытия<sup>7</sup>. Онтологический статус двух элементов бытия неодинаков в том случае, если они представляют собой фундаментально несходные виды реальности – иными словами, если то, что означает «существовать» для одного из них (то есть условия и природа его существования), в корне отлично от того, что значит «существовать» для другого. Пятая симфония Бетховена, день рождения Бетховена и любимая пара сапог Бетховена разнятся по своему онтологическому статусу весьма радикально. И все же онтологический статус каждой из этих вещей, каким бы он ни был конкретно, находится внутри сферы человеческого опыта и в пределах того периода, когда в физической вселенной существует жизнь. Пытаясь же выйти далеко за эти границы и принимаясь рассуждать, например, о несотворенном творце всего сущего, абсолютно трансцендентном по отношению к мирозданию, мы – полагает скептик-богослов – сталкиваемся с серьезными затруднениями. Согласно скептику, подобное существо было бы настолько отличным от всего, что есть в мире, насколько это вообще возможно. Но ведь одно понятие можно применить к двум разным вещам лишь в том случае, если эти вещи в чем-то подобны. А поскольку все человеческие понятия либо сами применяются к вещам нашего мира, либо имеют в качестве своих составных частей понятия, применимые к вещам нашего мира; и если, далее, Бог радикально отличен от всего, что есть в нашем мире, и причиной тому сама природа Бога и вещей нашего мира, – то отсюда мы действительно должны заключить, что человеческие понятия неприменимы к Богу.

Для начала нам следует признать, что в определенном, и довольно важном, смысле утверждение (А) истинно. Бог не похож на что-либо, существующее в мире – ничто не может с Ним сравниться или Ему уподобиться. Однако тот конкретный смысл, в котором (А) истинно, нужно довести до полной ясности, ведь само по себе (А) допускает двойное толкование:

---

<sup>7</sup> Онтологический означает нечто вроде «имеющий отношение к основам бытия или существования».

(A1) Бог не является совершенно похожим на что-либо, существующее в мире

и

(A2) Бог является совершенно непохожим на все, что только существует в мире.

Однако (A1) и (A2) представляют собой весьма отличные друг от друга утверждения. Большинство традиционных теистов, в частности теисты-христиане, считают (A1) истинным, но (A2) ложным. Двусмысленность (A) обусловлена различием между (A1) и (A2). Различие же между (A1) и (A2) подобно различию между:

(B1) У Бога и чего-либо, что не есть Бог, *все* свойства не могут быть общими

и

(B2) У Бога и чего-либо, что не есть Бог, *никакие* [любые] свойства не могут быть общими.

Порой бывает легко упустить из виду это различие, так как мы зачастую с легкостью путаем «все» и «любые». Рассмотрим, например, два предложения:

«Можешь съесть *все* пирожные, которые тебе нравятся»,

«Можешь съесть *любые* пирожные, которые тебе нравятся».

В разговорной речи они могут иметь фактически одинаковый смысл. Однако во многих ситуациях различие между (в иных условиях) сходными, контекстуально обусловленными употреблениями «все» и «любые» может оказаться довольно существенным. Сравним, например, два предложения:

«Принятие перед сном *любого* из этих лекарств не представляет опасности»,

«Принятие перед сном *всех* этих лекарств не представляет опасности».

Различие между ними может привести к фатальным последствиям. В нашем случае (A1) и (B1) совместимы с самыми радужными перспективами для богословия. Только (A2) и (B2) – при условии их истинности –



закрыли бы для человека всякий путь к рациональному рассуждению о Боге. Но (A2) может быть истинным, только если истинно (B2), а (B2) невозможно. Оно просто не может быть истинным. Попробуем разобратся, почему.

Если Бог и вещи нашего мира, из-за несходства между ними в онтологическом статусе, из-за радикального различия в самой природе их бытия, не способны иметь *никаких* общих свойств, то получается, что Бог и вещи – вопреки данному предположению – должны иметь, по крайней мере, одно общее свойство, а именно:

(С) Свойство обладания рядом свойств, которых не имеет какое-то другое существо с весьма отличным онтологическим статусом.

Но ведь это означает, что не иметь *никаких* общих свойств по причине различия в онтологическом статусе Бог и мирские вещи могут лишь в том случае, если они обладают, по крайней мере, одним общим свойством – (С). Иными словами, данное утверждение истинно, только если оно ложно, а отсюда мы вправе заключить, что оно не может быть истинным. Невозможно, чтобы Бог и вещи нашего мира не имели совершенно *никаких* общих свойств. А значит, тезис о радикальном отличии Бога от всего сущего, который, будь он истинным, сделал бы немыслимым всякое богословие, просто не может быть истинным.

Рассмотрим также основное, крайнее концептуальное положение, выражающее самую суть богословского пессимизма:

(БП) Никакие человеческие понятия неприменимы к Богу.

Если (БП) истинно, если *никакие* человеческие понятия неприменимы к Богу, то, по крайней мере, *одно* человеческое понятие *должно* быть к Нему применимым, а именно:

(П) Понятие такого существа, которое не поддается описанию с помощью человеческих понятий.

Отсюда следует, что само БП не может быть истинным. Некоторые человеческие понятия должны быть применимы к Богу.

Но одолеть богословского пессимиста не так уж просто. Ведь он может ответить: если к Богу применимы единственно лишь понятия вроде (П),

то всякие пути к сколько-нибудь серьезному и глубокому богословскому знанию вновь оказываются для нас блокированными с самого начала. Допустим, пессимист поступил опрометчиво с точки зрения логики, поспешив заключить, что совершенно *никакие* человеческие понятия к Богу неприменимы, но если Бог столь радикальным образом отличен от всего, что есть в нашем мире (а именно это и утверждают все традиционные теисты), то почему мы должны думать, будто к Нему применимы какие-либо *содержательные* человеческие понятия, например, сила, благодать или знание? Возможно, логика как таковая вынуждает нас признать применимость к Богу ряда базисных человеческих представлений – Бог тождествен самому себе; Он, по крайней мере, настолько велик, насколько великим Он является; Он таков, что дважды два равно четыре; Он нетождествен чему-либо, отличному от Него, но едва ли этих представлений будет достаточно для нужд религиозной жизни. Из них мы не сумеем извлечь ничего, хотя бы отдаленно напоминающего символ веры. С таким же успехом подобные понятия приложимы к любому существу, а, следовательно, они не способны выражать что-либо характерное именно для Бога. Хитроумного и хорошо подкованного в логике богословского пессимиста мы представляем здесь как человека, который полагает, что дальше этого пункта в познании Бога продвинуться невозможно.

Но какие же основания мог бы он иметь для того, чтобы так думать? Заявлять, что Бог не поддается описанию через наиболее содержательные и богатые смыслом человеческие понятия, значит делать довольно-таки серьезное и ответственное утверждение, которое само по себе, очевидно, подразумевает или предполагает весьма обширные знания о Боге. Радикальный богословский пессимизм, как мы уже видели, попадает в *логическое* затруднение. И, на мой взгляд, еще легче понять, что этот, не столь крайний, вариант богословского пессимизма сталкивается с трудностями *эпистемологическими* (связанными с проблемой оснований или мотивов соответствующего мнения). Ведь если, назовем его так, *умеренный богословский пессимизм* истинен, то каким же образом кто-либо из нас мог бы убедиться в его истинности? Чтобы иметь веские основания для столь решительных и далеко идущих утверждений о Боге, требуется, по-видимому, определенная сумма знаний о Нем, что, в свою очередь, означает некую степень применимости к Богу содержательных, осмысленных и нетривиальных человеческих понятий. А потому даже умеренный богословский пессимизм, похоже, опровергает себя самое эпистемологически. Он отрицает те самые условия, при которых

единственно мы и могли бы иметь хоть какие-то основания считать его содержание, а стало быть, и его отрицательные суждения истинными. Умеренному богословскому пессимизму присуще одно весьма странное свойство, а именно: если бы он был истинным, то мы не могли бы иметь ни малейших оснований считать его истинным.

Некоторые богословы, пораженные совершенной уникальностью божественного бытия, взяли здесь другой курс. Они не стали выдвигать крайних и логически противоречивых утверждений о неприменимости к Богу любых человеческих понятий. Точно так же отказались они и от более умеренного тезиса о том, что никакие сколько-нибудь содержательные и осмысленные человеческие понятия не могут быть истинными по отношению к Богу. Напротив, в том, что касается божественного, они сделали выбор в пользу отрицательного богословия, *via negativa* («путь отрицания»). Такой подход к богословию не отвергает применимости к Богу любого рода человеческих понятий – он просто состоит в утверждении, что по отношению к Богу человеческие понятия могут применяться лишь негативным образом. Иначе говоря, в буквальном, строгом и истинном смысле о Боге возможны лишь отрицательные, отвергающие некое содержание суждения. С этой точки зрения, мы не способны сказать, что *есть* Бог, а только – что Он *не* есть. Мы можем утверждать, что Он не есть тело, что Он не имеет пределов во времени, что Его могущество, знание, присутствие или благодать не имеют границ. Согласно *via negativa*, самая суть всех атрибутов, традиционно приписываемых Богу, – всемогущества, всеведения, вездесущности, вечности и так далее – в том и состоит, что с их помощью мы отвергаем всякие ограничения в понятии Бога. Знание, заключенное в традиционных положениях о сущности Бога, сводится к тому, что эти положения отрицают или отвергают, а не к тому, что они утверждают. Таков основной тезис *via negativa*.

Свое предельное выражение данная позиция нашла в творчестве великого иудейского философа XII века Моисея Маймонида. До известной степени ее также связывают с произведениями знаменитого христианского мистика Мейстера Экхарта и выдающегося исламского философа Авиценны. Подобный взгляд, если он истинен, до предела сужает горизонт философского богословия, но ведь и саму эту позицию чрезвычайно трудно обосновать. В самом деле, по какому праву могли бы мы утверждать, чем нечто *не является*, не будь у нас некоторого представления о том, чем это нечто *является*? Один этот вопрос раскрывает нам слабость, свойственную всем крайним, или бескомпромиссным,

вариантам негативного богословия. Ведь рационально обоснованное отрицание предполагает, надо думать, рационально обоснованное утверждение. Знание того, чем нечто не есть, опирается, очевидно, на представление о том, чем это нечто до известной степени есть. А значит, и мысль о том, что строгая форма *via negativa* грозит разрушить всякую возможность для серьезного, приводящего к положительным результатам религиозного рассуждения, кажется неубедительной.

Хотя подобные попытки лишить нас самой возможности приступить к положительному рациональному рассуждению о Боге внушали большую тревогу многим мыслителям прошлого, ни одну из них нельзя назвать удачной. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что они, похоже, не ставят перед нами непреодолимых преград на пути к такому исследованию божественной реальности, которое можно было бы вести с определенной надеждой на успех. И однако, как то отчасти понимали все великие богословы, уверенность в собственных силах мы обязаны умерять здесь надлежащей долей интеллектуального смирения, ибо мы обращаемся к анализу предмета воистину возвышенного и фундаментального.

### Основания для богословского оптимизма

Одно дело – парировать различные возражения против самой возможности положительного богословия, и совсем другое – указать какие-то основания для доверия к нашим способностям в данной области. Пусть даже мы в силах опровергнуть те или иные формы богословского скептицизма и негативизма, но как может прийти нам в голову, будто мы способны хотя бы приступить, сделать первый шаг к познанию последнего источника всего сущего? Откуда возьмутся у нас причины думать, что человеческие понятия и человеческий язык применимы к Богу в достаточной мере, чтобы обеспечить сколько-нибудь основательное постижение божественного? Рассматривая фундаментальные вопросы религии, мы имеем дело с областью совершенно уникальной, с предметами, находящимися гораздо выше и глубже того, с чем сталкивается наш ум в обычной жизни, и это, по крайней мере, должен признать каждый. А значит, если мы всерьез попытаемся познать Бога, сделать Его объектом рационального рассуждения, то нам, весьма вероятно, придется напрячь наши познавательные способности в максимальной степени. Считать подобную задачу очень простой мы не должны, и нам не следует удивляться,

если ради расширения нашего когнитивного горизонта, мы порой будем вынуждены распространять область приложения наших понятий и форм нашего обыденного языка далеко за пределы обычного их употребления.

Многие превосходные мастера философского богословия ясно сознавали эту необходимость. Св. Фома Аквинский, к примеру, подчеркивал важную роль аналогии в наших попытках описать божественное. Другие философы вели речь об особом рода религиозном символизме, а также о функциях метафоры в языке богословия. Все эти теоретики верно оценивали потенциальную сложность концептуальной задачи, стоящей перед богословием<sup>8</sup>. И чтобы с успехом ее решить, нам придется расширить область применения нашего понятийного аппарата далеко за пределы обычной сферы его использования.

Но являются ли человеческий разум и человеческие понятия достаточно гибкими для подобного расширения? Полагаю, у нас есть основания думать, что ответ на этот вопрос должен быть утвердительным. Обратим внимание хотя бы на тот факт, что во многих других сферах человеческих познавательных усилий обычный язык успешно наводит мосты между обыкновенным и необычным, соединяет давно знакомое и прежде совершенно неведомое. Общеизвестные примеры тому можно найти в таких несходных областях, как современная физика и профессиональное дегустирование вин. Мы не обладаем заранее готовыми языковыми формами для описания любых открытий физиков или всех тончайших оттенков вкуса. И, однако, мы научаемся использовать наличные средства языка и делаем это не без успеха. А значит, имеются некоторые общие основания для оптимизма в оценке гибкости человеческих понятий и потенциальной широты их использования. Но вправе ли мы верить в нашу способность расширить свои когнитивные и лингвистические горизонты настолько, чтобы охватить такую уникальную, совершенно отличную от всего сущего реальность, как Бог?

Согласно библейскому мирозерцанию, нет более широкой метафизической пропасти, чем та, которая разделяет божественного Творца всех вещей и всякое из Его творений. Но в рамках этого взгляда на мир мы также находим глубоко укоренившееся убеждение, что между Богом и, по крайней мере, одним видом сотворенных существ есть важная точка

<sup>8</sup> Более подробные сведения читатель может найти в таких книгах, как E. L. Marshall, *Existence and Analogy* (London: Longmans, Green and Co., 1949); David Burrell, *Analogy and Philosophical Language* (New Haven: Yale University Press, 1973); Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

соприкосновения, ибо вера в то, что человеческие существа созданы «по образу Божьему», является одним из фундаментальных положений Библии<sup>9</sup>. Конечно, его точный смысл остается предметом споров. Но всякая разумная его интерпретация приводит к следующему выводу: между любым из характерных свойств человеческого существования, взятого в его высших, идеальных формах, и любой из отличительных черт Бога обнаруживается глубокая гармония. По мнению многих комментаторов, нравственные, духовные и умственные способности человека, вместе с самой возможностью их творческого использования, суть отражение или образ божественного в нас самих.

Коль скоро Бог есть бесконечный Разум, создавший по своему образу разумные существа, то мы вправе надеяться, что разум этих творений способен хотя бы отчасти постигнуть Его бытие и Его природу. Но эта осторожная надежда возвышается до степени твердого упования благодаря другой библейской доктрине – учению о том, что нас сотворил Бог совершенно благой и любящий и сотворил ради того, чтобы мы имели общение с Ним. Но ведь невозможно иметь общение с существом, чьи бытие и природа абсолютно непостижимы или непроницаемы для нашего разума. Таким образом, библейский взгляд на сотворение человека внушает нам уверенность, что, используя свои языковые и понятийные возможности, мы способны достигнуть знания о нашем Создателе.

Но разве доктрина *imago dei* (образа Божьего) и учение о цели сотворения человека Богом не предполагают заранее нашей способности иметь основательное знание о Боге? Похоже, они делают именно такое допущение, а если так, то от них невозможно прийти к *богословскому оптимизму*, не попав при этом в логический круг.

Во-первых, здесь следует отметить, что возможность базисного знания любого рода нельзя продемонстрировать с помощью доводов, находящихся за пределами логического круга и совершенно не нуждающихся в доказательстве, – иначе говоря, с помощью таких аргументов, которые тем или иным образом, в той или иной степени не предполагали бы то самое, в подтверждение чего их и выдвигают. А значит, отсутствие такого рода «не круговой» аргументации в пользу возможности богословского знания не должно внушать нам подозрения насчет богословия как когнитивного предприятия. В самом деле, ссылки на библейские доктрины вроде только что мною упомянутых не могут дать нам аргументов, вы-

---

<sup>9</sup> См. Быт 1:26-27.

ходящих за пределы логического круга. Ведь если бы мы не полагали себя способными иметь основательные знания о Боге и если бы мы не видели малейших оснований думать, что подобным знанием мы уже обладаем, то у нас не было бы никаких причин считать истинными сами эти доктрины. А значит, названные доктрины предполагают некоторую степень богословского оптимизма. Но они также играют важную роль в создании возможностей для обоснования данного предположения и помогают понять, в каком именно смысле оно может быть истинным. Богословский оптимизм есть предпосылка богословской деятельности точно так же, как определенная доля научного оптимизма является необходимой предпосылкой для деятельности научной. Многие ученые раннего Нового времени, например, члены Британского Королевского Общества в XVIII веке, приступали к изучению природы с верой в успех именно благодаря своему убеждению в том, что природу создал разумный творец, который никогда бы не поместил нас в мир, для нас непостижимый, – примерно так же многие философы и богословы со сходной уверенностью приступают к исследованию божественного. Если разумный Бог создал нас разумными существами и, движимый любовью, предназначил к общению с Ним, то мы должны твердо уповать на нашу способность постигнуть что-нибудь в Его бытии и природе. Нам следует верить, что познавательный аппарат, которым мы наделены, справится с этой задачей, какой бы интеллектуально обескураживающей ни казалась она поначалу.

Но истинное доказательство состоит в практической проверке. Ведь одно дело – спорить с богословским пессимистом и даже наметить в общем виде возможные основания для богословского оптимизма, и совсем другое – убедиться, что такой оптимизм действительно имеет под собой прочный фундамент. *Применимы ли* к Богу содержательные человеческие понятия? Доступно ли нам вообще знание о сущности Бога? Единственно возможный для нас способ ответить на подобные вопросы – это попытаться самим найти ответ и посмотреть, что из этого выйдет. Быть может, мы обнаружим, что все наши попытки рассуждать о Боге сводятся на нет темнотой, загадочностью, парадоксальностью и противоречивостью самого предмета? Или, напротив, мы убедимся, что наши усилия увенчались явным успехом, подтверждающим нашу первоначальную уверенность, наш оптимизм в отношении богословского проекта? Узнать это можно, лишь взявшись за дело, предприняв реальную попытку, которой и станет настоящая книга. Среди современных философов на сей счет существуют

определенные разногласия, и все же у нас, на мой взгляд, – и я постоянно буду пытаться это доказать – появляется все больше оснований для сдержанного оптимизма относительно традиционных задач богословия. Не следует рассчитывать, что мы когда-либо достигнем полного, исчерпывающего знания о Боге. Но здесь, как это часто бывает и в других областях, неизбежная неполнота нашего знания совместима с высокой степенью обоснованности конкретных убеждений.